

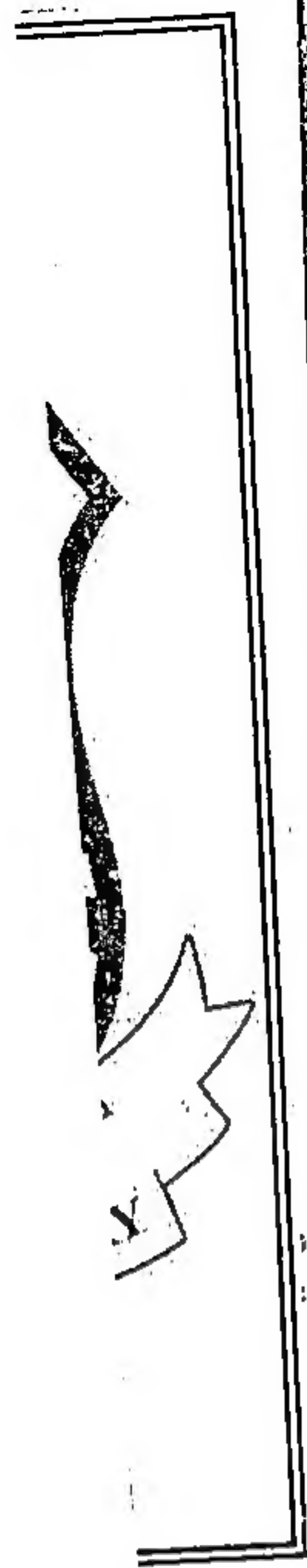
خدا — فلسفیوں کی نظر میں

(مقالات)



ڈاکٹر وحید عشرت





خدا — فلسفیوں کی نظر میں

(مقالات)

ڈاکٹر وحید عشرت

ایم۔ اے۔ (فلسفہ) پی ایچ۔ ڈی (فلسفہ)

نگ میل پبلی کیشنز، لاہور

181.953 Waheed Ishrat, Dr.
Khuda — Falsafion Ki Nazar Main /
Dr. Waheed Ishrat.- Lahore : Sang-e-
Meel Publications, 2008.
884pp.
1. Islam - Philosophy. 1. Title.

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ سنگ میل پبلی کیشنز / مصنف سے باقاعدہ
تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس قسم کی
کوئی بھی صورت حال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

۲۹۷ و ۳۰۰
۲۹۷ و ۳۰۰
۸۰۰ ۶۱

2008

نیا ز احمد نے

سنگ میل پبلی کیشنز لاہور

سے شائع کی۔

ISBN-10: 969-35-2138-2

ISBN-13: 978-969-35-2138-2

Sang-e-Meel Publications

25 Shahr-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN

Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101

<http://www.sang-e-meel.com> e-mail: smp@sang-e-meel.com

حاجی حنیف اینڈ سنز پرنٹرز، لاہور

فہرست مضامین

۵		دباچہ
۱۴	ظفر اقبال خان	نامور فلاسفہ کا تصور الہ
۸۹	رینی ڈیکارٹ	خدا کا وجود
۱۰۲	ایڈن اے۔ برٹ (ترجمہ: بی۔ اے۔ ڈار)	خدا اور آگسٹائن کا الہیاتی نظام
۱۱۲	ڈاکٹر منظور احمد	خدا
۱۴۴	عبدالحمید کمالی	۱۔ مرتبہ ذات حق
۱۹۶	ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)	۲۔ در معرفت
۲۲۲	سید محمد تقی امروہوی	خدا اور مذہب
۲۲۴	علامہ محمد ایوب دہلوی	اللہ پاک قادر ہے
۲۶۲	محمد ادریس کاندھلوی	وجود باری
۲۹۴	علامہ محمد اقبال	توحید مطلق اور عبدالکریم الجلیلی
۳۰۹	مولانا ابوسراج طفیل ٹھٹھوی	تعالیٰ - عقلی دلائل کے آئینے میں
۳۲۹	قاضی قیصر الاسلام	
۳۴۱	علامہ محمد اقبال (ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت)	خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم
۳۶۷	عبدالحمید کمالی	ذات الہیہ کا تصور اور حقیقت عبادت اور دعا
۳۹۴	مولانا امین احسن بیہلماچی	خدا کی ذات و صفات مختلف فلاسفہ کے آراء پر تبصرہ
۴۲۴		مسئلہ علم باری تعالیٰ متعلق بموجودات
۴۲۸	وید / محمد سہیل عمر	عالم اور حق تعالیٰ کے ساتھ

- (۱۸) اللہ کی صفات ("فصوص الحکم" میں) ۴۵۰ محی الدین ابن عربی
- (۱۹) صفات خدا ("فتوحات مکیہ" میں) ۴۶۲ ابن عربی (ترجمہ: سید محمد فاروق قادری)
- (۲۰) خدا، روح اور گوسٹے ۴۸۲ محمد اسحاق امرتسری
- (۲۱) خدا اور انسان (ہندوؤں کی نظر میں) ۸۴۵ ایس۔ این۔ داس گپتا (ترجمہ: رائے شیو موہن ماتھر)
- (۲۲) اسلامی خدا پرستی ۴۹۶ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
- (۲۳) صفات و اسمائے الہیہ ۵۲۹ ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید، محمد سہیل عمر)
- (۲۴) تصور خدا اور دعا کا مفہوم ۵۷۲ ڈاکٹر محمد آصف اعوان
- (۲۵) خدا، زمان اور نسبت ۵۹۳ سید محمد تقی امر وہوی
- (۲۶) خدا اور کائنات ۶۰۴ ایس۔ این۔ داس گپتا (ترجمہ: رائے شیو موہن ماتھر)
- (۲۷) خدا اور اخلاقیات ۶۱۱ سید محمد تقی امر وہوی
- (۲۸) صفات خدا (تشبیہ و تنزیہ) ۶۱۳ ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید، محمد سہیل عمر)
- (۲۹) اقبال اور تصور ذات باری ۶۲۶ سید علی عباس جلاپوری
- (۳۰) خدا۔ خلق افعال اور جبر و قدر کا مسئلہ ۶۳۹ ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید، محمد سہیل عمر)
- (۳۱) اللہ کا تصور۔ ملا صدرا کے الہیاتی افکار کی روشنی میں ۶۴۸ ڈاکٹر محمد ریاض
- (۳۲) خدا — مذاہب عالم میں ۶۸۰ ظہیر احمد صدیقی
- (۳۳) اقبال کا وجدان توحید ۷۹۵ ملک غلام حیدر
- (۳۴) اقبال — حضور باری میں ۷۹۸ سید وقار عظیم
- (۳۵) وجود مطلق یا خدا ۸۲۱ ڈاکٹر عشرت حسن انور (ترجمہ: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی)
- (۳۶) خدا اور خودی ۸۳۱ ڈاکٹر شوکت سبزواری
- (۳۷) خدا — خودی اور زمان و مکاں ۸۳۳ محمد منظور احمد
- (۳۸) اقبال کا الہیاتی فلسفہ ۸۴۳ یوسف جمال انصاری
- (۳۹) بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ ۸۵۰
- (۴۰) خدا کا وجود ("شذرات اقبال" سے) ۸۸۴

دیباچہ

”خدا۔ فلسفیوں کی نظر میں“ یہ مجموعہ مقالات مرتب کرنا ایک عرصہ سے میری تمنا تھی۔ میری انتہائے نگارش اور ابتدائے نگارش، دونوں اسی کے نام سے عبارت ہیں جو رحمن اور رحیم، سب جہانوں کا پالنے والا ہے۔ جس کی ربوبیت کا میں خود ایک شہکار ہوں۔ وہ جو پتھر میں بھی کیڑے کو رزق دیتا ہے اور آگ کے کیڑے کو بھی زندگی، رزق اور موت دینے پر قادر ہے۔ سورہ فاتحہ کا آغاز ہی اس سے ہوتا ہے کہ تعریف اس کے لئے جو سب جہانوں کا پالنے والا ہے، جو رحمن اور رحیم ہے۔ کائناتوں اور اس کے اندر جو کچھ ہے اس کی رحمت ہی کے مظاہر ہیں۔ کوئی اس کی ہستی اور وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔ مختلف اندازوں اور مختلف ناموں اور اشارات سے ہر ذی روح اسے پکارتا ہے۔ کائنات کی ہر چیز اس کے سامنے جھکی ہوئی ہے، کسی کو دم مارنے کی جرأت نہیں، ہم انسان بھی اسی کے سامنے سجدہ ریز ہیں اور اسی کے قوانین کے پابند محض ہیں۔ ہمارا جسم، ہماری زندگی اور ہماری موت اسی کے قبضہ قدرت میں ہے۔ ہمیں ذہن، شعور، عقل اور جو آزادی حاصل ہے وہ بھی بذاتہ نہیں۔ وہ بھی اسی کی عطا ہے، جس کا ثاں پال سارتر نہایت بھونڈے طریقے سے اعتراف کرتا ہے کہ وہ یعنی آزادی ہم پر تھوپی گئی۔ حالانکہ یہ نعمت جلیل پوری کائنات میں صرف انسان کو ہی دی گئی ہے۔ جو انسان کا اعزاز ہے، امتیاز ہے، جس پر انسان کو فخر کرنا اور خدا کے حضور شکر کرنا لازم ہے کہ اس نے تمام کائنات میں آزادی کی فضیلت کا تاج اس کے سر پر رکھا ہے۔

اللہ، خدا، یزدان، بھگوان اور گاڈ (God) سب اسی کے نام ہیں۔ ننانوے (99) نام اس کے اسمائے حسنہ ہیں۔ وہ، وہ نام ہیں جو قرآن حکیم میں بیان ہوئے ہیں۔ ایک دفعہ حضرت بایزید بسطامی، ممتاز صوفی کی صحبت میں موجود ایک مرید نے عرض کی: ”یا حضرت! ایک وقت تھا جب کچھ نہ تھا۔ صرف اللہ ہی اللہ تھا۔“ حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا: ”اب بھی وہی کیفیت ہے۔ اب بھی صرف اللہ ہی اللہ ہے اور کچھ نہیں۔“ وہی بذاتہ اور بہ نفسہ

ہے۔ سب کا اسی پر مدار ہے۔ کوئی اس کی برابری اور ہمسری کرنے والا نہیں۔ اسے کسی نے جنم نہیں دیا اور نہ اس نے کسی کو جنم دیا ہے۔ اس کی ہمسری کرنے والا کوئی نہیں۔ وہ یکتا اور یگانہ ہے۔ اس نے تمام کائناتوں اور جہانوں کو گھیر رکھا ہے۔ اسے نہ نیند آتی ہے اور نہ اونگھ، وہ تھکتا بھی نہیں۔ امر اور خلق اسی کے لئے ہیں۔ صرف کن (امر) کہنے سے (فیکون) ہر شے، جو وہ چاہتا ہے، خلق ہو جاتی ہے، وجود میں آ جاتی ہے۔ خدا کے منکر ملحد (الحاد پسند) وہ بھی، اور جو محسوس اور ظواہرات کے خوگر ہیں۔ وہ بھی مادے کو خدا مانتے تھے اور مانتے ہیں۔ جو خود خدا کے پیدا کردہ ہیں۔ مادہ بھی خدا کا پیدا کردہ ہے، جو محسوس ہونے اور ٹھوس شکل میں نظر آنے کے باوجود جدید طبیعیات کی روشنی میں لہروں اور توانائی کا انجماد ہے۔ یہ توانائی مادے میں اور مادہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ توانائی نوری لہروں میں بدل جاتی ہے۔ قرآن حکیم میں خدا نے بھی خود کو ”اللہ نور السموات والارض“ کہا ہے۔ مادہ کی توانائی اور اس کی نوری لہریں، اللہ کے نور سے کس طرح مربوط اور متصل ہیں، ابھی جدید طبیعیات کے لئے یہ تحقیق طلب سوال ہے۔

یہ مجموعہ مقالات ”خدا — فلسفیوں کی نظر میں“ ان تصورات پر مبنی ہے جو اس کی ذات قدوس کے بارے میں تاریخ فکر کے پورے تناظر میں پیش کئے گئے ان میں مذہبی مفکر بھی ہیں، علم کلام کے بھی سرکردہ نام ہیں۔ فلسفی ہیں اور دانشور بھی ہیں۔ اہل مذہب کے نزدیک خدا یا اللہ واحد حقیقت ہے جو ازل سے قائم ہے اور ابد تک قائم رہے گی۔ ازل اور ابد کی بھی اصطلاحات انسان نے تراشی ہیں۔ ازل سے مراد ہمیشہ سے ہے مگر پھر بھی اس میں زمانی عنصر آ جاتا ہے۔ ازل وہ وقت مراد ہے جب خدا نے اس کائنات کو تخلیق کرنے کا ارادہ کیا تھا۔ جب اور تب میں بھی زمانہ آ جاتا ہے اس لئے کہ انسانی ذہن زمان و مکاں کے پیمانوں سے سوچنے پر مجبور ہے۔ زمان اور مکاں کے بغیر ہم چیزوں کی تفہیم سے قاصر ہیں۔ یہی زمان اور مکاں کی حدود کا جب ہم خدا پر اطلاق کرتے ہیں تو مغالطہ پیدا ہو جاتا ہے اور ہم زمان مطلق اور مکان مطلق کی اصطلاحات تراش لیتے ہیں اور زمان مطلق اور مکان مطلق کی نسبت خدا سے کر لیتے ہیں۔ حالانکہ خدا پر یہ حدود وارد ہی نہیں ہوتیں۔ پھر ہم لازماں اور لامکاں کی اصطلاحات میں الجھ جاتے ہیں حالانکہ خدا پر یہ حدود اطلاق پذیر ہی نہیں ہوتیں۔ ہم خدا کو ورائے زماں اور ورائے مکاں تصور کریں تو بہتر تفہیم ہو سکتی ہے۔ ان زماں اور مکاں کی حدود کا تعلق کائنات سے ہے جب وہ ماورائے کائنات ہے تو اسے کائنات کے پیمانوں یعنی زماں اور مکاں میں بریکٹ یا محدود کیوں کیا جائے زمان و مکاں کے حوالے سے خدا کو دیکھنے کا ہی یہ نتیجہ ہے کہ ہم خدا کو کائنات اور کائنات کو خدا سے ہم آہنگ کر دیتے ہیں اور اس مغالطے کا شکار ہو جاتے ہیں کہ خدا کائنات اور کائنات خدا ہے۔ کائنات اور خدا ایک ہیں دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔ ایک دوسرے کے عین ہونے کا مطلب یہی ہے کہ خدا اور کائنات یک دیگرانہ ہیں۔ خدا کے بغیر کائنات کا کوئی تصور نہیں اور کائنات کے بغیر خدا کا کوئی تصور نہیں جبکہ حقیقت یہ ہے کہ خدا خالق ہے اور کائنات

مخلوق۔ مخلوق اور خالق ایک کیسے ہو سکتے ہیں۔ کائنات کا ہر ذرہ ہر شے خدا کی عبدیت میں جکڑی ہوئی ہے۔ خدا کی کرسی مراد قوت اور اختیار نے پوری کائنات کو جکڑا ہوا ہے۔ کائنات نے خدا کو نہیں جکڑ رکھا۔ اگر یہ تصور کر لیا جائے خدا ماورائے زمان و مکاں ہے اور زمان و مکاں کی حدود کا خدا یا ذات الہیہ پر اطلاق کرنا غلط ہے تو تمام مقدمے حل ہو جاتے ہیں۔ زمان و مکاں خود تخلیق ہیں۔ یہ بھی کائنات کی تخلیق کے ساتھ ہی وجود میں آئے ہیں۔

انسانی ذہن اور شعور کی اپنی تحدیدات ہیں۔ وہ حواس کی دنیا سے اوپر اٹھ نہیں سکتا، اس کے فکر و ذہن اور تخلیق کی اونچی سے اونچی پرواز بھی محسوساتی حدود سے بالا نہیں ہو سکتی۔ فضائے بسیط میں پھیلا ہوا مادہ اور یہ فضائے نیلگوں ہی اس کی فکر کی جولان گاہ ہے چنانچہ اس کے محسوس کے خوگر ذہن نے اسی مادے کو خدا سمجھ لیا۔ یہ خدا، اللہ، یزداں اور بھگوان وغیرہ کے الفاظ بھی اس پر اطلاق پذیر نہیں ہیں۔ وہ ذات بہجت بھی ہماری زبانوں اور الفاظ کی اپنی مجبوریوں میں ان ناموں سے موسوم ہے۔ یہ نام بھی ہماری زبانوں کی تحدید کا نمونہ ہیں کیونکہ ہم ہر چیز کی شناخت لفظوں سے پاتے ہیں۔ خود خدا بھی ہمیں ہماری زبانوں کے سانچوں اور پیمانوں میں بات پہنچاتا ہے ورنہ ہم پر کسی بات کا ابلاغ نہ ہو سکے۔ خدا ہمیں ہماری ہی زبانوں میں بات یا اپنی مرضی کا ابلاغ دینے کے لئے کلام کرتا ہے تاکہ کمیونی کیشن گیپ پیدا نہ ہو۔ اس لئے تمام پیغمبر جن قوموں کی طرف بھیجے گئے وہ انہی ہی زبان میں خطاب کرتے تھے۔

حواس کا خوگر ہونے کی وجہ سے اس نے جو چیز اسے سامنے نظر آتی تھی مثلاً مادہ اس نے اس کو خدا مان لیا۔ لوگوں نے انہیں مادیین کا نام دیا۔ پھر یہ تصور کر لیا کہ کائنات اس مادے سے پیدا ہوئی ہے اور یہ مادہ ہی کائنات کی اصل حقیقت ہے حتیٰ کہ ہوا اور ہمارے خیالات کو بھی مادے ہی کی طرز کی جنس تصور کر لیا۔ انسانی ذہن کو بھی مادے ہی کی ایک صورت قرار دیا۔ ان کے نزدیک کائنات یک جنس مادے سے پذیر ہوئی ہے اور یہی کائنات کی حقیقت ہے۔ کائنات بھی مادے کی ہیں ایک صنّع ہے یا مصنوع ہے۔ تمام یونانی فلسفی مادے کی مختلف فارموں یعنی پانی، ہوا، آگ اور خاک تصور کرتے ہوئے بھی انہیں مادہ ہی تصور کرتے ہیں۔ پرانی آسمانی کتب میں جب آدم کی تخلیق بھی گارے یا کھنکٹی مٹی سے بیان کی گئی ہے تو انہوں نے مٹی اور پانی کو کائنات کے مادی اجزا تصور کر لیا پھر جب انہیں یہ خیال آیا کہ انسان سانس لیتا ہے اور ہوا خارج کرتا ہے تو انہوں نے ہوا کو بھی مادہ قرار دیا۔ اسی طرح گرمی اور آگ پھر انہیں نظر آتی تھی تو مادے اور کائنات کو چار عناصر کا جزو قرار دے دیا۔ پوری یونانی طب بھی عناصر اربعہ کے تصور پر ہی ارتقاء یاب ہوئی ہے۔

اب انہیں جب یہ خیال آیا کہ اس مادے میں زندگی اور حرکت کون پیدا کرتا ہے تو بگ بین کا تصور پیدا ہوا کہ کسی موقع پر کوئی ایسا دھماکہ ہوا ہے جس سے یہ کائنات وجود میں آگئی ہے۔ اب زلزلے یا دھماکے سے مادے یا کائنات کے اندر ترتیب کیسے پیدا ہوگئی تو یہاں سے ان کے ذہن میں ایک ایسے عنصر، تصور کا بھی خیال آیا جو مادے

کے اندر ترتیب اور نظم پیدا کرنے کا باعث ہے۔ اس نظم پیدا کرنے، مادے کو حرکت دینے والی ذات کو اپنوں نے خدا کا نام دیا کہ وہ خدا تو متحرک نہیں مگر ساری کائنات میں حرکت کا اصول ہے۔ نظم سی سے ہے۔

جب فکر انسانی یہاں تک پہنچا تو انہوں نے خدا اور کائنات میں تعلق کی تلاش کی۔ انہوں نے کہا یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا الگ ہو اور کائنات الگ یہ دو ذاتیں الگ الگ یا ایک دوسرے کے متقابل نہیں ہو سکتیں۔ یقیناً ان میں کوئی تعلق ہے۔ اب ان کے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ خدا کو اصل کہیں یا کائنات کو۔ اب ان دو ذاتوں یا دو تصورات میں انہوں نے توازن اور ہم آہنگی پیدا کرتے ہوئے خدا کو کائنات اور کائنات کو خدا کہنا شروع کیا کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ یہ الفاظ کا گورکھ دھندا کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ مگر اس سے جب انسانی ذہن کی تشفی نہ ہوئی تو خدا کو خالق اور کائنات کو مخلوق قرار دے دیا، خدا اور کائنات دونوں کو ازلی کہا اور آپس میں لازم اور ملزوم قرار دے دیا جیسے یہ ایک ہی کے دو رخ ہوں۔ یونانی فلاسفہ نے جب کائنات کی تخلیق کے مختلف نظریات پیش کئے تو ان کے سامنے خدا کا وجود کوئی مسئلہ نہ تھا مگر بعد میں موسوی تعلیمات کے حوالے سے انہوں نے خدا کے تصور کے حوالے سے بھی سوچنا شروع کر دیا۔ فیثاغورث اور متعدد فلاسفہ میں عدد کے حوالے سے خدا کو سوچا۔ فیثاغورث کے ہاں خدا وہ تھا جس سے اعداد کا ظہور ہوا اور یہ کائنات انہی اعداد سے تخلیق پذیر ہوئی۔ افلاطون نے تصور اعلیٰ یا تصور مطلق کو خدا کہا جو ہر لحاظ سے کامل ہے۔ اور خدا کی صفات کو جو خدا سے یا مصدر مطلق سے وجود پذیر ہوئی ہیں یا مثل اول کا شہکار ہیں اور اس کی پر تو ہیں۔ اس نے اپنی دنیائے امثال کی تخلیق کی۔ بقول البیرونی، سقراط اور افلاطون چونکہ دونوں موسوی المذہب تھے لہذا خدا کا تصور ان کے ہاں موجود تھا۔ یہی خدا افلاطون کے نزدیک مثل اول ہے اور اس سے امثال وجود پذیر ہوئیں جو اس کی دنیائے امثال ہے جہاں پر مثل پرفیکٹ یا مکمل ہے۔ اب ذرا افلاطون کی دنیائے امثال کا تصور کریں اور مذہب کے حوالے سے خدا کی ذات و صفات پر غور کریں۔ امثال بھی پرفیکٹ، اکمل اور مکمل ہیں اور خدا کی صفات بھی اپنی اکمل ترین صورت میں ہیں۔ وہاں بھی کوئی خامی اور کمی نہیں جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ افلاطون نے خدا یا مذہب کی انہی خدا کی صفات کو اپنی دنیائے امثال بنا دیا۔ افلاطون کی امثال اور خدا کی صفات میں کوئی فرق نہیں۔ افلاطون کی ان امثال کو دیکھتے ہوئے آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تصور افلاطون نے خدا کی صفات سے لیا ہے اور صفات کو مذہبی تصور کرتے ہوئے انہیں آئینہ، تصور، یا مثل کہا ہے۔ اب جو لوگ فلسفے میں اور جنیلٹی کے خواہاں ہیں وہ یہ جان کر ششدر ہو جاتے کہ افلاطون کے تصورات بھی اور یجنل نہیں بلکہ وہ مذہبی معتقدات کا ہی چر بہ ہیں کہ خدا کو تصور مطلق یا مثل اعلیٰ کہہ دیا اور خدا کی صفات کو دنیائے تصورات مایا۔ تصورات بنا دیا اور اس پر اپنے تمام فلسفے کا انفراسٹرکچر کھڑا کر دیا۔ ارسطو نے البتہ اسے خدا کہا اور کائنات میں حرکت کے کسی اصول کو نہ پا کر خدا کو حرکت کا اصول بنا دیا۔ اور ساکت و صامت مادے میں تحرک یا حرکت پیدا کرنے کے لئے کہا کہ وہ moral Mover ہے۔ خدا کو حرکت کا اصول کہنے اور خدا کو غیر متحرک کہنے میں ارسطو کے دو

مغالطے ہیں ایک تو یہ کہ خود حرکت نہیں کر سکتا وہ کسی اور کو حرکت کیسے دے سکتا ہے۔ دوسرا مغالطہ فلسفیوں کو یہ رہا ہے کہ اگر خدا کو متحرک مان لیں تو خدا میں کمی اور خامی کا احساس ہوتا ہے اور وہ خدا میں کسی کمی یا خامی کا یا نقص کا تصور نہیں رکھتے، حرکت کو نقص سمجھنا بھی ان کا فکری مغالطہ ہے۔ ان کے نزدیک حرکت کسی نقص پر دلالت کرتی ہے۔ افلاطون اس کا ذمہ دار ہے جب اس نے دنیائے تصورات بنائی تو اس نے یہ بھی کہا کہ دنیائے تصورات میں ہر چیز اکمل ہے اور ہماری دنیا یا کائنات اس کا عکس یا ظل ہے۔ تکلف برطرف یہاں جملہ معترضہ کے طور پر عرض کرنا چاہوں گا کہ جب ابن عربی نے وحدت الوجود میں خدا کو واجب الوجود کہا اور خدا اور کائنات میں اپنے نظریہ عیون کے تحت خدا کا کائنات کو عین قرار دیا کہ کائنات خدا سے مثل نور آفتاب وجود میں آئی ہے اور وجود صرف خدا ہی ہے۔ تو اس کے جواب میں حضرت مجدد الف ثانی نے جو وحدت الشہود کا تصور پیش کیا تو اس کا مطلب بھی یہ تھا کہ کائنات خدا سے نہیں نکلی، یہ کائنات کا ظہور نہیں بلکہ ظل یا سایہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں حضرت مجدد الف ثانی نے بھی افلاطونی تصور ظل کا ہی وحدت الشہود میں سہارا لیا۔ حالانکہ وہ وحدت الوجود کو رد کرتے ہوئے وحدت الشہود کی طرف آنے کی بجائے کہہ سکتے تھے کہ خدا، خدا کا شہود نہیں بلکہ تخلیق ہے۔ ان کے الفاظ میں اگر خدا معبود ہے اور عبد عبد ہے۔ دونوں میں عبد اور معبود کا تعلق ہے تو وہ یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ دونوں میں صرف یہی تعلق ہے اور اس کی نوعیتوں کو بہتر جاننے والا بھی خود خدا ہی ہے۔ وہ وحدت الوجود کے تتبع یا پیروی میں وحدت الشہود کا فلسفہ نہ گھڑتے تو قرآن اور اسلام کے تصور خدا سے زیادہ قریب ہوتے۔ مجھے حضرت مجدد الف ثانی کے تصور وحدت الشہود میں بھی افلاطون کا تصور ظل (سایہ) گردش کرتا ہوا محسوس ہوا۔ تاہم حضرت مجدد الف ثانی نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود سے الگ خدا کے وراء الوجود ہونے کا جو تصور پیش کیا وہ بالکل درست ہے اگر حضرت مجدد اس تصور کو آگے بڑھاتے تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں نظریات کی جڑ کٹ جاتی اور اسلام کا ایک نیا تصور فروغ پذیر ہوتا۔ گرچہ انہوں نے وحدت الشہود میں بھی وراء الوجود کے اس تصور کا التزام کیا مگر کائنات کو خدا کا سایہ گرداننے کی بجائے اسے خدا کی تخلیق پر اصرار فرماتے تو زیادہ صائب تھا۔

1959ء سے 1965ء تک میں عملی طور پر صوفی رہا ہوں۔ میں سلسلہ قادریہ میں بیعت ہوا۔ جامع مسجد فیروز پور روڈ اچھرہ کے امام مسجد مولوی ولی محمد میرے مرشد تھے جو رینالہ خود کے چک نمبر 9 میں پیر سردار علی شاہ کے مرید تھے، جن کا تعلق پیر علی کے پیرا سرار علی شاہ سے تھا اور یہ سلسلہ تونسہ شریف تک پھیلا ہوا تھا۔ پڑھنا لکھنا میں نے ساتویں جماعت سے شروع کر دیا تھا جب چھٹی پاس کر کے میں نے ایف۔ ڈی۔ اسلامیہ سکول اچھرہ میں ساتویں جماعت میں داخلہ لیا۔ انہی دنوں اچھرہ میں سید ابوالاعلیٰ مودودی، علامہ عنایت اللہ المشرقی، مولانا امین احسن اصلاحی رہتے تھے ان کے ہاں بھی باقاعدگی سے حاضری دیتا رہتا۔ مین بازار اچھرہ اور اس کے قریب ہی ذیلدار روڈ اچھرہ پر جماعت سلامی اور میونسپل کارپوریشن کی لائبریریاں تھیں۔ دوپہر کو جب گھر والے سو رہے ہوتے

تو میں شدید گرمیوں اور سردیوں میں ان لائبریریوں میں گھسار ہوتا۔ پھر مولوی صاحب بھی اپنے پاس سے کتابیں پڑھنے کو دیتے رہے۔ تصوف کے سلاسل اور تصوف کے مشاغل دونوں ساتھ ساتھ تھے اور تیسرے سکول کی پڑھائی۔ بڑے بھائی سعید ساحلی کی شعری اور علمی کتب کو چراچرا کر پڑھتا۔ کیونکہ نفاست پسند بڑا بھائی گندی ہو جانے کے خیال سے مجھے کتابوں کو ہاتھ نہیں لگانے دیتے تھے۔ نفی اثبات خفی اور بالجہر، پانچ نمازوں کے علاوہ تہجد، اشراق اور چاشت اور قضاے عمری کی نمازیں، وظائف، مراقبہ، ذکر۔ یہ سب سلسلے جاری تھے رات کو عشاء کی نماز پڑھ کر مولوی صاحب کے ساتھ اچھرہ سے پیدل داتا صاحب جانا اور مولوی صاحب کے پہلو میں بیٹھ کر خواجہ معین الدین چشتی اجمیری کے حجرۂ اعتکاف کے سامنے معتکف رہنا روز کا معمول تھا۔ اور پھر فجر کی نماز اسی جامع مسجد میں آکر ادا کرنا اور گھر جا کر سونا اور سات بجے پھر سکول، پونچھ روڈ سمن آباد روزانہ اچھرے پیدل جانا جبکہ وہاں آبادی نہیں تھی کھیت اور گڑھے وغیرہ تھے۔ میں مولوی صاحب کے نقش قدم پر چلتا چلا گیا۔ مگر جب تصور شیخ اس سے آگے کے مراحل آئے اور وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصورات میں استغراق کی کیفیتوں میں سے گذر بسر ہوا تو میرے اندر کا موحد چیخ اٹھا اور کئی دن میرا دل و دماغ ساکت و صامت رہا۔ میں اپنی ان کیفیات کو کم علمی کی بنا پر کوئی نام نہ دے پایا۔ مگر روح کے کرب نے مجھے جھنجھوڑ کر رکھ دیا کہ یہ تصورات کا گورکھ دھندایا طلسم ہو شرابیہ تصوف کا ایک نیابت خانہ، یہ وہم ہے، فریب ہے یا خود ایک اپنے ارد گرد بنا ہوا جال، فریب ہستی ہے۔ میں تڑپ کر رہ گیا۔ اسے سمجھ نہ سکا۔ اسی اثنا میں مجھے ریلوے کی نوکری مل گئی اور 1965ء میں، میں نے ایف۔ اے۔ میں داخلہ لے لیا، انہی ایام میں رحمن پورہ میں حلقہ تدریس القرآن شروع کروایا اور مولانا امین احسن اصلاحی سے درس قرآن اور مولانا خلیل حامدی سے عربی پڑھی۔ جب میں نے امام غزالی کی ”منقذ من الضلال“ پڑھی تو سوچا کہ صوفیوں کے ضلال کے مشاہدہ کے بعد فلسفیوں کے قلال کو بھی جاننا چاہیے۔ چنانچہ میں نے ایف۔ اے۔ میں فلسفہ کا مضمون پڑھنا شروع کر دیا۔ یہ قصہ پھر کبھی سہی۔ تاہم تصوف کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہوئے بھی مجھے صوفیوں کے کدو خالی ہی نظر آئے اور میں تلاش کے ایک نئے سفر پر ہوں۔ میرے تصوفانہ احوال پر بست کی کیفیت طاری ہے۔ کشاد کے کچھ کچھ دھندلے نقوش نظر آتے تو ہیں مگر مکمل کشاد معلوم نہیں ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ شاید اس طرف نئی راہیں کھلتے کھلتے کچھ وقت لگے گا۔

فلسفیوں نے خدا کا کبھی انکار نہیں کیا بالخصوص ان فلسفیوں نے جو فکری طور پر بالغ ہیں۔ مارکس کے ہاں خدا کا انکار نہیں بلکہ وہ بالادست طبقات کی طرف سے زیر دستوں کے استحصال میں مذہب کے استعمال اور کردار سے آزرده تھا۔ فرائڈ بھی خدا کا منکر نہیں بلکہ گہرائی میں دیکھا جائے تو وہ خدا کو ایک انسانی ضرورت تصور کرتا ہے کہ انسان کی نفسیاتی ضرورت ہے خدا۔ وہ تحفظ چاہتا ہے اور خدا کا تصور اُس سے پیدا ہوا ہے۔ ہیگل نے بھی خدا کا تصور مطلق میں اقرار کیا۔

مذہب نے خدا کا جو تصور دیا وہ سب سے زیادہ طاقت ور ہے۔ ایک ایسا خدا جو تمام کائنات کا خالق ہے۔ اس نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں تو اس نے کائنات پیدا کی۔ اللہ کو مذہب نے بدیع السموات والارض کہا۔ بدیع اس ذات کو کہتے ہیں جو عدم سے کسی چیز کو وجود میں لائے اس میں یہ تصور شامل ہے کہ یہ کائنات ایک وقت پر نہیں تھی مگر خدا اپنی مشیت اور اپنے ارادے سے اسے وجود میں لایا۔ خدا نے کن کہا اور وہ فیکون ہو گئی یعنی وجود میں آ گئی۔ کن اور فیکون کے درمیان کتنے مراحل ہیں اور کیا کیا صورتیں اور نوعیتیں وقوع پذیر ہوئی ہیں وہ وہی عالم الغیب جانتا ہے۔ اس نے ہمیں ان کا ادراک اور ابلاغ نہیں دیا۔ ہمارے جتنے بھی اندازے ہیں وہ ظن و تخمین کے سوا کچھ نہیں۔ ابداع کو صدور کہا، عیون کے ذریعے یا عقول کے ذریعے تخلیق کائنات۔ فلسفہ اور سائنس کی کاوشیں احسن ہیں۔ فروغ علم و شعور کا باعث ہیں مگر قطعی نہیں ہیں کوئی دو سو سال پہلے ایٹم کے تقسیم ہونے کا تصور تک نہ تھا۔ ایٹم کے پھاڑے جانے انرجی یا توانائی میں تبدیل ہو جانے اور نوری لہروں کی دریافت ابھی کل کی بات ہے۔ مذہب نے خدا کو رب العلمین، خالق کائنات، اصل الاصول بدیع السموات والارض قرار دیا ہے۔ انسان کی تخلیق کے احوال بھی بیان کئے ہیں اپنے ہمہ مقتدر، جبار و قہار ہونے کا بھی تصور دیا ہے اپنی ذات اور صفات کو بھی عیاں کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ میں کائنات کو بے مقصد محض کھیل تماشے کے لئے پیدا نہیں کیا۔ خدا کی قرآن میں جو ننانوے صفات آتی ہیں، وہ بھی قطعی اور حتمی نہیں ہیں۔ اس کی صفات کی تعداد بھی وہی جانتا ہے۔ یہ کائنات اور خدا کی ذات امکانات کی جادوگری ہے۔ جو خدا کی صفت امکان سے وقوع میں آ جاتی ہے۔ وہ وقوع ہے۔ وہ وجود پاتی ہے۔ معلوم نہیں ابھی کتنے امکانات وقوع میں ملبوس ہونے والے ہیں۔ پروفیسر وائیٹ ہیڈ اور ہیل نے کائنات کو وقوع، واقعات (Events) کا ہی ایک تسلسل قرار دیا ہے۔ جیسے ہم اپنی سہولت اور ضرورت کے تحت ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم کرتے ہیں۔ خدا کے ہاں یہ واقعات کا سلسلہ رواں دواں ہے۔

خدا کو کسی نے نہیں دیکھا، حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت کے مطابق جو یہ کہتا ہے کہ کسی نے خدا کو دیکھا ہے وہ جھوٹ کہتا ہے۔ خود خدا اور حضورؐ کے درمیان بھی شبِ مراج دو کمانوں کا فاصلہ تھا۔ یہ کمان کتنی بڑی اور کتنی وسیع ہے خدا ہی جانتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ کو بھی خدا نے یہی کہا کہ تو مجھے نہیں دیکھ سکتا۔ قیامت کے دن نیکو کاروں کو دیدار باری تعالیٰ ہوگا۔ اس کی نوعیت کیا ہوگی۔ خدا ہی بہتر جانتا ہے۔

فلاسفہ نے ارسطو کے تتبع میں خدا کو بے حرکت بنا دیا تھا۔ جیسے وہ کائنات کو پیدا کر کے اور حرکت دے کر ساکت ہو گیا ہے۔ مگر اشاعرہ نے مسلم فلسفے اور یونانی فلسفے کی تطبیق کرتے ہوئے بلکہ ان سے بھی پہلے معتزلہ اور الکندی نے کہا کہ خدا زندہ وحی و قیوم ذات ہے۔ کائنات خدا نے تخلیق کی ہے اور وہ اپنی قدرت کاملہ سے اور اپنی صفات کے ذریعے کائنات میں متحرک ہے۔ اشاعرہ نے جوہر (ایٹم) کے یونانی تصور کو بھی بدل دیا اور کہا کہ خدا کی صفت ابداع سے جوہر وجود میں آتے ہیں۔ خدا انہیں وجود دیتا ہے۔ وہ پیدا ہوئے اور ناپید ہوتے رہتے ہیں۔

اور انہی سے اشیاء وجود میں آتی اور مٹی رہتی ہیں اور تخلیق یا دوسرے لفظ میں موت و حیات کا سلسلہ جاری ہے۔ سب کچھ خدا کی مشیت اور ارادے سے ہو رہا ہے۔ اپنے تیسرے خطبے میں اقبال نے بھی سورہ اخلاص کے حوالے سے خدا کا یہی تصور آگے بڑھایا ہے کہ خدا ایک ہے، وہ صمد ہے یعنی ہمیشہ رہنے والی ذات ہے۔ اسے کسی نے جنا نہیں اور نہ کوئی اس سے جنا گیا ہے وہ ان سب سے پاک ہے اور اس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں۔ کائنات اس کی مرضی، ارادے اور مشیت میں جکڑی ہوئی ہے، کسی کو پر مارنے کی جرأت نہیں۔ کائنات میں صرف انسان ایک ایسی مخلوق ہے جس میں خدا نے اپنی روح پھونکی اور اپنی صفات پر اسے پیدا کیا ہے اور اسے خدا نے جبر کے ساتھ ساتھ اختیار بھی دیا ہے۔ مگر اس کا اختیار بھی خدا کا عطیہ ہے اور انسان کو فطرت سلیم پر خدا کیا گیا ہے اور خدا نے اپنے رسولوں اور پیغمبروں کے ذریعے اس کے اختیار کے دائرے اور حدود بھی متعین کر دیئے ہیں۔ آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور آخری ہدایت قرآن ہے۔ دنیا میں جو کچھ وہ کرے گا اس کا حساب لیا جائے گا۔ انسان مادر پدر آزاد نہیں۔ یہ آزادی محدود ہی نہیں مشروط بھی ہے۔ قیامت کے دن اس کے اعمال کے حوالے سے حساب و کتاب ہوگا۔ نیکی پر جزا اور بدی پر سزا دی جائے گی۔ یہی خدا کا تصور ہے جو اس کتاب میں مختلف حوالوں اور طریقوں سے فلاسفہ نے بیان کیا ہے۔ اگر ان مقالات کے مطالعے سے خدا کے بارے میں آپ کے تصورات بہتر طریقے سے واضح اور مرتب ہو سکیں تو میں سمجھوں گا اس کتاب کا مقصد پورا ہو گیا ہے اور اگر ایسا نہ بھی ہو تو مختلف علما اور فلاسفہ کی تحریریں آپ کو سوچنے پر ضرور مجبور کر دیں گی۔ اس کاوش سے میرا یہی مطلب ہے کہ آپ کو یہ تحریریں سوچنے پر ضرور مجبور کر دیں۔ میرا یہی مقصد ہے کہ آپ کے اندر چھپی ہوئی خوابیدہ تخلیقی صلاحیتوں کو بیدار کروں اور آپ کا خدا سے رشتہ جو وہی ہے وہ شعوری ہو جائے۔ فرانس کے ممتاز فلسفی اینی ڈیکارٹ نے بھی تو اس پر زور دیا تھا کہ خدا کا تصور ہمارے اندر وہی طور پر موجود ہے۔

فلسفیانہ مباحث پر مبنی کتب کی اشاعت کا سلسلہ جاری ہے۔ ”فلسفہ کیا ہے؟“ کے بعد ”زمان و مکاں“ اور حال ہی میں چھپنے والی کتاب ”جبر و قدر“ کے بعد ”خیر و شر“ آرہی ہے۔ اس سلسلے میں وحدت الوجود پر مقالات، عقل و عشق پر مقالات شائع ہوں گے۔ اس کے ساتھ ”فلسفہ عمرانیات“، اقبال پر میرے انگریزی مقالات اور میرے فلسفیانہ مقالات بھی یکے بعد دیگرے منصہ شہود پر آتے چلے جائیں گے۔

فلسفے کے مباحث پر کتب کا ایک خواب تھا جو جناب نیاز احمد صاحب تسلسل کے ساتھ پورا کر رہے ہیں، میں ان کا شکر گزار ہوں۔ سنگ میل پہلی کیٹشنز، لاہور کی ان کاوشوں سے ہم خرد افروزی کی اس ملک میں آب یاری کر سکیں تو اس سے زیادہ بامعنی کیا بات ہوگی۔ ہم خدا کے صحیح تصور سے اپنی اصل سے جڑ سکیں گے اور وہ حقوق و فرائض ادا کر سکیں گے جو خدا نے ہمیں سونپے ہیں۔ خدا سے محبت اور اخلاص پیدا کرنا ان مقالات کا بنیادی وظیفہ ہے۔ اس سے ہماری دنیا اور دین دونوں سنوڑیں گے اور ایک ایسی بیداری پیدا ہوگی جس کا براہ راست رشتہ قرآن

اور نبی پاکؐ کی اطاعت سے ہے۔ خدا کی محبت اور نبی پاکؐ کی اطاعت ہی فلاح اور روشن ضمیری ہے۔ اس سے سوا جو کچھ بھی ہے وہ باطل ہے۔ مکر اور فریب ہے۔ قارئین ان مباحث کو غور سے دیکھیں، جہاں کوئی الجھن ہو اور ان کے ذہن میں سوالات پیدا ہوں تو ضرور مجھ سے رابطہ فرمائیں۔ اگر ان مقالات کا مطالعہ آپ کے اندر سوالات جنم دے اور آپ سوچنے لگیں تو سمجھئے کہ آپ فلسفی ہیں اور فلسفے کا تو وظیفہ ہی سوال اٹھانا ہے۔

ڈاکٹر وحید عشرت

یکم فروری 2007ء

نامور فلاسفہ کا تصور الہ

ظفر اقبال خان

فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں نظریہ توحید ایک حقیقت مسلمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے نظریہ توحید کی تشکیل جدید ضروری ہے۔ اسلام میں نظریہ توحید اس لیے مشکل ہے کہ قرآن نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو وحدت کے انداز میں پیش کیا ہے۔ اسلام کے علاوہ دنیا میں اللہ کے بارے میں جتنے بھی تصورات پائے جاتے ہیں۔ ان میں تعدد اور تکثر کی کوئی نہ کوئی تعبیر ضرور پائی جاتی ہے۔ اس لیے قرآن ایسے عقائد کے حاملین کو مشرکین اور ملحدین کے عنوان سے تلقیب کرتا ہے۔ دنیا میں جتنے مذاہب پائے جاتے ہیں وہ یہ بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ ساری کائنات حادث ہے۔ اس کا حدوث کسی محدث کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے انہیں لازماً اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اس کا محدث صرف اللہ تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی صحیح تعبیر پیش نہیں کر سکتے۔ کائنات چونکہ حدوث کی وجہ سے محسوسات کا عالم کہلاتی ہے اور اس کا محدث جسے اللہ کہتے ہیں، قرآن کے مطابق وہ ایک ماورائی ہستی ہے جو ادراک اور محسوسات کی ہر کیفیت سے منزہ ہے۔ ایسی قدیم ہستی کا اس محسوس کائنات کے ساتھ جو تخلیق اور نظم کا ربط پایا جاتا ہے، اس ربط کی نوعیت کیا ہے؟

ربط بین الحادث والقدیم کی اس نوعیت پر سب سے پہلے فلاسفہ یونان نے بحث کی ہے۔ وہ تفہیم کی تنکنائیوں پر بڑے تدبر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اتنی وسیع کائنات کی علت تو ایک ہے لیکن یہ ایک علت کائنات کے ہزاروں علل پر بیک وقت اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ ایک علت صرف ایک ہی معلول پر تصرف کر سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے ربط بین لا حادث والقدیم کی یہ تعبیر بیان کی ہے:

لا یصدر عن الواحد الا الواحد

ایک علت سے پہلے ایک ہی معلول صادر ہو سکتا ہے اور باقی معلول کے لیے انہوں نے عقول عشرہ کا قاعدہ مقرر کر کے تخلیق کی تفہیم کو عقلاً سہل کر دیا ہے۔

لیکن قرآن کریم ربط بین الحادث والقدیم کی جو تعبیر بیان کرتا ہے وہ فلاسفہ یونان کی اس تعبیر کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ کائنات کی تخلیق کے لیے جب اللہ کو علت اولیٰ بنایا جائے تو اس علت کو اپنے معلول کے اظہار کے لیے مجبور مانا جائے گا۔ جس سے اس کا اختیار بالمشیت کا تصور ختم ہو جائے گا۔ ابن عربی نے اللہ کے علم الہی کی تحدید کر کے اللہ تعالیٰ کو مجبور، کمزور اور مسلوب الاختیار تسلیم کیا ہے۔ اہل نیچر نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے کمزور اور مجبور مانا ہے۔ اس طرح اختیار بالا کراہ کا نظریہ قبول کرنا پڑے گا۔

دوسرا اس قدیم علت کے ساتھ جس معلول کو بھی تسلیم کیا جائے گا، علت کے قدم کے ساتھ اس کے معلول کو بھی قدیم ماننا پڑے گا۔ ایسے نظریات قرآنی توحید کے سراسر خلاف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی الوہی توحید کے خلاف دنیا میں جتنے نظریات پائے جاتے ہیں، ان کی بنیادی غلطی کا سبب یہ ہے کہ قرآن میں جس طرح ربط بین الحادث والقدیم کی تعبیر بیان کی گئی ہے، باطل ادیان اس کا صحیح ادراک نہیں کر سکتے۔ قرآن میں تخلیق کائنات کی علت یہ بیان کی گئی ہے:

خلق سبع سموت و من الارض مثلھن ط یتنزل الامر بینھن
لتعلمو ان اللہ علی کل شیء قدير ۱۰ وان اللہ قد احاط بكل
شیء علما ۱۱ (الطلاق: ۱۲)

ترجمہ: اس ساری کائنات کی تخلیق کی بنیادی علت اور اس کا واحد مقصد یہ ہے کہ اس تخلیق کے ذریعے تم معلوم کر سکو کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور اپنے وسیع علم میں اتنے کمال کے حامل ہیں کہ اس نے اپنی قلم مشیت کی ایک معمولی حکمت سے اتنی وسیع کائنات کو پیدا کر کے تمہارے سامنے موجود کر دیا ہے۔ یعنی جب تک تم اللہ کی صفت قدرت اور صفت علم کا صحیح ادراک نہ کرو گے تمہیں یہ بات بالکل معلوم نہیں ہو سکی کہ اللہ کا اس حادث کائنات کے ساتھ تخلیق اور نظم کا کیا ربط ہے۔ اس ربط کی صحیح نوعیت کیا ہے؟ صفت قدرت میں اس کی قوت ارادہ کا کمال بیان کیا گیا ہے۔

لتعلمو ان اللہ علی کل شیء قدير ۱۰ او ان اللہ قد احاط بكل
شیء علما ۱۱ (الطلاق: ۱۲)

اس آیت میں اس کے کمال علم کا بیان کیا گیا ہے۔ قدرت کی صفت سے تخلیق کائنات کی تشریح کی گئی ہے اور صفت علم کے کمال سے کائنات کے حسن نظم اور تنسيق کے جمال کو بیان کیا گیا ہے۔ قرآن میں صفت قدرت اور صفت علم کے تصرف کو کائنات کی بعض جزئی مخلوق پر ایسے حقائق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس کے تدبر سے

کائنات کے بڑے بڑے کلیات کی تشریح بھی ہو جاتی ہے۔ جزئیات اور کلیات کی ایسی تشریح کے بعد پھر ساری کائنات کی حکمت تخلیق کی تعبیر سامنے آ جاتی ہے۔

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ اور ہر دور میں دہریت کا ایک گروہ موجود رہا ہے جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔

اللہ کے وجود کے اثبات پر قدیم فلاسفہ اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو شے حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ جو شے تغیر پذیر ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتی، لہذا عالم حادث ہے۔

جو فلاسفہ اور حکماء اسلام اللہ تعالیٰ کی ذات کو علت اولیٰ یا عقل اول کی ”علت تامہ“ کہتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور مضطرب مانتے ہیں۔ چونکہ ”علت تامہ“ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ زمانہ اور ساری کائنات کو بھی قدیم مانتے ہیں۔

جن فلاسفہ اور حکماء اسلام کا نظریہ ہے کہ کائنات کے موجودہ قوانین اتنے اٹل ہیں کہ اللہ تعالیٰ بھی چاہے تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں اللہ کو مجبور اور مضطرب بھی مان لیا جائے تو اس کی عظمت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے۔ قرآن میں تخلیق اور فلسفہ زمان و مکاں کی جس طرح تشریح کی گئی ہے وہ لوگ اسے اچھی طرح نہیں سمجھ سکے۔ اس لیے وہ تصور الہ اور قیامت کے نظریہ میں اتنے خام نظر آتے ہیں کہ ان سے تو دور جاہلیت کے مشرکین بھی اچھے معلوم ہوتے ہیں۔

اللہ کے بارے میں ان کا یہ کہنا کہ وہ قوانین فطریہ کے مقابلہ میں مجبور اور مضطرب نظر آتا ہے۔ یہ بات ثابت نہیں کر رہی کہ اللہ تعالیٰ اب اپنی آزاد مشیت سے معطل ہو چکا ہے۔

فلاسفہ کی اقسام

Epicurians.

(الف) ابيقوری فلاسفہ

اس مکتبہ فکر کے فلاسفہ ایک اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتے بلکہ ان کے نزدیک ان کی زیادہ تعداد ہے۔ وہ تجسیم الہ کے قائل ہیں۔ اس لیے وہ انہیں انسانوں کی صورت و شکل کے تحت تسلیم کرتے ہیں۔ ان خداؤں نے نہ دنیا بنائی ہے اور نہ دنیا کے کاموں میں دخل اندازی کی۔ اس لیے یہ فلاسفہ ایک الہ کی ذات پر ایمان نہیں رکھتے۔

Stoics.

(ب) رواقی فلاسفہ

اس فلسفہ کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل ہیں۔ لیکن یہ کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں شامل

کر کے ایک قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر چیز میں اللہ ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے بارے میں رواقیوں کا فلسفہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے۔

یہ دونوں مکاتب فکر علت و معلول اور وحدۃ الوجود کے تحت اللہ کو مجبور اور محتاج قرار دیتے ہیں۔ ریسرچر آئندہ اوراق میں فلاسفہ کے ایسے باطل نظریات کی تردید کر کے قرآن کے فلسفہ الہیات کو ایک مقالے کی صورت میں پیش کر رہا ہے۔ تخلیق کائنات کے بارے میں افکار عالم میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ وہ اس کائنات کے حدوث پر تو عقلاً متفق ہیں، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”علت اولیٰ“ کیا ہے۔ یہ فلاسفہ یونان کے نزدیک ”عقل اول“ یہودی فلاسفر فیلو کے ہاں ”لوگوس“ (Logos)، مسیحی فلسفے میں ”کلمۃ اللہ“ جبکہ ابن عربی اسے ”حقیقت محمدیہ“ کہتا ہے۔^۱

قاضی قیصر الاسلام فلاسفہ کے عقیدہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

اللہ تمام کائنات اور بشمول محدود اذہان کے، سب کی اولین علت ہے، اس نے کائنات کو کچھ یقینی اور لازمی توانائیوں سے سرفراز کر دیا ہے۔ جن توانائیوں کے زیر اثر کائناتی عمل اپنے معمول کے مطابق انجام پاتا رہتا ہے۔ فاریٹو کا کہنا ہے کہ یہ کائنات بہت سی ثانوی علل کی ایک بڑی مشین ہے جو اس کائنات کو بالذات متحرک یا خود کار بنائے رکھتی ہے، جیسے خود اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ہے، مگر اس نے اس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور علیحدہ کر لیا ہے، اس نے کائنات کو ایک مخصوص لمحہ زمان میں مقدم مادے سے پیدا کیا اور اسے کچھ یقینی قوتوں سے سرفراز کر دیا اور اب روز آفرینش سے یہی کائناتی عمل اپنے مخصوص قوانین کے تحت اپنے وظائف کی ادائیگی میں مصروف ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کائنات کے اس حسب معمول عمل تفاعل میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔^۲

اللہ نے کائنات کو خلق کرنے کے بعد کائنات سے خود کو کنارہ کش کر لیا ہے۔ بالکل اسی گھڑی سازی کی طرح جو گھڑی کو بناتا ہے، اور اس کی تکمیل کے بعد اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بالکل اس طرح اللہ بھی کائنات سے بالکل علیحدہ اس کے روزمرہ کے معمولات سے جدا ایک مسحور کن ابدیت اور مثالی فراغت و سکون کے عالم میں اپنا وجود رکھتا ہے۔^۳

فلاسفہ نے اللہ کو ارادہ و مشیت میں مجبور و مضطر اور مادہ کا محتاج قرار دیا ہے۔ ابن عربی نے اعیان ثابتہ کے تحت اللہ کو علم الہی میں مجبور قرار دیا ہے۔ بعض نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے اللہ کے قادر ہونے کا انکار کیا ہے۔ کچھ فلاسفہ نے علت و معلول کے قانون کے تحت مادہ کو کائنات کی ”علت اول“ قرار دیا ہے۔ آئمہ متکلمین نے ایک ماورائی ہستی کو علت اولیٰ تسلیم کیا ہے۔ اس طرح دونوں علت اولیٰ کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ فلاسفہ مادہ کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں اور متکلمین ایک ماورائی ہستی کو علت اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو علت

اولیٰ تسلیم کرنے سے اللہ تعالیٰ کو ارادہ و مشیت میں قوانین کا پابند تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جبکہ قرآن کریم نے اللہ تعالیٰ کو ”علت اولیٰ“ تسلیم نہیں کیا بلکہ اللہ کو اس کائنات کا خالق قرار دیا ہے، جو کائنات سے باہر ہے۔ کائنات کو عدم سے پیدا کیا ہے۔ وہ کائنات کے اندر شامل نہیں ہے اور نہ ہی کائنات اللہ کی مختلف شکلیں ہیں۔

امام ابن جوزی فلاسفہ کے نظریہ اللہ تعالیٰ کی مجبوری کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان میں سے بعض وہ ہیں جو دہریہ فرقہ کے ہم مشرب ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کا کوئی صانع نہیں، فلاسفہ کا یہ مقولہ نوبختی وغیرہ نے ان کی کتابوں سے نقل کیا۔ یہی ابن بشر نہاوندی نے ذکر کیا کہ ارسطو طالیس اور اس کے اصحاب کا خیال ہے کہ زمین ایک ستارہ ہے جو کہ آسمان کے جوف میں ہے اور ہر ایک ستارے میں اس زمین کی طرح کے علم ہیں اور درخت اور نہریں ہیں، جیسے کہ زمین میں ہیں اور یہ فرقہ صانع کو نہیں مانتا۔⁴

اور ان میں سے اکثر وہ ہیں جو عالم کے لیے علت قدیمہ ثابت کرتے ہیں اور پھر عالم کو قدیم کہتے ہیں اور قائل ہیں کہ عالم ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود اور اس کا معلول رہا۔ اس کے وجود سے پیچھے نہیں ہٹا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسا رہا جیسے کہ معلول علت کے ساتھ رہتا ہے اور نور شمس کے ساتھ لازم ہے، اور یہ لزوم بالزمان نہیں بلکہ بالذات اور بالرتبہ ہے۔⁵ اس گروہ کے جواب میں کہا جاتا ہے۔ تم قدیم ارادہ کی جہت سے عالم کے حادث ہونے کا انکار کیوں کرتے ہو، کیونکہ ارادہ قدیمہ اس عالم کے وقت بھی موجود ہونے کو چاہتا تھا جس وقت یہ عالم پایا گیا۔ پھر وہ کہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ وجود باری اور وجود مخلوقات میں ایک زمانہ ہو تو ہم جواب دیں گے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور زمانہ سے پہلے کوئی زمانہ نہیں۔ پھر اس قوم سے کہا جاتا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ آیا اللہ میں یہ قدرت ہے کہ آسمان کے دل کو موجودہ بلندی سے ایک آدھ ہاتھ کم یا زیادہ کر دے۔ اگر وہ کہیں کہ یہ بات ممکن نہیں تو یہ

(i) ایک تو اللہ کو عاجز بنانا ہے۔

(ii) دوسرا جس شے کا بڑھنا گھٹنا ممکن نہ ہو اس کا اپنی اصلی حالت پر موجود رہنا واجب ہے اور شے واجب علت سے مستغنی ہے۔

(iii) ان لوگوں نے یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے تو دراصل اپنا مذہب چھپایا ہے۔ عالم کا مصنوع ہونا ان کے خیال میں جائز ہے۔ حقیقت میں نہیں کیونکہ فاعل اپنے فعل میں ارادہ کرنے والا ہوتا ہے اور ان کے نزدیک عالم کا ظہور اللہ کے فعل سے نہیں ہے۔

(iv) اللہ کے اثبات پر قدیم فلاسفر اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو چیز حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور یہی علت اللہ ہے اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر یہ استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ ازلی

ابدی نہیں ہو سکتی بلکہ حادث وفانی ہے۔

(v) ان میں سے بعض گروہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عالم ہمیشہ رہے گا۔ جس طرح اس کی ابتدا نہیں اسی طرح انتہا بھی نہیں ہے، کیونکہ عالم علت قدیمہ کا معلول ہے اور معلول کے ساتھ پایا ہے اور جب عالم ممکن الوجود ہوا تو نہ قدیم ہوگا اور نہ معلول ہوگا۔

(vi) جالینوس نے کہا فرض کرو اگر آفتاب قابل العدم ہوتا تو اس قدر مدت دراز میں اس پر پڑمردگی ظاہر ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جاتا کہ بہت سی اشیاء میں پڑمردگی نہیں آتی بلکہ یکا یک فاسد ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں تم نے کیوں کر جان لیا کہ آفتاب میں پڑمردگی اور کمی نہیں آئی کیونکہ آفتاب فلاسفہ کے نزدیک زمین سے ایک سو ستر حصے یا اس سے کم و بیش بڑا ہے۔ پھر اگر اس میں سے پہاڑوں کے برابر بھی کمی ہو جائے تو وہ محسوس نہ ہوگی۔ پھر ہم جانتے ہیں کہ یا قوت اور سونا فاسد ہو جاتے ہیں، حالانکہ برسوں تک باقی رہتے ہیں اور ان کا نقصان محسوس نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہوا کہ ایجاد اور اعدام اسی قدر کے ارادہ سے ہے جو اپنی ذات میں تغیر سے پاک ہے اور اس کی کوئی صفت حادث نہیں فقط اس کا فعل متغیر ہوتا ہے جو ارادہ قدیمہ سے متعلق ہے۔⁶

ابو محمد نو بختی نے ”کتاب الآراء والذات“ میں نقل کیا ہے کہ سقراط کا خیال ہے کہ اشیاء کے اصول

تین ہیں:

(۱) علت فاعلی

(۲) علت عنصری

(۳) علت صوری

وہ کہتا ہے کہ اللہ عز وجل تو عقل ہے اور عنصر کون و فساد کا موضوع اول ہے اور صورت جسم نہیں بلکہ جوہر ہے۔ اسی گروہ میں سے دوسرے کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ علت فاعلی اور عنصر منفعل ہے۔ تیسرا کہتا ہے کہ عقل نے اشیاء کو اسی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ چوتھے کا مقولہ ہے کہ عقل نے ترتیب نہیں دی بلکہ طبیعت کا فعل ہے۔ یحییٰ بن بشر نہاوندی نے نقل کیا کہ فلاسفہ میں سے ایک قوم کا قول ہے کہ جب ہم نے عالم کو مجتمع اور متفرق اور متحرک اور ساکن دیکھا تو جان لیا کہ وہ حادث ہے اور حادث کے لئے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے۔ پھر ہم نے دیکھا کہ آدمی پانی میں جا گرتا ہے اور اچھی طرح تیرنا نہیں جانتا، لہذا اس صانع و مدبر سے فریاد کرتا ہے مگر وہ اس کی فریادری نہیں کرتا۔ اسی طرح کوئی آگ میں گرتا ہے تو ہم نے معلوم کر لیا کہ صانع معدوم ہے۔

یچی کے نزدیک عدم صانع کے لئے مختلف گروہ:

(۱) ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب صانع نے عالم کو کامل اور تمام کر دیا تو اس کو اچھا معلوم ہوا۔ اس لیے وہ ڈرا کہ کہیں اس میں زیادتی یا کمی نہ آجائے۔ جس سے وہ فاسد ہو جائے۔ اس خوف سے اس نے آپ کو ہلاک کر ڈالا اور عالم اس سے خالی ہو گیا اور تمام احکام جو حیوانات اور عالم کے مطبوعات میں جاری ہیں حسب اتفاق باقی رہ گئے۔

(۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ باری تعالیٰ کی ذات میں ایک شور و غوغا ظاہر ہوا۔ اس لیے اس کی قوت منجذب ہوتی رہی اور نور گھٹتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ نور اور قوت اس شور و فریاد میں آ گئے۔ اسی شور کو عالم کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا نور بگڑ گیا اور اس میں سے ایک محدود حصہ رہ گیا اور ان لوگوں کا گمان ہے کہ عالم میں سے نور جذب ہو کر اسی کی طرف جائے گا پھر وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے گا اور چونکہ وہ اپنی مخلوقات کی کارپردازی سے کمزور تھا اس لیے ان کا کاروبار مہمل چھوڑ دیا، اس لیے جو ر و ظلم شائع ہو گیا۔

(۳) تیسرا گروہ گمان کرتا ہے کہ یوں نہیں بلکہ باری تعالیٰ نے جب عالم کو استوار کیا تو اس کے اجزاء عالم میں متفرق ہو گئے اور عالم میں جو قوت ہے وہ جو ہر لا ہوتی ہے۔

(۴) اکثر فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کچھ علم نہیں فقط اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مخلوق کو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے خالق کا بھی علم ہے تو کیا انہوں نے مخلوق کا رتبہ خالق سے بڑھا دیا؟^۴ یا دوسرے لفظوں میں خالق کا رتبہ مخلوق سے گھٹا دیا۔ اس عقیدہ میں شیخ بوعلی سینا ان کے خلاف ہے۔ وہ کہتا ہے: یہ بات نہیں بلکہ اللہ کو اپنے نفس کا علم ہے اور اشیاء کلیہ کا بھی علم ہے۔ لیکن جزئیات کا علم نہیں۔ اس مذہب کو معتزلہ نے بھی ان لوگوں سے لیا ہے گویا انہوں نے معلومات زیادہ بہم پہنچائیں۔ الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس جماعت میں داخل کیا جو ذات باری تعالیٰ سے جہل اور نقص کو دور کرتی ہے اور ہم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ایمان لائے:

الایعلم من خلق

ترجمہ: یعنی کیا اللہ تعالیٰ کو مخلوق کا علم نہیں؟

و یعلم ما فی البر والبحر (الانعام: ۵۹)

کوئی پتہ درخت سے نہیں گرتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم

اور اس کی قدرت خود اس کی ذات ہی ہے۔ یہ عقیدہ اس لیے رکھتا کہ دو قدیم ثابت نہ کرنا پڑیں۔ جواب اس قوم کا یہ ہے کہ قدیم فقط ایک ذات ہے جو صفات کمالیہ سے موصوف ہے۔

ارسطو کا تصور الہ

ارسطو جیرا (Stagira) میں پیدا ہوا۔ یہ افلاطون کا شاگرد تھا۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جو خالق کائنات ہے۔ وہ خالق بالاختیار نہیں بلکہ خالق بالاجبار ہے۔ یہ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی تحدید کر کے علت تامہ کے تحت اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار قرار دیتے ہیں۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے لیے علل اربعہ کے اصول وضع کیے ہیں۔ ان چار علتوں کے بغیر کوئی شے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے اللہ تعالیٰ علت مادیہ کا محتاج ثابت ہوتا ہے۔ اور ارسطو علت تامہ کو علت فاعلیہ قرار دیتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا نام علت تامہ بنے گا اور اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہوگا۔ علل اربعہ یہ ہیں: فاعلیہ، مادیہ، صوریہ اور غائیہ۔ انہیں ایک مثال سے واضح کیا گیا ہے۔

(۱) علت فاعلیہ: علت فاعلیہ میں فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے۔ ارسطو اپنی اصطلاح میں علت فاعلیہ کو علت تامہ کا نام دیتا ہے۔ مثلاً میز بنانے کے لیے پہلی ضرورت ہے کہ بڑھئی موجود ہو۔

(۲) علت مادیہ: میز بنانے کے لیے ضروری ہے علت مادیہ (لکڑی) موجود ہو۔

(۳) علت صوریہ: مقصود میز ہے تو اس کی شکل و صورت بتانا پڑے گی کہ اتنے فٹ لمبی چوڑی ہو، ورنہ ایک ٹانگ اوپر تین نیچے بھی لگائی جاسکتی ہیں۔ اس لیے صحیح نقشہ پہلے سے موجود ہونا ضروری ہے۔

(۴) علت غائیہ: میز بنانے کا مقصد کیا ہے؟ کیا میز پڑھائی کے لیے ہے یا روٹی کھانے کے لیے ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ جب تک یہ چاروں علل موجود نہ ہوں، دنیا میں کوئی شے وجود میں نہیں آسکتی۔ لہذا اس اصول سے اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہوگا۔ اب ارسطو اسی مثال کو تخلیق کائنات پر منطبق کرتا ہے۔ اس کائنات کی علت فاعلیہ اللہ کی ہستی ہے یعنی ایک بنانے والی ہستی موجود ہو اور دوسرے مادہ موجود ہو۔ یہ ناممکن ہے کہ علت فاعلیہ یعنی بڑھئی دور اکبری کا ہو اور میز پاکستانی ہو۔ یہ ضروری ہے کہ وہ سامنے موجود ہو۔ اللہ تعالیٰ علت تامہ ہے۔ جس وقت چاہا کائنات کو ظاہر کر دیا۔ اس کے پیچھے کوئی فاصلہ نہ تھا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے۔ اسی طرح کائنات بھی قدیم بن جائے گی۔ قائلین قدم کائنات ارسطو سے متاثر ہیں۔ قرآن نے ثابت کیا ہے کہ کائنات حادث اور فانی ہے۔ قدیم نہیں ہے ورنہ تعدد قدم لازم آئے گا۔ پھر ان میں سے اللہ کون بنے گا؟

امام ابن تیمیہ ارسطو کے اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و(العلۃ الاولیٰ) لان الفلک عندہو متحرک للتشبیہ او

متحرک للتشبیہ بالعقل محاجہ الفلک عندہم الی العلة الاولیٰ

من جهة انه متشبه بها کما یتشبهہ الموتم بالامام والتلمیذ

بالاستاذ و قد یقول انه یحرک کما یحرک المعشوق عاشقہ

لیس عندهم ان ابدع شیاء ولا نعل شیاء ولا کانوا یسمونه
واجب الوجود و لا یقسمون الوجود الی واجب و ممکن
یجعلون الممكن هو موجوداً قديماً از لیا کالفلک عندهم⁷

وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ارسطو کے نظریات کا اجمالی تعارف

(۱) باری تعالیٰ مجرد تصور ہے۔

(۲) وہ مستقل قائم بالذات، برحق اور قدیم ہے۔

(۳) ساری کائنات اس کا مظہر ہے۔

(۴) ذات باری نے دنیا کو پیدا کیا، اسے حرکت دی، اسی بنا پر وہ اس پوری کائنات اور اس کی حرکت کی بنیادی علت ہے۔

ارسطو کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک مکمل اور جامع تصور ہے۔ یہ کائنات جو خالق کی مظہر ہے، نامکمل اور ناقص ہے۔ اس کی محبت کے جوش میں ارتقاء اور ترقی کی منازل طے کر رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ علت العلل ہے یا بنیادی علت ہے۔ اس سے کائنات میں حرکت و نمو پیدا ہوئی ہے۔ ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ کائنات کے رنگارنگ مظاہر اور اس کی حرکت کے پیچھے ایک ایسا تصور کارفرما ہے جو قدیم قائم بالذات برحق اور سراپائیکی ہے۔ یہی ارسطو کے نزدیک اللہ کا صحیح تصور ہے۔⁸

کائنات کے متعلق ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ یہ چار علتوں سے ظہور میں آئی ہے۔ ان میں سے ایک علت کے کم کرنے سے کوئی شے نہیں بن سکتی۔ ارسطو قدم کائنات کا قائل تھا۔

کائنات کے تعلق سے اس کا خیال تھا کہ وہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی۔ اس کا کوئی خالق نہیں۔ اس نے روح کی افضلیت پر کافی زور دیا۔ کہتے ہیں کہ وہ مختلف علوم میں مہارت رکھتا تھا۔ یہ فلسفی تمام قوتوں اور دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے۔ مادے کو ازلی سمجھتے تھے اور روح کو زیادہ اہمیت دے کر اس کو اللہ کے برابر کا درجہ دیتے تھے۔ چنانچہ اس کے پاس مادہ، روح اور اللہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ وجود تھے جن کا تعلق ایک دوسرے سے نہیں تھا۔⁹

یہ بات تعجب خیز ہوگی، کیونکہ وہ صراحت کے ساتھ اللہ کو سلسلہ کائنات سے علیحدہ تسلیم کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلاسفہ الہیات میں بعض غبی ہوتے ہیں اور بعض اوقات ارسطو میں تو یہ غباوت اور زیادہ نمایاں ہے۔ اسے خبر نہیں ہو سکی کہ اس کے فلسفہ میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ ایک طرف وہ مندرجہ بالا تصریح کرتا ہے۔ دوسری طرف اپنے فرضی اللہ کو حادث کی طرح کائنات کے بعض لگے بندھے قوانین کا پابند اور فاعل بالاضطرار نیز کائنات

کے ساتھ اتصال پر مجبور ثابت کرتا ہے۔ اس حالت میں خالق و مخلوق کے درمیان جدائی کا کیا سوال باقی رہ جاتا؟

ابن رشد کا تصور الہ

ارسطو نے اللہ تعالیٰ کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا۔ حکمائے اسلام میں سے ابن رشد کا بھی یہی مذہب ہے۔

بوعلی سینا کا تصور الہ

بوعلی سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن اسلام کے اثر سے اس بات کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم اللہ کا پیدا کیا ہوا نہیں۔ اس لیے اس نے یہ رائے اختیار کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ تعالیٰ مخلوق بھی ہے۔

اعتراض

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ جب عالم اور اللہ دونوں قدیم ازلی ہیں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیونکر کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ علت و معلول میں زمانہ کا تقدم و تاخر ضروری ہے۔ بوعلی سینا نے اس کا جواب دیا کہ علت کے لیے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضروری نہیں مثلاً کنجی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے۔ لیکن کنجی کی حرکت اور قفل کے کھلنے میں ایک لمحہ اور ایک آن کا بھی آگاہ پیچھا نہیں۔¹⁰

تھیلز

تھیلز ایشیائے کوچک میں آئیونیا کے ایک شہر میلٹس میں پیدا ہوا۔ اس کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں نظریہ ارسطو نے اپنی کتاب ”مابعد الطبیعیات“ میں اس طرح پیش کیا ہے ”میلٹس نے تھیلز کو یہ تعلیم دی کہ تمام اشیاء پانی ہیں۔“¹¹

ایک اور مقام پر لکھتا ہے کہ:

”تھیلز نے کائنات کے مختلف پہلوؤں پر بہت سوچ بچار کی ہوگی اور ان کا طویل اور دقیق مشاہدہ کیا ہوگا۔ اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا ان کا بنیادی اصول ”پانی“ ہے کیونکہ اس نے دیکھا تھا کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی زندگی کا دار و مدار ہے۔ مزید برآں پانی غذا اور خوراک کا جزو لا ینفک ہے۔ پانی ہی سے تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں اور اسی میں دوبارہ مدغم ہو جاتی ہیں۔ یہی وحدت الوجود

ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کو مادہ کا نام دے کر اس سے تمام کائنات کا صدور اور ظہور مانتے ہیں جبکہ یہ نظریہ قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اللہ کائنات کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔ مرزا بھی یہی کہتے ہیں کہ جب کائنات کا صدور حقیقت محمدیہ سے ہوا ہے تو آخر کار سمٹ کر اسی میں مدغم ہو جائے گی اس لیے جنت دوزخ کا انکار کرتا ہے۔ صوفیاء کرام کا بھی یہی نظریہ ہے ”داستان حسن جب پھیلی تو لامحدود تھی۔ جب سمٹی تو تیرا نام لے کر رہ گئی۔ یہی چیز تھیلز نے واضح طور پر بتادی ہے کہ اس کا مادہ پانی ہے۔“¹²

انیکسمنڈر (Anaximander)

انیکسمنڈر تھیلز کا ہم وطن اور شاگرد تھا۔

انیکسمنڈر یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کا بنیادی جزو مادی ہے لیکن اس کو پانی کا نام نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک کائنات کی تخلیق غیر متعین، غیر ممیز اور لامحدود مادہ سے ہوئی۔¹³ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

انیکسمنڈر نے ارتقاء کا ایک نظریہ بھی پیش کیا ہے۔ زمین ابتداء میں پانی تھی۔ عمل نیچر سے یہ خشک ہوتی گئی۔ گرم مرطوب آب و ہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے نچلے درجے کی مخلوقات پیدا ہوئیں اور پھر ان سے بتدریج اعلیٰ مخلوقات کا ارتقاء ہوا۔ انسان شروع میں مچھلی تھا۔ کچھ آبی مخلوق سمندروں سے ہجرت کر کے خشکی پر آگئی اور اس نے ماحول سے مطابقت اختیار کر لی۔ انیکسمنڈر اور ڈارون کے نظریہ ارتقاء میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ انیکسمنڈر کو ایشیائے کوچک کی بلند پہاڑیوں پر قدیم مخلوقات کے متجرّد آثار دیکھنے کا بھی اتفاق ہوا تھا چنانچہ اس نے ان کے مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ شروع شروع میں سطح زمین زیر آب تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ پانی خشک ہوتا گیا اور سمندری مخلوقات کے ڈھانچے خشکی پر رہ گئے۔

انکسمینز (Anaxemines)

انکسمینز ایٹلس کے فلسفیوں میں تیسرا اور آخری فلسفی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور مادے کا محتاج قرار دے رہے ہیں۔ دیکھئے انکسمینز کس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کو مادہ قرار دے کر کائنات کے ساتھ مدغم کر رہے ہیں۔ کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں۔ درخت، پتھر، چاند، سورج اور ستارے دراصل ہوا ہی کے مختلف بہروپ ہیں۔ زمین کی یہی فطری اور ذاتی خصوصیت ہوا سے کائنات کی تخلیق اور ارتقاء کا باعث بنتی ہے۔ ہوا انیکسمنڈر کے غیر متعین مادے کی طرح لامحدود، طور برخلا کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

انکسیمنز تھیلز کی طرح یہ مانتا ہے کہ کائنات کی بنیادی حقیقت مادی ہے تاہم اس بنیادی حقیقت یا جوہر کو وہ پانی کی بجائے ہوا کا نام دیتا ہے۔ یہ نظریہ ظاہراً ترقی معکوس معلوم ہوتا ہے۔ انکسیمنڈز نے تھیلز کے نظریہ پانی کی بجائے غیر متعین مادے کو کائنات کی اصل تسلیم کرتے ہوئے بتایا کہ تاریخ فلسفہ کو پہلی ارتقائی حرکت کرنی چاہیے۔ اس نقطہ نظر سے انکسیمنڈز نے تو ارتقائی قدم اٹھایا تھا کیونکہ غیر متعین مادہ کا کاریگر مادی اشیاء کا کسی طرح وجود نہیں۔ ہم اس کا تصور کر سکتے ہیں، محسوس نہیں کر سکتے مگر انکسیمنز پھر تھیلز کی سطح پر آ کر کائنات کی بنیادی حقیقت کو مادی گردانتا ہے۔ کیا یہ قدم بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے کی طرف نہیں ہٹ آیا۔

فیثا غورثیہ کا تصور الہ

یہ سیماس میں پیدا ہوا اور اوائل عمر ہی میں وہ سیماس سے ہجرت کر کے شمالی اٹلی کے ایک شہر کوٹونا میں آباد ہو گیا تھا جہاں اس نے فیثا غورثی کی بنیاد رکھی اور آخر وقت تک اس کا سربراہ رہا۔ ”فیثا غورثیہ بھی آواگون کے قائل تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جسم روح کا مقبرہ ہے یا قید خانہ ہے۔ خاص مذہبی دستور العمل کے ذریعے ایک جسم سے دوسرے جسم اور دوسرے سے تیسرے میں انتقال روح کے چکر سے نجات حاصل کرنی چاہیے۔“

یہ حلولی نظریہ تعلیمات قرآن کے خلاف ہے اور وحدۃ الوجود کی ایک شکل ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو ساری کائنات کے اندر جاری و ساری ماننا پڑتا ہے۔ کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے یہ ”عدد“ کو کیسے علت مادیہ قرار دیتے ہوئے کائنات کی تخلیق کے بارے میں لکھتا ہے:

فیثا غورثیہ نظریے کے مطابق ریاضیاتی عدد وہ بنیادی جوہر یا خام مال ہے جس سے کائنات کی تخلیق و ترکیب ہوئی۔ فیثا غورثیہ نے جب ریاضیاتی اصول کو کائناتی اصول بنایا اور عدد کے نظریے کی رو سے کائنات کی تکوین و ترکیب کی تشریح کی تو بے شمار بعید از عقل اور مبالغہ انگیز دلائل کے گورکھ دھندے میں الجھ کر رہ گیا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ تمام اعداد اکائی کے عدد سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر دوسرا عدد بعض اکائیوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اکائی کائنات کی اشیاء کی بنیاد ہے جو دو پر تقسیم ہو جائے، جس طرح انکسیمنز نے کائنات کے متضاد عمل، اختراق اور تکثیف بتائے تھے اسی طرح فیثا غورثی نے جفت طاق کو متضاد عمل بنایا۔ جفت لا محدود ہے کیونکہ جفت عدد طاق اور جفت تضادات کے جوڑے بناتے ہیں اور ساری کائنات انہیں جوڑوں سے بنی ہوئی ہے۔ لہذا طاق اور جفت کائنات کے بنیادی اصول ہیں۔ خدا اکائی ہے اور یہ لا محدود ہو جاتا ہے تو ایک مخصوص چیز معرض وجود میں آتی ہے۔ اس طرح ساری کائنات کی تشکیل ہوتی ہے۔ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فیثا غورثیہ لکھتا ہے:

”عدد مادی اشیاء کی تخلیق کس طرح کرتے ہیں؟ یہ ایک سوال ہے جو قاری کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا جواب اس طرح ہے، اکائی یا نقطہ دراصل ایک ہی چیز ہیں چنانچہ ایک کا عدد نقطہ ہوا، دو کا عدد لکیر، تین کا عدد سطح ہے

اور چار کا عدد ایک مخصوص شے بن جاتی ہے۔ مثلاً دراصل لکیروں اور سطحوں کا مجموعہ ہے اور یہ لکیریں اور سطحیں نقطوں پر مبنی ہیں جس طرح دیگر اعداد بہت ساری اکائیوں کا مجموعہ ہوتے ہیں اسی طرح لکیریں، شکلیں اور سطحیں متعدد نقاط کے ملانے سے وجود میں آتی ہیں۔ کیا نقطوں اور لکیروں کو اعداد سمجھ لینا درست ہے؟ یقیناً نہیں فیثاغورث کا یہ نظریہ بلاشبہ مبالغہ انگیز ہے۔¹⁴

زینوفینیز (Xenophanes)

زینوفینیز کو عموماً ایلیائی مکتب فکر کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ”اگر تم آسمان کی لامحدود وسعتوں کو دیکھو تو خدائے واحد کو پاؤ گے۔“ ”خدا تمام آنکھ ہے تمام کان ہے۔“ ”اللہ بغیر کسی دقت کے اپنے فکر سے ساری کائنات پر حکمرانی کرتا ہے۔“ اللہ کو زینوفینیز واحد اور ساری کائنات کی اصل سمجھتا ہے۔ اس کا تصور الہ شخصی نہیں ہے۔ اللہ کی حیثیت خارجی نہیں بلکہ وہ کائنات کے اندر جاری و ساری ہر شے کی اصل ہے۔ وہ ازلی ابدی ہستی ہے جس کا احاطہ فکر انسانی نہیں کر سکتی زینوفینیز کے نظریے کو ہم بجا طور پر وحدۃ الوجود کا نام دے سکتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کی رو سے کائنات اور اللہ میں کوئی فرق نہیں، کائنات اللہ ہے اور اللہ کائنات۔ اس نظریے کو ہمہ اوست بھی کہتے ہیں۔ ہمہ اوست میں اللہ کو نہ صرف کائنات کے اندر بلکہ اس سے ماوراء بھی سمجھا جاتا ہے یعنی اللہ کائنات میں محدود نہیں اس کے بہت سے پہلو بھی ہیں۔¹⁵

شاہ ولی اللہ نے ثابت کیا ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں صرف لفظی فرق ہے۔ معنوی کوئی فرق نہیں ہے۔ شاہ اسماعیل نے بھی ”دفع الباطل“ میں یہی فرق ثابت کیا ہے۔

پارمینڈیز (Parmenides) (۵۱۴ ق م)

ایلیائی مکتب فکر کا اصل بانی ہے۔ یہ ایلیا کے مقام پر پیدا ہوا۔ زینوفینیز کی طرح پارمینڈیز بھی وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ مگر آخر الذکر کے نظریات زیادہ پختہ، مدلل اور منطقی ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصول ہستی اور نیستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی ایک ہے اور موجود ہے۔ نیستی غیر حقیقی ہے۔ اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر، تبدل، تخریب اور تعمیر تمام وہمے ہیں۔ کوئی شے نہ بنتی ہے نہ ٹٹتی ہے۔ حقیقت دراصل غیر متغیر، غیر متحرک اور ازلی و ابدی ہستی ہے۔ اس ہستی میں جو بھی حرکت، تغیر، ارتقاء اور انحطاط، ہمیں نظر آتا ہے وہ سب فریب ہے۔¹⁶

انسان کا طبعی رجحان مادیت کی طرف ہے۔ وہ کائنات کے بنیادی اصول کو مادی سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آئوینیا میں فلسفہ کی ابتداء مادیت سے ہوئی۔ اسی طبعی رجحان سے مجبور ہو کر پارمینڈیز نے ہستی کی ایک مادی تصویر بنالی۔ پارمینڈیز نے ہستی کا مادی تصور پیدا کرنے کی جو غلطی کی تھی، اس پر دیمقراطیس وغیرہ

نے اپنے فلسفہ جواہر کی بنیاد رکھی۔¹⁷

پارمینڈیز نے بھی ہستی کو مجرد اور غیر مادی سمجھا۔ مگر اس کی وحدت قائم رکھنے کی کوشش میں اسے مادی اشیاء کو بھی اس میں شامل کرنا پڑا۔ چنانچہ ایک مجرد تصور کی اس نے ایک مادی تصویر بنا ڈالی۔¹⁸

زینو کا تصور الہ

زینو ایلیاء کا باشندہ تھا اور پارمینڈیز کا مقلد تھا۔ اس کا مقصد فیثا غورثیہ کے نظریہ کثرت کو ثابت کرنا ہے۔ پارمینڈیز کی طرح وہ حرکت اور تغیر کو واہمہ سمجھتا ہے۔ زینو نے اپنا ذاتی نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پارمینڈیز کے نظریہ ہستی کو ہی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

ان کے نظریہ (یعنی فیثا غورثیہ کا نظریہ کثرتیت) رد کرنے کا مقصد اپنے استاد پارمینڈیز کے نظریہ وحدۃ الوجود کا تحفظ کرنا ہے۔¹⁹

ہراقلیتوس (Heraclitus) (۵۱۴ ق م)

ہراقلیتوس، افسیاء (Ephesus) کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ خلوت پسند صوفی قسم کا مفکر تھا۔ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتا ہے:

”آگ وہ بنیادی جوہر (Fundamental Substance) ہے جس سے کائنات کے رنگارنگ پہلوؤں کی ترکیب ہوئی۔ آگ کائنات کا اولین جوہر ہے، جس سے ہوا پیدا ہوئی۔ ہوا سے پانی اور پانی سے مادہ۔ ”آگ“ زندگی کا مظہر ہے۔ اس لیے جس مظہر میں آگ کا جتنا کم امتزاج ہوگا اتنا ہی وہ زندگی سے عاری ہوگا۔ مادہ میں آگ کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ مادہ سے پانی بنتا ہے۔ پانی سے ہوا اور ہوا سے آگ بن جاتی ہے۔ اس طرح کائنات کی زندہ جاوید متغیر و متحرک حقیقت یعنی آگ ایک ہی رہتی ہے۔ تاہم اس کا اظہار مختلف مراتب پر اور متضاد صورتوں میں ہوتا ہے۔ تکوین (Becoming) کی تہ میں کارفرما حقیقت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔ مگر کائنات میں اس کے روپ مختلف اور کثیر ہیں۔ آگ کو ہراقلیتوس زندگی کے علاوہ عقل سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ آگ کی مناسبت سے ہم کائناتی اسکیم میں عقل (Reason) اور زندگی کے درجوں کا یقین کر سکتے ہیں۔²⁰

ایمپیڈوکلیز (۴۴۰ ق م)

ایمپیڈوکلیز، سسلی کے ایک شہر اکیراگاس (Akragos) کا رہنے والا تھا۔ یہ عظیم فلسفی اور دقیق النظر اور رقیق الحال حکیم تھا۔ وہ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ہر اقلیتس نے سکون و ثبات کو نظر کا دھوکہ ثابت کر کے تغیر اور حرکت کو حقیقت کی بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کیا اور کہا کہ ”آتش“ کائنات کا بنیادی جوہر ہے۔ حقیقت کی تشریح کے لیے چھ مفروضے ہیں۔ پانی، مٹی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت..... پہلے چاروں مفروضے کو کائنات کے بنیادی عنصر (Elements) بنے۔ تمام موجودات ہوا، پانی، مٹی اور آتش کے مرکبات ہیں۔ جب ان چار عناصر کی ترکیب کسی خاص تناسب سے ہوتی ہے تو کوئی خاص چیز وجود میں آ جاتی ہے۔²¹

انکساغورس (Anaxagors) (۵۰۰ ق م)

انکساغورس آئیونیا کے شہر کلاز وینا میں پیدا ہوا۔ وہ خلا یا عدم کو مادہ کی دنیا میں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اور نہ ہی وہ یہ مناسب سمجھتا ہے کہ حرکت کا اصول خارج سے درآمد کیا جائے۔ وہ ”خارج“ اور ”خلائے محض“ کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ مادہ لا محدود طور پر پھیلا ہوا ہے۔ مادہ میں خلا یا عدم یا نیستی نہیں پائی جاتی۔ اور نہ ہی مادہ تقسیم (Division) یا تحویل کے عمل میں کسی سٹیج پر آ کر کوئی حد پیش کرتا ہے۔ انکساغورس کہتا ہے کہ جوہر کا مرکب سمجھنا درست نہیں۔ مادہ لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہے۔ نیستی کو مادہ سے خارج کرنے کا وہ یہ نظریہ قائم کرتا ہے۔ مادہ اگرچہ ذرات کا مرکب ہے۔ مگر یہ ذات ناقابل تقسیم وحدتیں نہیں، ہر ذرہ یا جوہر کو اور متناہی طور پر مزید تقسیم کیا جاسکتا ہے..... دنیا کی تشکیل اس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ملنے لگے۔ مثلاً آگ آگ کے ساتھ اور مٹی مٹی کے ساتھ۔ انکساغورس اشیاء کے وجود میں آنے اور معدوم کی تشریح اس اصول پر کرتا ہے۔ ”وہ ہر شے کا کچھ حصہ ہے۔“²²

سقراط (Socrates) کا تصور الہ

سقراط ایتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونکوس ایک غریب سنگ تراش تھا۔ اس نے آغاز میں اپنے والد کے پیشہ کو اپنائے رکھا۔ وہ ایک پرہیزگار اور اعتدال پسند تھا۔ اس نے فلسفے کی شاخوں میں سے الہیات اور اخلاقیات کو غور و فکر کا خاص موضوع بنایا۔

سقراط روح کی لافانیت کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ روح جسم میں آنے سے پہلے ایک خاص مقام پر رہتی ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد زمین کے نیچے ایک خاص مقام پر چلی جاتی ہے۔ وہ مادہ کو ہیولی اور ابدی سمجھتا تھا۔²³

اس نے ذات باری تعالیٰ کے بارے میں اپنی فکر کو ایلیائی نظریہ وحدۃ الوجود سے ملا دیا۔ ان کے نزدیک نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی حرکت اور حواس کی دنیا کی۔ صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔

افلاطون (Plato) کا تصور الہ

افلاطون ایتھنز کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ سقراط کا شاگرد تھا۔ ارسطو کا استاد تھا۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے سلسلہ میں اس کا عقیدہ اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ ایک حادثہ ہے اور یہ حادثہ حال نہیں بلکہ قدیم ہے۔ اس نے تخلیق کائنات کو دیوتاؤں سے وابستہ کرنے سے انکار کیا۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتاؤں کا تعلق قدیم سے نہیں ہے۔ وہ مذہب کا بھی قائل نہیں تھا۔ فیثاغورث کے بتائے ہوئے عمل تناخ پر کامل یقین رکھتا ہے۔²⁴

ساری کائنات کی تشکیل میں عقل کا عمل دخل ہے۔ ذرہ خاک سے لے کر سیاروں کی گردش تک میں عقل اور ذہن کی کار فرمائی نظر آتی ہے۔ اللہ کائنات کا خالق اور صانع ہے۔ اس کے ایک طرف دنیائے تصورات ہے اور دوسری طرف مادہ۔ عدم محض ہستی (Being) اور نیستی (Not Being) کی درمیانی کڑی ہے۔ اس کا تعلق تصورات سے بھی ہے اور عدم محض یعنی مادہ سے بھی۔ یہ اگرچہ غیر مادی (Incorporal) ہے۔ لیکن جگہ گھیرتا ہے۔ اللہ اسے جال کی طرح خلا میں بچھا دیتا ہے۔ پھر وہ اس کی تنصیف کر کے اس کے دونوں حصوں کو اندر کی طرف موڑ کر اندرونی اور بیرونی دائروں میں ڈسٹال دیتا ہے۔ دونوں دائرے ستاروں اور سیاروں کے خطے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مادہ کی چاروں اقسام تیار کر کے اسے روح کائنات کے خالی سانچہ میں بھر دیتا ہے۔ اس طرح کائنات کی تشکیل ہو جاتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک کائنات ایک زندہ جسم کی طرح ہے جس کے اندر روح ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ روح میں عقل ہوتی ہے اور اسی لیے کائنات کے نظام میں عقل کی کار فرمائی نظر آتی ہے۔²⁵

امام ذہبی افلاطون کے علم صور الہیہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ماذهب الیہ بعضهم من کون علمہ صوراً مجردة غیر قائمة بشئی
وہی المثل الافلاطونية. منع کون العلم نسبة محضة کماذهب
الیہ کثیر من المتکلمین و تمسک بہ نفاة علمہ بنفسہ من
الدهرية، نفاة علمہ مطلقاً من قدماء الفلاسفة، بل هو صفة
حقیقیة ذات نسبة الی المعلوم، نسبة الصفة الی الذات ممکنہ،
والشئی ینسب الی ذاته نسبة علمية، فان التغير الاعتباری
کاف لتحقق هذه النسبة فی الازل ان علمہ بعلمہ نفس علمہ،
والیہ اشارہ بقولہ (عالماً بعلمہ). فلا یلزم التسلسل فی علمہ
بالجمیع المستلزم لعلمہ بعلمہ کمال تمسک بہ نفاة علمہ

بالجميع انا العلم و كذا سائر الصفات ليست من الامور
الاعتبارية مثل الحدوث والا مكان، بل الامور العنية الثابتة في
الازل واليه اشارہ. بقول: والعلم صفته في الازل فلا يروى لنقض
بمثل الموجود والواجب كما ظن ان العلم واحد تتعدد
تعلقاته. ²⁶

اسپینوزا کا تصور الہ

عربی کی ضرب المثل ہے کہ ”حب الشی یعمی و یصیم“ یعنی محبت اندھا بہرا بنا دیتی ہے۔ یہ مثال
اس کے معاملہ پر چسپاں ہوتی ہے۔ تسلسل حوادث نے انس و محبت نفس کو اس مغالطہ عامۃ الورد میں مبتلا کیا ہے، جسے
ہم تسلسل سے تعبیر کرتے ہیں۔ موت کا تصور ہی اس انس کا دشمن ہے۔ اس یقینی اور بدیہی شے کے یقین کو اگر مستحکم
کیا جائے اور اس کے ساتھ انبیاء کے بیانات کو دیکھا جائے اور ساتھ ساتھ تسلسل کائنات کا مفروضہ الگ کر
دیا جائے تو دہریت کے مہلک بخار سے نجات کی بہت قوی توقع ہے۔ تسلسل حوادث سے انس والفت کا غلبہ نفس پر
معمولی نہیں ہوتا اور اس سے دھوکہ بھی معمولی نہیں ہوتا۔ اس فریب سے نجات سے صرف انبیاء کے سامنے زانوئے
تلمذتہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ان کی شاگردی کے بغیر وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرنے والا بھی لاشعوری
طور پر منکرین کے صف میں جا بیٹھتا ہے۔ بعض ایسے فلاسفہ کو دیکھو جنہوں نے دہریت کی تردید کی ہے اور وجود
باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن تسلسل حوادث کی الفت و عادت بھی ان پر غالب تھی۔ انہوں نے غیر شعوری طریقہ
سے اقرار کو انکار کا قرین بنا دیا۔

ڈیکارٹ (Descartes) 1696ء

ڈیکارٹ فرانسیسی فلسفی ہے۔ اللہ اور کائنات کے بارے میں اس نے ”شک“ کو اپنا اصول بنالیا تھا۔
لیکن جب اس نے آفاقی دلائل سے آنکھیں بند کر کے اپنی ذات اور نفس پر غور کیا۔ وہ اپنی ذات میں ”شک“ نہ کر
سکا۔ اس کا مشہور قول ہے:

”میں شک کر رہا ہوں اور شک کے لیے شک کرنے والے کا وجود ضروری ہے۔ لہذا میں موجود ہوں۔“

اس کے بعد اس نے وجود باری تعالیٰ کے بارے میں نتیجہ نکالا کہ وہ ہے۔ میں اپنے آپ کو حقیقت کے
ماننے پر مجبور پاتا ہوں اور میرے اندر شعور اس ذات نے پیدا فرمایا ہے جو ہر قسم کی صفات کمال سے متصف ہے اور
وہ اللہ ہی کی ذات ہے۔ ²⁷

دوسری طرف دیکھئے! ڈیکارٹ نے عقل کو بنیاد بنا کر مابعد الطبیعیات کو اس کے تحت تسلیم کیا ہے اور عقل کے ذریعے بنائے گئے اصولوں کو شریعت کا درجہ دیتا ہے گویا وحی الہی کا منکر ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات عقل، کشف اور حواس سے ماورا ہے۔ اس کو جاننے کا صرف ایک ہی اصول ہے وہ وحی الہی ہے۔ ائمہ متکلمین لکھتے ہیں:

ان الكشف والا لهام والمنام ليس بحجة. (كتاب العقائد) کشف، الہام اور منام شرعاً حجت نہیں ہیں۔ لہذا یہ ذرائع علم معرفت الہیہ کے لئے حجت نہیں ہو سکتے۔ اس لئے معرفت الہیہ کا حتمی اور یقینی ذریعہ علم وحی ہے۔

ارسطو، افلاطون، سقراط، اسپنوزا اور ڈیکارٹ کا تصور الہ ایک نظر میں

انہوں نے علت و معلول کے تحت اللہ تعالیٰ کے وجود کو علت اولیٰ ذات مطلق قرار دیا ہے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے، لیکن پوری کوشش اس مقصد کے لیے صرف کردی کہ زنجیر حوادث کہیں سے ٹوٹنے نہ پائے وہ وجود باری تعالیٰ کا انکار تو نہ کر سکے لیکن انہوں نے اللہ تعالیٰ کو بھی اسی سلسلہ میں منسلک فرض کر لیا۔ ان لوگوں کے خیال میں اللہ تعالیٰ سلسلہ حوادث سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ اسی زنجیر کی ایک کڑی ہے۔ ان کا نظریہ تھا کہ تسلسل حوادث بھی نہ ٹوٹے اور اللہ کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ نقیضین کو جمع کرنے کی یہ کوشش ناکامی پر ختم ہوئی اور ان کے بیانات دیکھ کر ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ یہ اقرار بھی انکار باری تعالیٰ کے برابر ہے۔ اس بے راہ روی کا اندازہ اس ذہنی کشمکش سے ہو سکتا ہے جو ان کے فلسفوں میں نمایاں ہے۔ جب ہمارے وجود کی ایک ابتدا ہے تو قیاس فطری کہتا ہے کہ کائنات کی بھی ایک ابتداء ہوگی۔ اسی نفسی بیماری کی تشخیص اس طرح فرمائی گئی ہے:

یعلمون ظاهرا من الحیوة الدنیا ج وہم عن الاخرة ہم

عقلون (روم: ۷)

ترجمہ: یہ لوگ دنیاوی زندگی کے صرف ظاہر کو جانتے ہیں اور آخرت سے بالکل غافل ہیں۔

ضمنی طور پر ایک لطیفہ کا تذکرہ دل چسپ ہوگا۔ تسلسل حوادث کا یہ فریب بیسویں صدی کے فلسفی اور ساتویں صدی کے جاہل بدوی دونوں کو ایک ہی صف میں بٹھا دیتا ہے۔ دیکھئے! عرب کا جاہل دہقان اس فریب میں مبتلا ہو کر جہاں پہنچا تھا، بیسویں صدی کا یورپین فلسفی بھی اس سے ایک قدم آگے نہیں جاسکا:

و قالوا ماہی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یہلکنا الا الدھر ج

(الجاثیہ: ۲۳)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس ہماری دنیاوی زندگی ہی کا وجود ہے۔ جس میں ہم مرتے جیتے رہتے ہیں اور صرف زمانہ ہمیں ہلاک کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے دہری فلسفی نے اس مسئلہ میں اس سے زیادہ کیا کہا ہے؟ یہ نمونہ بتاتا ہے کہ انبیاء کی تعلیمات سے روگردانی کر کے انسان کی عقل معاد ہمیشہ انتہائی پستی میں رہتی ہے خواہ عقل معاش کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر جائے۔²⁸

سید سلیمان ندوی علت تامہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

حکمائے اسلام کی غلطی کا اصل سبب یہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی تقلید کی ہے اور مسئلہ علت میں تمام تر مشائیہ کے نظریہ کو قبول کر لیا ہے کہ ذات واجب الوجود علت اولیٰ یا عقل اول کی ”علت تامہ“ ہے اور علت تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا اور اضطراب اور اس سے پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں اس کے ارادہ اور قصد کو دخل نہیں ہوتا۔ اس کی صحیح مثال آفتاب اور روشنی کی ہے کہ آفتاب کی روشنی علت تامہ ہے۔ جب آفتاب نکلے گا تو روشنی کا ظہور ہوگا، خواہ وہ موانع کی وجہ سے کبھی ہم کو نظر نہ آئے اور آفتاب سے اس روشنی کا صدور، آفتاب کے قصد اور ارادہ سے نہیں ہے بلکہ اس سے مجبوراً یہ روشنی پیدا ہو رہی ہے۔ عقل اول کے پیدا ہونے کے بعد عالم کائنات کا تمام تر کارخانہ باہمہ سلسلہ علل و معلول خود بخود پیدا ہونے لگا اور تمام عالم ایک ایسے نظام میں بندھ گیا کہ اب خالق اول کو اس میں دست اندازی کی مطلق قدرت ہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مذہب کا پیرو سلسلہ علل و معلول کو نہیں توڑ سکتا، اس لیے وہ خرق عادت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن تجربہ اور مشاہدہ بتاتا ہے کہ ایسے واقعات پیش آتے ہیں۔ جن کی توجیہ ظاہری سلسلہ علل و معلول سے نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے وقوع سے کوئی انکار کر سکتا ہے۔ اس لیے ایک طرف اس کو لامحالہ ان واقعات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف منسوب نہیں کر سکتا۔ چونکہ بلا سبب اور بے علت کے کوئی شے پیدا ہو نہیں سکتی اسی بنا پر اسباب و علل خفیہ کے سایہ کے سوا اس کو کہیں پناہ نہیں مل سکتی۔ تم نے اوپر دیکھ لیا ہے کہ یہ مورچہ بھی محفوظ نہیں اور اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق مانے بغیر چارہ نہیں۔²⁹

(۱) ایک شے کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتی ہیں، کیونکہ علت تامہ کے یہ معنی ہیں کہ اس کے وجود کے ساتھ بلا انتظار کسی اور شے کا معلول وجود میں آجائے۔ اس لئے اگر ایک معلول کے لئے دو علت تامہ ہوں تو ایک بالکل بیکار ہو جائے گی۔

(۲) اللہ ساری کائنات کی علت تامہ نہیں ہے بلکہ ساری کائنات کی حقیقی علت اللہ کی مشیت و قدرت ہے۔ اب استدلال کے مقدمات یہ ہیں:

(۱) عالم ایک شے واحد ہے۔ شے واحد کے دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے عالم کی دو علت

تامہ نہیں ہو سکتیں۔

قاعدہ ہے کہ:

(2) اللہ عالم کی علت تامہ ہے۔ علت تامہ متعدد نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے الہ بھی متعدد نہیں ہو سکتے۔

علت موجبہ جس معلول کی علت ہوتی ہے۔ وہ معلول اس سے صدور کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ لم یلد ولم یولد میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ اللہ چونکہ کائنات کی علت موجبہ نہیں ہے اس لئے کوئی شے اس سے صادر نہیں ہوتی بلکہ اس کی مشیت اور ارادہ سے وہ شے پیدا ہو جاتی ہے۔ دہریت کے نزدیک مادہ اول سے ساری کائنات صادر ہو رہی ہے۔ اس لیے وہ اس کے لئے علت موجبہ ہے۔ جس علت سے کسی دوسری علت کا صدور ہوتا ہے وہ بھی دوسری علت کی معلول بن سکتی ہے۔ اللہ چونکہ علت موجبہ نہیں ہے اس لئے وہ لم یلد بھی ہے اور ولم یولد بھی۔ یعنی وہ کسی دوسری علت کا معلول بھی نہیں ہے۔ دہریت کے نزدیک چونکہ مادہ اول کائنات کی علت موجبہ ہے اس لیے علت موجبہ پر معلول ہونے کا امکان بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس کے لئے ایسی دوسری ہستی کی ضرورت ہوگی جو علت موجبہ نہ ہو بلکہ فاعل بالارادہ ہو۔ ”لم یلد ولم یولد“ کا یہی مفہوم ہے۔ اس میں برٹرینڈ رسل کے اس سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا ہے؟

سید سلیمان ندوی حقیقی علت اللہ کی قدرت اور ارادہ کو قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

جہاں تم اپنے سلسلہ اسباب و علل کو چند قدم بڑھا سکتے ہو وہاں بھی بالآخر سپرافگن ہونے سے چارہ نہیں۔ پانی بادل سے برسا، بادل بخارات سے بنے، بخارات پانی سے اٹھے جو سورج کی تپش سے گرم ہو کر یہ صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ غرض پانی بخارات سے اور بخارات پانی سے پیدا ہوئے۔ اس دور کے عقدہ لائیل کو تم حل کر سکتے ہو؟ یہ ناممکن اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ قادر و ذی ارادہ کے مظاہر ہیں اور وہ اپنی عادت کے مطابق ایک طریق خاص پر اس کو چلا رہا ہے۔ لیکن وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ صدیوں میں جب اس نے ضرورت سمجھی انسانوں میں اپنا ایک نشان قائم کر کے عادت کے خلاف کوئی بات ظہور پذیر کر دی۔ علت و معلول کا تعلق جو بظاہر نظر آتا ہے ہم اس کی عادت جاریہ یک رنگی اور یکسانی اختیار نہ کرتے تو مخلوقات اپنے منافع کے مضرتوں کے دفعیہ کے لیے پہلے سے کوئی تیاری نہ کر سکتیں۔³⁰

اس سے معلوم ہوا کہ مجبوری اور کمزوری کا قدیم تصور فلاسفہ یونان، ہنود اور یہود و نصاریٰ سے ہوتا ہوا اس امت مسلمہ میں علت و معلول، وحدۃ الوجود اور نیچریت کے رنگ میں داخل ہوا۔ یہ نظریات ایسے ہیں جن میں بنیادی طور پر اللہ کو مجبور، مضطر اور کمزور ماننا پڑتا ہے قاعدہ ہے کہ جو ہستی کمزور اور مجبور ہو وہ کبھی الہ نہیں بن سکتی۔ عقیدے کی صحت پر جملہ عبادات کا دار و مدار ہے۔ اگر عقیدہ میں نقص ہوگا تو کوئی عبادت قابل قبول نہ ہوگی۔ اس

لئے ہر مسلمان کو چاہیے کہ عبادت سے قبل معبود حقیقی کی صحیح معرفت حاصل کرے جس کے نتیجے میں عقائد بھی درست ہو جائیں گے اور اس کے بعد سب عبادات درجہ قبولیت حاصل کر لیں گی۔

ملحدین اور اللہ کی مجبوری

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ ہر زمانہ میں ملحدین کا ایک گروہ موجود تھا جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔ سائنس اور فلسفہ حال سے اس مسئلہ پر کوئی نئی روشنی نہیں پڑی ہے۔ اللہ کے انکار کے متعلق کوئی نئی دلیل نہیں قائم ہو سکی ہے بلکہ ملحدین سابق و حال میں فرق یہ ہے کہ ملحدین سابق کے دلائل زیادہ دقیق اور پُر زور ہوتے تھے ان کے مقابلے میں ملحدین حال کے دلائل کو دلائل نہیں کہہ سکتے، ان کے تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

- (۱) اللہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔
- (۲) مادہ کے سوا عالم میں اور کوئی شے موجود نہیں۔
- (۳) اللہ کے اعتراف کے بغیر نظام عالم کا سلسلہ قائم ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی استدلال نہیں بلکہ عدم علم کا اعتراف ہے۔

متکلمین اسلام

متکلمین اسلام نے ملحدین سابق کے دلائل نہایت تفصیل سے نقل کئے ہیں۔ علامہ ابن حزم نے ”المملل والخل“ میں ملحدین ہی کے اعتراضات سے ابتدا کی ہے اور پھر ان کے جواب دیئے ہیں۔ یہ جوابات نہایت ہی قوی اور پُر زور ہیں۔ دنیا میں ابتدائے آفرینش سے دو قسم کے انسان رہے: ۱۔ موحد، ۲۔ ملحد

(۱) موحد

وہ ہیں جن کا پختہ عقیدہ یہ رہا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء کو ایک واجب الوجود ہستی جسے اللہ کہتے ہیں، نے تخلیق کیا ہے، جو تمام صفات کمال کی جامع ہے۔ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گی، نہ تو کسی نے اس کو پیدا کیا ہے اور نہ کبھی وہ فنا ہوگی، نہ وہ کسی کی محتاج ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔ اس عقیدہ کے انسانوں کو موحد کہا جاتا ہے۔ یعنی واحد کی عبادت کرنے والے۔

(۲) ملحد

دوسرا گروہ انسانوں کا وہ ہے جو اللہ کو نہیں مانتا اور اللہ کے وجود کو ان وہمی و خیالی اشیاء میں داخل سمجھتا

ہے جن کو انسانی تخیل نے ابتدائے فطرت میں قوانین طبعیہ سے مرعوب ہو کر اختراع کر لیا ہے۔ پھر یہ اختراع ان کے خیال میں انسانوں کے دماغوں پر اس قدر حاوی ہو گئی ہے کہ انہوں نے کائنات کے تمام امور اور اپنے تمام اعمال و افعال بلکہ حرکات و سکنات تک کو اسی واہمی شے کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔

ان دونوں فرقوں یعنی قائلین باری تعالیٰ اور منکرین باری تعالیٰ انسانوں میں ہمیشہ سے نزاع چلی آتی ہے۔ ہمیشہ ایک دوسرے کے دلائل کا رد کرتے رہے۔ یہاں تک کہ مذہبی جماعت نے اپنے قوی دلائل سے لامذہب یا منکرین باری تعالیٰ افراد کے دلائل کو نہ صرف کمزور بلکہ اس قدر مجروح اور بیکار کر دیا ہے کہ اب وہ سراٹھانے کے قابل نہیں رہے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی دنیا ترقی کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ گئی ہے اور اللہ کے منکرین کا وجود محدود تعداد میں رہ گیا ہے۔

ضروری نہ تھا کہ ہم اللہ کے منکرین یا مادہ پرست افراد کے خیالات، معتقدات اور دلائل پر تبصرہ کریں لیکن قرآن مجید کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے اس موقع پر مناسب سمجھا گیا ہے کہ واجب الوجود ہستی کے وجود کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں ان کے عقیدہ کی بھی مختصر الفاظ میں تردید کر دی جائے تاکہ اس بحث میں آگے بڑھنے کے بعد ہر شخص آسانی کے ساتھ یہ فیصلہ کر سکے کہ کائنات کو وجود میں لانا اور اس کو برقرار رکھنا صرف اسی واجب الوجود ہستی ہی کا کام ہے۔ کسی دوسری طاقت کا نہیں جو یکتا اور صرف یکتا ہے۔

ملحدین کی اقسام

ملحدین (مادہ پرست) کی دو اقسام ہیں:

- (۱) پہلے گروہ کا خیال ہے کہ مادہ قدیم ہے۔ یعنی وہ اجزاء یا عناصر یا اشیاء جن سے دنیا بنی ہے، ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مادہ ”یعنی وہ ذرات دقیقہ بسیط جن سے دنیا بنی ہے۔ مختلف قسم کے ذرات ہیں جو ہمیشہ فضا میں حرکت کرتے رہتے ہیں اور جب کبھی وہ آپس میں ٹکراتے ہیں، یعنی ذرات کے بعض اجزاء بعض دوسرے اجزاء سے مل جاتے ہیں تو ان کے اتصال سے ایک جسم بن جاتا ہے۔ اور اسی قسم کے متواتر تصادمات سے دنیا وجود پذیر ہوئی۔ یہ خیال قدیم حکماء کا ہے۔“

جدید حکماء کا خیال

انہوں نے اس خیال میں تھوڑی سی اصلاح یا جدت یہ کی ہے کہ مادہ اجزائے دقیق و بسیط یا ذرات کو قرار نہیں دیا بلکہ ان بخارات یا بھاپ کو مانا ہے جو قدیم وازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ قائم بالذات ہیں اور فضا میں گشت

لگاتے رہتے ہیں اور جب کبھی آپس میں ٹکراتے ہیں تو ان کے اتصال سے اجسام وجود پذیر ہو جاتے ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ

دوسرا گروہ جو مادہ کو قدیم ازلی تو مانتا ہے لیکن اس کو بے حس و حرکت یا بے شعور شے قرار دیتا ہے۔ یعنی اس بات کا قائل ہے کہ مادہ خود بخود کچھ نہیں کر سکتا۔ البتہ اثر قبول کرتا ہے اور اللہ نے اسے ترکیب و ترتیب دے کر دنیا کو پیدا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن ان میں سے ایک یعنی اللہ مؤثر یا علت ہے اور دوسرا یعنی مادہ متاثر اور معلول ہے۔³¹

وجود باری تعالیٰ پر ملحدین کا اعتراض

اللہ کا وجود اگر تسلیم کیا جائے تو ہم پوچھتے ہیں کہ ایک واقعہ جو آج پیش آیا:

- (۱) اس کی علت قدیم ہوگی یا حادث؟
 - (۲) اگر قدیم کہیں تو لازم آئے گا کہ اس واقعہ کو بھی قدیم اور ازلی مانا جائے۔
- قاعدہ ہے کہ:

- (۱) علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے۔
- (۲) اگر معلول حادث ہو تو۔
- (۳) علت بھی حادث ہوگی۔
- (۴) پھر اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

- (۱) اگر یہ سلسلہ کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہو جو قدیم اور ازلی ہے۔
- (۲) تو تمام سلسلہ کا درجہ بدرجہ قدیم ہونا لازم آئے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

- (۱) علت العلل معلول بھی قدیم ہوگا۔
- (۲) تو اس کا پہلا معلول بھی قدیم ہوگا۔
- (۳) جب پہلا معلول قدیم ہے۔
- (۴) تو اس کا دوسرا معلول بھی قدیم ہوگا۔

اگر یہ سلسلہ کسی قدیم اور ازلی علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے تو اللہ کا وجود کہاں باقی

رہتا ہے؟ سابق ملحدین کے اوپر بہت سے قوی اعتراضات ہیں لیکن ہم کو ان سوئے ہوئے فتنوں کے جگانے کی ضرورت نہیں۔ یورپ کے ملحدین آج کل اللہ کے وجود پر جو اعتراضات کر رہے ہیں جس کی بنا پر ہمارے ملک میں مذہب کی طرف سے بے دلی پھیلتی جاتی ہے ہم کو صرف اعتراضات کا نقل کرنا اور ان کا جواب دینا مقصود ہے۔ سب سے پہلے ملحدین کے اعتراضات پیش کر رہے ہیں اور آخر میں متکلمین اسلام اور قرآن کریم سے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔

مادیتین

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا منکر کہا جاتا ہے، وہ مادیتین ہیں لیکن درحقیقت ان لوگوں کا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ نہیں ہے بلکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وہ ہماری تحقیقات کے دائرہ سے باہر ہے کیونکہ ان کا دائرہ علم مادہ تک محدود ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اللہ مادی نہیں۔

پروفیسر لیٹر کے بقول: مادی مذہب اپنے آپ کو ”عقل اول“ کی بحث سے بالکل الگ رکھتا ہے کیونکہ اس کو اس کے متعلق کسی قسم کا علم نہیں۔ ہم حکمت الہی کے نہ منکر ہیں نہ قائل۔ ہمارا کام نفی و اثبات دونوں سے الگ رہنا ہے۔

مادیتین کیوں اللہ کے قائل نہیں؟

اس گروہ میں سے بعض ترقی کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے اقرار انکار کے دونوں پہلوؤں میں سے انکار کا پہلو زیادہ قوی ہے وہ کہتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم کو یہ طے کرنا چاہیے کہ کسی شے کے انکار یا اقرار اثبات یا نفی کے اصول وادلہ کیا ہیں؟

فلسفہ حال نے تحقیقات علمیہ کا سب سے پہلا اصول جو قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ جب تک کسی شے کے وجود کی قطعی شہادت موجود نہ ہو ہم کو اس کا وجود تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔

کانٹ اور ہیکن نے اپنے فلسفہ کا سنگ بنیاد اسی مسئلہ کو قرار دیا اور اسی مسئلہ کی بدولت ارسطو کے ظنی فلسفہ کے تمام ارکان متزلزل ہو کر قطعیات اور یقینات کی بنیاد قائم ہوئی۔

روزمرہ کے تجربہ میں ہم اسی اصول کے پابند ہیں۔ فرض کرو ایک شے ہے جس کے نہ وجود کی شہادت ہے نہ عدم کی تو ہمارا علم اس کی نسبت کس قسم کا ہوتا ہے؟ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس شے کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے یہ شے موجود نہیں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی حصہ میں ایسے آدمی موجود ہوں جن کے دوسرے ہوں۔ ممکن ہے کہ ایسے جانور موجود ہوں جو صورتاً آدمی ہوں، ممکن ہے کہ ایسے دریا ہوں جن میں مچھلیوں

کے بجائے آدمی رہتے ہوں لیکن ہم ان چیزوں کی نفی کا یقین رکھتے ہیں۔ کیوں؟ اس لیے کہ ان کے وجود کی کوئی شہادت موجود نہیں۔ اس اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں سے کسی پر اگر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو یقین کار حجان اسی طرف ہوگا کہ اللہ موجود نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کو اللہ کسی نفی پر کس دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ثبوت کے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں۔ ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ:

(۱) اگر اللہ کا وجود نہ ہو تو

(۲) سلسلہ غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا۔

(۳) لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

اب جو کچھ شبہ باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض بخت و اتفاق سے ایسی ایسی عجیب و غریب مخلوقات جو سرتاپا حکمت اور صنعت سے بھری ہوئی ہیں کیونکر پیدا ہو سکتی ہیں؟ اسی سوال کو مذہب نے نہایت مؤثر الفاظ میں ادا کیا ہے اور یہ سمجھایا ہے کہ اللہ کا وجود اس سوال کا لازمی جواب ہے۔

مادہ یا ہیولیٰ فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے۔ اسے انگریزی میں Matter کہتے ہیں۔ اس کے کئی مفہوم ہیں۔ عام طور پر اس کے معنی ہیں جس کے وجود کا امکان ہے۔ جو حقیقتاً موجود نہیں (بے صورت ہے) لیکن صفات کے حصول پر کوئی شے بن سکتا ہے۔ چونکہ تصور یہ ہے کہ ممکن حقیقت بن سکتا ہے تو کچھ مدارج طے کرنے کے بعد اس دور کا تصور بھی کیا جاسکتا ہے کہ نشوونما کی ایک اعلیٰ صورت کے لیے ایک کم تر درجہ کی صورت بطور مواد کے کام دے سکتی ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک مادہ کے قدیم تصورات

طالیس ملطی کے نزدیک تمام اشیاء کی اصل ”پانی“ ہے۔ تمام اشیاء پانی سے بنی ہوئی ہیں۔ انکسیمنڈر کے نزدیک تمام اشیاء کا آغاز لامحدود مادہ سے ہوا۔ تمام اشیاء اس مادہ سے ابھرتی اور تباہ ہو کر پھر ساتھ مل جاتی ہیں۔ مادہ کی ماہیت کی بابت اس نے کچھ نہیں کہا البتہ اس کے نزدیک مادہ لامحدود اور ناقابل فنا ہے۔ انکسیمنڈر کہتا ہے۔ ابتدائی مادہ ”ہوا“ ہے، پارمینڈیز ”روح“ اور ”مادہ“ میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتا۔ وہ جس وجود کا ذکر کرتا ہے وہ نہ روح ہے، نہ مادہ، نہ جسم ہے اور نہ جان۔ بس ایک وجود ہے۔ گورگیاس تو سرے سے وجود ہی کا انکار کر دیتا ہے۔ ہیراقلیتوس کے نزدیک ابتدائی مادہ نہ پانی ہے اور نہ ہوا بلکہ ”آگ“ ہے جو غیر مخلوق اور ازل و ابدی ہے۔ فیثا غورثی نظریہ واحد ”اعداد“ جو ہر کونا قابل فنا تغیر کہتا ہے۔ البتہ مادی اجسام کو قابل تغیر سمجھتا ہے۔ انکساغورس کے نزدیک مادہ محض ایک عنصر ہے۔ ان ابتدائی عناصر کی مقدار یہی ہے جو پہلے تھی اور وہی رہے گی۔ اس میں نہ اضافہ

ہو سکتا ہے اور نہ ہی کمی واقع ہو سکتی ہے۔ ان کی ماہیت بھی ناقابل تغیر ہے۔ دیو جانس وحدیتی مادیت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ”ہوا“ ہی تمام اشیاء کا ضمیر ہے۔ اسی طرح آرکیلاس بھی ”ہوا“ کو جوہر اصل مانتا ہے۔ دیمقراطیس جوہر اصلی کو لامحدود اور لاتعداد چھوٹے ذرات میں منقسم خیال کرتا ہے۔ یہ ذرات ان کے نزدیک ناقابل تقسیم ہیں۔ اصلی اور ناقابل فنا ہیں۔ افلاطون تصورات کو ابدی اور ناقابل تغیر سمجھتا ہے۔ ان کے مظاہر یعنی اشیاء کو تغیر پذیر اور فانی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک کامل وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ اشیاء کے دیگر عناصر کی ماہیت وہی ہوگی جو حسی مدرکات کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عناصر لازمی طور پر لامحدود اور لاموجود ہیں۔ لامعلوم اور لااثبات ہوگی۔ یہ افلاطونی مادہ کی تعریفات ہیں۔ یہ مادہ خود کوئی صورت نہیں رکھتا لیکن مظاہر کی تمام تغیر پذیر صورتوں کا محل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے۔ سب چیزوں کا مکان فراہم کرتا ہے۔ فکر اور ادراک سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ اگر مظاہر ہستی میں عدم اور وجود ملے جلے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کا مرہون منت ہے تو لامحالہ دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مترادف ہے۔ افلاطونی مادہ مکان کے اندر نہیں پایا جاتا بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ اشیاء اس میں سے بنتی ہیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ اشیاء اس میں پیدا ہوتی ہیں۔ اشیاء اس وقت بنتی ہیں جب مکان کے کچھ حصے عناصر رابعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان کی کثیف صورت ہے۔

ارسطو تصورات کو اشیاء سے الگ موجودات تسلیم نہیں کرتا یا دوسرے لفظوں میں وہ صورت کو مادہ سے الگ مستقل وجود نہیں سمجھتا۔ مادے کے بغیر کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ مادہ بغیر ضرورت کے نہیں ہو سکتا۔ مظاہر صورت کے محض سائے یا عکس نہیں ہیں البتہ مادہ کو حقیقی وجود صورت سے ملا ہے۔ اس کے نزدیک صورت سے مراد کسی شے کی ایسی خاصیت ہے جو اس نوع کی باقی تمام اشیاء میں پائی جاتی ہو۔ مادے سے شے میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے۔ مادہ مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس کی پہلی صورت کسی اور صورت میں نہیں بدل سکتی۔ مادہ اور صورت دونوں پیدا ہوتے ہیں اور نہ فنا ہوتے ہیں۔ ارسطو مادے کو مبداء مکان اور صورت کو مبداء واقعیت کہتا ہے۔

ارسطو کے برعکس نو افلاطونیوں کے نزدیک مادہ کا امکان میں بھی وجود نہیں ہے۔ مادہ کا کوئی وجود ہے ہی نہیں۔ اس لیے نہ کوئی مادی علت ہے اور نہ مادہ کی تخلیق کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یونانیوں کے نزدیک مادہ کے حیات

یونانیوں کے فلاسفہ طالیس (Thales) کے نزدیک انڈہ عضویہ (Living organism) سمندر میں ایک گیلے کیچڑ سے پرورش پاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ طالیس چونکہ بہت زیادہ سفر کرتا رہا ہے۔ اس کی زندگی کا زیادہ حصہ سمندر میں گزرا۔ اس نے سمندر کے بہت سے جانور دیکھے اس لیے اس کے ذہن میں یہ بات

آئی کہ تمام اشیاء ”پانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے نزدیک اس سمندری کیچڑ پر حرارت اثر انداز ہوتی ہے جس سے جاندار زندہ مادہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انکسیمنڈر نے کہا کہ جاندار مادہ سمندر کے پانی سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس مدت میں کئی تبدیلیاں رونما ہوتی ہے۔

ایکسوفین (Xehophene)

اس نے ان مندرجہ بالا نظریات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا کہ جاندار مادہ نمی اور پانی ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ بعض یونانی فلاسفہ کے نزدیک جاندار مادہ خود بخود پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ عام زندگی میں ہم اکثر دیکھتے ہیں۔ انکساغورس نے کہا کہ جاندار مادہ کی تباہی و تخلیق دونوں ناممکن ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ حیوانات اور انسان سب کے سب مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔

دیمقراطیس

دیمقراطیس بھی انکسیمنڈر کی طرح اس خیال کا حامی تھا کہ تمام جاندار اشیاء ”پانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔ حیوانات کو حاصل مدارج سے گزرنا پڑتا ہے۔ وہ ان مدارج سے گزرے بغیر موجودہ صورت تک نہیں پہنچ سکتے۔ دیمقراطیس وہی آدمی ہے جس نے ایٹم کا ذکر بھی کیا تھا۔

ارسطو

اس کے نظریات اس سلسلے میں اپنے معاصرین سے مختلف ہیں۔ اس کے نزدیک جانور نہ صرف دوسرے جانوروں سے پیدا ہوتے ہیں۔ کچھ وہ اس امر پر بھی اصرار کرتا تھا کہ جاندار اشیاء یا مادہ ہمیشہ بے جان مادہ سے ہی ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ مٹی سے پودے پیدا ہوتے ہیں۔ پانی سے جانور پیدا ہوتے ہیں۔ ہوا سے زمینی عضویے پیدا ہوتے ہیں اور آگ سے سورج، چاند اور ستارے بنتے ہیں۔ گویا اس نے صرف پانی یا صرف مٹی کی بجائے چار اشیاء یعنی مٹی، پانی، آگ اور ہوا کو تخلیق کی بنیاد سمجھا۔ گویا اس نے ایک نئی راہ نکالی۔ ارسطو نے اس سلسلے میں مزید یہ کہا کہ جاندار اشیاء میں سے اکثر ایسی بھی ہیں جو خود بخود پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کچھ پودے بلکہ کچھ حیوانات کا اس سلسلے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک عام کیڑے، پتنگے، بھڑیا شہد خشک لکڑی گوشت اور چینی کے خراب ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک مچھر، مکھی وغیرہ کنوؤں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو نے کہا کہ صرف یہی نہیں بلکہ ان سے بڑے جانور بھی ان اشیاء سے اس طرح پیدا ہو سکتے ہیں۔ کیڑوں اور مینڈکوں کے بارے میں یہ خیال تھا

کہ یہ بھی سمندروں اور دریاؤں کے مرطوب کچھڑ سے پیدا ہوتے ہیں۔
 ارسطو اپنے دور کا سب سے بڑا فلاسفر اور عالم مانا جاتا ہے۔ آنے والی صدیوں میں اس کا اثر غالب رہا ہے۔

باسیلیس

باسیلیس نے کہا کہ جس طرح قدیم زمانے میں ابتداء میں زمین نے خود بخود اللہ کے حکم سے گھاس اور پودے پیدا کئے تھے، اسی طرح آج بھی اللہ کی یہی قوت و قدرت یہ کام سرانجام دے رہی ہے۔ چنانچہ آج بھی کوئی چاہے تو گھاس کے کیڑے مٹی سے پیدا کئے جاسکتے ہیں۔

سینٹ آگسٹائن

سینٹ آگسٹائن نے اس امر کی تائید کی ہے کہ جاندار اشیاء یا مادہ خود بخود پیدا ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے عیسائیت کے قوانین کی مکمل تائید کی ہے۔ اس نے جاندار مادے کی پیدائش کو حکم الہی کا تابع بتایا کہ وہ جس طرح چاہے اس امر کو سرانجام دے سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں ارسطو کے اکثر نظریات کو تسلیم کر لیا گیا تھا، لیکن دوسری طرف عیسائیت کے فروغ نے علوم و فنون کے دروازے بند کر دیئے، ہر ذی علم پر کفر و الحاد کی تہمتیں لگنے لگیں اور خود بخود پیدائش کا نظریہ عام ہوتا چلا گیا اور کوئی اس کے خلاف بات کرنے کو تیار نہ تھا۔ بڑے بڑے علماء اور فلاسفہ نے یہ گواہی دی کہ ہم نے بطخوں اور راج ہنسون کو سمندر کے گھونگھوں سے نکلتے دیکھا ہے۔ سمندروں کے گھونگے، درختوں کے پھلوں سے معرض وجود میں آئے ہیں۔ اسی طرح پرندے اور دوسری اشیاء بھی درختوں سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس قسم کے نظریات کے فروغ میں کارڈینل پیٹرو ڈوامیانی کا بڑا ہاتھ تھا۔

الیکزینڈر نیکم

الیکزینڈر نیکم نے بھی اس نظریے کی تائید کی ہے اور کہا کہ پرندے Fir Trees سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ نظریہ بہت تقویت پاتا گیا اور یہاں تک کہ روزوں کے دنوں میں ان بطخوں کا کھانا شروع کر دیا گیا۔ بعد ازاں پوپ انوسینٹ (Innocent) سوم نے اس کو ممنوع قرار دیا۔

بہت عجیب بات ہے کہ اس قسم کے نظریات سترہویں صدی عیسوی تک مروج رہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی کی ابتداء میں بھی یہ نظریات مسلم سمجھے جاتے تھے۔ لوگوں نے اس قسم کے خیالات کو بڑی شد و مد سے بیان کرنا شروع کر دیا، لیکن یہ غلط فہمی ایک خاص وجہ سے پیدا ہوئی اور وہ یہ ہے کہ سمندر میں ایک قسم کی بطخیں ہوتی ہیں جو

اکثر چٹانوں کے قریب رہتی ہیں۔ بعض اوقات کشتیوں کے مناروں کے ساتھ رہتی ہیں۔ خصوصاً اگر کوئی ساحلی درخت سمندر میں آگرے تو یہ جانور اس کے آس پاس بسرا کرتے ہیں۔ ان پرندوں کے گھونسلے گھونگھوں سے مشابہ ہوتے ہیں۔ اسکاٹ لینڈ، آئر لینڈ اور قریبی جزیروں کے شمالی علاقوں میں اس قسم کی بطخیں پائی جاتی ہیں۔ یہ سلسلے اس وقت ہوتے ہیں جب قطب شمالی سے بطخیں اُدھر آتی ہیں۔ ایک اور الجھن یہ پیدا ہوتی ہے کہ درختوں کے ساتھ بکرے (Cambs) لگتے ہیں۔ کئی لوگوں نے ان کے بارے میں کہانیاں سنی ہیں کہ ایک درخت جس پر خر بوزے کی طرح کا پھل لگتا ہے اور اس کے ساتھ بکرا بھی لگتا ہے۔ لوگ اسے درخت سے اتار کر کھاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جو سیاحت کا شوق رکھتے تھے اور کئی علاقوں میں گھومے پھرے ہیں، اس امر کی تصدیق کی ہے۔ مشہور ماہر طب وان ہیلمنٹ (Van Helment) نے بھی اس امر کی تصدیق کی اور کہا کہ آٹے سے چوہیا پیدا ہو سکتی ہے۔ اس نے کہا کہ ایک گز قمیض اگر ایک برتن میں رکھ دی جائے جس میں آٹا بھی ہو تو دو دن کے بعد جب خمیر ختم ہو جائے گی تو قمیض کے جراثیم اور آٹے کے جراثیم مل کر ایک چوہیا کو جنم دیں گے۔ وان ہیلمنٹ یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایسی چوہیا بالکل دوسری چوہیوں سے مشابہ نہیں۔

ولیم ہاروے جس نے دوران خون کا اہم معاملہ دریافت کیا وہ بھی خود بخود پیدائش کا قائل تھا۔ اگرچہ اس کا ایک فقرہ جو درج ذیل ہے بہت مشہور ہوا: "All living from the Egg" (Omine Vivumine Bove) اس نے لفظ خاص وسیع مفہوم میں استعمال کیا۔ وہ خود بخود پیدائش کا قائل ہوا لیکن اس سلسلے میں سینٹ آگسٹائن کا نظریہ کہ بحکم الہی ایسا ممکن ہے۔ وقت کے بڑے بڑے علماء نے تسلیم کر لیا۔ ڈیکارٹ نے بھی خود بخود پیدائش کا نظریہ تسلیم کر لیا اور کہا کہ واقعی بے جان مادے سے جاندار مادہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مرطوب زمین پر دھوپ کسی شے میں سڑاند پیدا کر دے تو ایسا ممکن ہے۔ اس کا یقین تھا کہ بعض جانور مثلاً کیڑے، مکھیاں اور بعض دیگر حشرات الارض اس طریقے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

نیوٹن اگرچہ حیاتیات سے دلچسپی نہ رکھتا تھا لیکن وہ پھر بھی جاندار مادے کی بے جان مادے سے تخلیق کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ پودوں کی پیدائش میں دمدار سیاروں کی دم کو بڑا دخل ہوتا ہے۔

لیکن فرانسیسکو ریڈی (۱۶۲۶ء) نے مندرجہ بالا نظریات کو غلط بتایا اور تجربات سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اسی زمانے میں لیون ہک (Lewen Hock) نے ایک نئے زاویہ نگاہ سے اس شے پر روشنی ڈالی اور اس نے خردبین سے پانی کو دیکھا اور کہا کہ اس میں لاکھوں جاندار اشیاء ہیں جو بغیر خوردبین کے نظر نہیں آ سکتیں اور اسی نے لائل سوسائٹی کو بھیجی ہوئی چیز پر روشنی ڈالی اور اس نے خردبین سے پانی کو دیکھا اور خط میں لکھا ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے جراثیم بارش کے پانی میں بھی پائے جاتے ہیں اور اس نے کہا کہ تمام تخمیران ہی کے سبب سے ہوتی ہے اور خراب گوشت اور پھٹے ہوئے دودھ میں یہی جراثیم پائے جاتے ہیں۔ بہر حال اسلام کا نظریہ یہی

ہے کہ ہر شے کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور ہر چیز فانی ہے سوائے اس ذات اقدس باری تعالیٰ کے کوئی چیز ازلی وابدی نہیں ہو سکتی۔ مادے سے اشیاء خود بخود پیدا نہیں ہوتیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔³²

اللہ نے تمام مخلوقات کو مادہ کے بغیر عدم سے وجود عطا کیا ہے دلیل: هل آیت علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیاء شیاء مذکوراً۔ قرآن کریم میں اللہ نے تخلیق کائنات کے لئے بدیع، فاطر اور خالق کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں جس سے مادہ کے قدیم ہونے کی تردید ہو جاتی ہے۔

مادہ کے قدیم ہونے کا رد۔ اللہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں

مادہ پرستوں میں سے بعض مادہ ہی کو کائنات کے وجود کا سبب قرار دیتے ہیں اور بعض اللہ اور مادہ کو قدیم مان کر اللہ کو علت اور مادہ کو معلول قرار دیتے ہیں۔ ”علت تامہ“ کے تحت اللہ کو مجبور اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے۔ مادہ پرست گروہ کے یہ خیالات کسی طرح معقول و صحیح نہیں ہیں اور مادہ ہرگز قدیم و ازلی نہیں ہے، صرف اس واجب الوجود ہستی کا وجود ہی قدیم و ازلی ہے جو تمام صفات کمال کا جامع اور کائنات کا یکتا و یگانہ خالق ہے۔

مادہ پرست کہتے ہیں کہ مادہ یعنی ذرات یا بخارات عرصہ دراز تک ایک حالت میں پڑے رہے اور پھر انہوں نے متصادم ہو کر مختلف شکلیں اختیار کیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جب مادہ کے اجزاء ذرات یا بخارات میں اتنی کثافت موجود تھی کہ ان سے زمین تیار ہو سکتی تھی، اتنی حرارت تھی کہ ان سے آگ پیدا ہو سکتی تھی تو وہ پھر مدت دراز تک بیکار کیوں پڑے رہے اور باہم متصادم ہو کر اجسام کو پیدا کیوں نہیں کیا؟ واقعہ یہ ہے کہ اللہ نے ذرات یا بخارات کو پیدا کیا، ان سے عناصر بنائے اور پھر دنیا کو شرف و جود عطا کیا۔

اس میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں وہ یا تو اجسام ہیں یا ارواح ہیں، ان کے سوا تیسری اور کوئی شے نہیں ہے۔ پھر اجسام کی دو اقسام ہیں: ایک بسیط یعنی وہ اجسام جو کسی شے سے مرکب نہ ہوں۔ مثلاً آب و خاک وغیرہ اور دوسرے مرکب یعنی وہ اجسام جو کئی بسیط اجسام سے مرکب ہوں۔ موالید ثلاثہ یعنی نباتات، جمادات اور حیوانات مرکبات میں داخل ہیں۔ اور چونکہ یہ بذات خود قائم ہیں اس لیے جوہر ہیں اور جو اشیاء ان موالید ثلاثہ بالذات کے تابع ہیں وہ تمام کی تمام اعراض یعنی غیر قائم بالذات ہیں۔ مثلاً رنگ دار حروف کے اجسام قائم بالذات کپڑے اور کاغذ کے وسیلہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں یا حرکت و سکون کہ ذی روح جسم سے وابستہ ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں ان کی دو اقسام ہیں:

(۱) جوہر: ایسی اشیاء جو قائم بالذات ہوں۔

(۲) اعراض: ایسی اشیاء جو غیر قائم بالذات ہوں۔

حکماء کا اصول

حکماء نے اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی قائم بالذات شے یعنی جو ہر عرض سے خالی نہیں ہوتا اور یہ مسئلہ بھی مسلمہ ہے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود قدیم نہیں ہے بلکہ حادث مثلاً اعراض حرکت و سکون جن کا تعلق اجسام ذی روح سے ہے، کہ وہ نہ تو ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کسی جسم سے بیک وقت جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی ذی روح جسم یا تو متحرک ہوگا یا ساکن۔ یہ امر محال اور ناممکن ہے کہ متحرک بھی نہ ہو اور ساکن بھی نہ ہو اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہو اور ساکن بھی ہو۔ اس لیے کہ حرکت سکون کے خلاف ہے اور سکون حرکت کے خلاف اور دو مخالف اشیاء کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ:

جسم متحرک ہوگا تو ساکن نہ ہوگا اور ساکن ہوگا تو متحرک نہ ہوگا۔ متحرک ہونے کے بعد سکون ہوگا یا سکون کے بعد متحرک ہوگا۔ (یعنی ایک عرض کے معدوم ہونے پر دوسرا عرض پیدا ہوگا، کوئی مقدم ہوگا اور کوئی مؤخر، یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا۔) کبھی جسم متحرک ہوگا اور کبھی ساکن، ہر حرکت کے بعد سکون اور ہر سکون کے بعد حرکت لازمی ہوگی۔

قاعدہ ہے کہ:

ہر معدوم ہونے والی شے حادث ہے اور اعراض معدوم ہوتے ہیں، اس لیے اعراض حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

اعراض حادث ہیں۔ جو ہر اعراض سے خالی نہیں ہوتے۔ اس لیے جو ہر بھی حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

جو ہر حادث ہیں۔ تمام اجسام وارواح جو ہر ہیں۔ لہذا تمام اجسام وارواح حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

قدیم کا معدوم ہونا محال ہے۔ حادث اشیاء معدوم ہوتی ہیں۔ لہذا اجسام وارواح حادث ہیں۔ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ: اجسام وارواح قدیم نہیں ہیں۔ صرف ان کی خالق، اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم اور ازل ہے۔

قائلین مادہ کا نظریہ ہے کہ:

(۱) مادہ جس سے دنیا بنی ہے، ضائع اور معدوم نہیں ہوتا۔

(۲) مادہ کے اندر جس قدر قوت اس وقت پائی جاتی ہے، وہ قوت ہر حال میں اس کے اندر باقی

رہتی ہے۔ کبھی فنا نہیں ہوتی۔

(۳) اگر یہ قوت فنا ہو جائے تو پھر دنیا میں کسی علم و عمل کا اعتبار باقی نہ رہے گا۔

(۴) ماہ البتہ صورت بدل لیتا ہے، وزن نہیں بدلتا۔

(۵) لہذا اس کے اجزاء میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

(۱) جو مادہ اس وقت موجود ہے۔

(۲) نہ تو اس کی قوت میں کمی ہوتی ہے اور نہ کوئی قوت اس کو فنا کر سکتی ہے۔ یعنی وہ ہمیشہ رہے گا۔

(۳) تو ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود بھی ہو اور کسی قوت نے اس کو پیدا نہ کیا ہو۔

قدامت عالم یا قدامت مادہ کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے چند نتائج تسلیم کرنے پڑیں گے یعنی یہ کہ:

(۱) انسان کی قوت سے بالاتر کوئی اور قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔

(۲) انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے۔

(۳) مادہ کی اصل ہیئت اور ترکیب ہم کو معلوم ہے۔

ان باتوں کو قدامت مادہ کے دعوے میں ہم کو اس لیے تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر انسانی قوت سے بڑھ کر کوئی اور قوت موجود ہوگی تو ہم مادہ کے فنا پذیر ہونے کا قطعی حکم کہنا کہ مادہ کے ذرات نہ گھٹتے ہیں اور نہ بڑھتے ہیں، صرف انسانی طاقت کے تجربہ پر موقوف ہے۔ یعنی ہم نے یہ بات صرف اس طاقت کا تجربہ کرنے سے تسلیم کی ہے جو ہمارے اندر پائی جاتی ہے اور پھر جب یہ مان لیا گیا ہے کہ ہماری قوت سے بڑھ کر اور کوئی قوت موجود نہیں ہے اور ہمارا علم مادہ کے مقابلہ میں قطعی اور یقینی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہمارا علم درجہ کمال کو پہنچ گیا ہے اور ہم مادہ کی اصلیت سے اچھی طرح واقف ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مادہ کے ضائع یا معدوم ہونے کے کیا معنی ہیں۔ قدامت مادہ کے ساتھ ہم نے جن باتوں کو تسلیم کیا ہے اور جن کے تسلیم کئے بغیر مادہ کی قدامت ثابت نہیں ہوتی ہے، کی نسبت اب ہم تشریح کے ساتھ بتاتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں قابل تسلیم نہیں ہیں۔

پہلی بات یعنی اس بات کو تسلیم کرنا کہ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ انسان کا علم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور قوت کا تعلق علم سے ہے۔ پس جس طرح انسان کا علم حد کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے، اسی طرح اس کی قوت بھی ناقص ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے لیے اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ انسان سے بالاتر کوئی شے نہیں ہے۔ دنیا میں انسانی قوت سب سے زیادہ ہے تب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابتدا میں انسانی قوت ناقص تھی۔ اس لیے زمانہ گذشتہ میں سائنس کے ذریعہ کبھی اس بات کو قرین قیاس نہ سمجھا جاتا تھا کہ پانچ ہزار میل کے فاصلہ پر پانچ منٹ میں خبر پہنچائی جاسکتی ہے یا آوازوں کو ہزاروں میل کے فاصلہ پر پہنچایا جاسکتا ہے۔ مگر آج یہ قوت انسان میں موجود ہے لیکن آج بھی انسان اس قابل نہیں ہوا کہ سیارہ مریخ تک

پیغام رسانی کر سکے۔ لیکن بہت ممکن ہے آئندہ یہ بات ممکن ہو جائے، اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا علم کامل نہیں اور انسانی قوت اب بھی ناقص ہے اور ایسی حالت میں مادہ کی نسبت انسان کا کوئی فیصلہ قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری بات یعنی یہ کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے، اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ علم حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ حواس خمسہ کسی وقت کم یا زیادہ ہو جائیں تو علم احکام میں عظیم انقلاب پیدا ہو جائے گا اور حواس کی کمی یا زیادتی کے مالک انسان دوسروں کے معتقدات اور تجربات کو واہیات اور دور از عقل و قیاس قرار دیں گے۔

حواس خمسہ

حواس خمسہ کے اندر ہزاروں پردے اس قسم کے ہیں کہ لائق سے لائق آدمی بھی اپنے علمی دعوے بیسیوں شرائط اور تامل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ خود حکیم اسپنسر نے جو مادہ کو قدیم بتاتا ہے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق نہیں ہے اور انسانی علم کی رو سے کسی بات کا قطعی فیصلہ کرنا محال ہے۔

تیسری بات یعنی یہ کہ ہم کو مادہ کی اصلی ماہیت اور ترکیب معلوم ہے، اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ جب مذکورہ بالا دلائل سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہمارا علم ابھی بہت کم ہے تو انسانی قوت مادہ کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جہاں تک اہل سائنس نے انسانی قوت کا تجربہ کیا وہاں تک باعتبار اشیاء محسوس کے مادہ کے مقدار میں کمی یا زیادتی محسوس نہیں کر سکتی اور جب انسانی علم و قوت کی یہ کیفیت ہے تو انسان کا یہ کہنا کہ مادہ کی بابت ہم کو سب معلوم ہے بالکل غلط اور لغو ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ میں کمی و بیشی نہ ہونے کا دعویٰ یا اس کا قدیم ہونا علم قطعی کی حیثیت نہیں رکھتا اور یہ بات کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک انسانی قوت اور علم سے تجربہ کیا گیا ہے مادہ بلاشبہ فنا نہیں ہوتا اور نہ تصادم سے فنا کو قبول کرتا ہے بلکہ ایک اور قوت ہے جو مادہ کو پیدا کرنے، ترکیب و ترتیب دینے اور فنا کرنے پر قادر ہے اور وہی واجب الوجود ہستی ہے جس کو ”اللہ“ کہا جاتا ہے۔ حکماء قدیم ذرات کو مادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء جدید بخارات کو مادہ کہتے ہیں۔ پھر بعض حکماء کا خیال یہ ہے کہ جو اشیاء ہم کو نظر آتی ہیں یا جن کو ہم حواس خمسہ کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں وہ اشیاء مادی ہیں۔ غرض مادہ ایک ایسی شے ہے جس کا صحیح مفہوم متعین نہیں ہے۔ اس موقع پر صرف ان لوگوں کے خیال کی تردید کی جاتی ہے جو محسوس و مدرک اشیاء کو مادہ یا مادی کہتے ہیں۔

جن اشیاء کا علم احساس یا ادراک ہم کو حواس خمسہ کے ذریعہ ہوتا ہے ان کی اصلی حقیقت ہم کو معلوم نہیں

ہوتی بلکہ اس کی پانچ مختلف کیفیتوں کا ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً سفید شے دیکھنے سے آنکھ اس کی سفیدی کو محسوس کرتی ہے۔ کسی شے کو چھونے سے اس کی نرمی، سختی، صاف یا کھر درری وغیرہ کا احساس ہوتا ہے۔ ناک کے ذریعہ کا علم ہوتا ہے کان کے ذریعہ ذہن میں ایک خاص اثر یا ادراک پیدا ہوتا ہے اور زبان کے ذریعہ ذہن کو ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے۔ غرض ان احساسات یا ادراکات سے مادہ میں دو اشیاء نظر آتی ہیں:

(۱) مستقل

(۲) عارضی

مستقل

مستقل شے وہی مادہ ہے۔

عارضی

عارضی اشیاء رنگ و بو، ذائقہ، نرمی، سختی سے دور اور بہت دور ہے جس کو اصطلاح میں ہیولا کہتے ہیں اور وہ بالکل فرضی شے ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ماخوذ، رسالہ حدوث مادہ)

”اجزائے لایتجزی“ کی تردید

بعض گروہ کہتے ہیں کہ مادہ اس شے کا نام ہے جو نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے اور ان اجزاء کو اصطلاح میں اجزائے لایتجزی کہتے ہیں۔ یعنی ایسے اجزاء جن کو اور اجزاء میں تقسیم نہ کیا جاسکے یا جن کے اور چھوٹے اجزاء نہ ہو سکیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مادہ میں بے شمار اجزاء ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ایک تو یہ ہے کہ بے شمار اجزاء موجود ہیں۔ دوسری، تیسری اور کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو یہ بات عقل صحیح کے خلاف ہے۔ اس لیے بے شمار اجزاء کی تقسیم کے لیے غیر محدود زمانہ کی ضرورت ہوتی ہے اور غیر محدود زمانہ کا ادراک محال و ناممکن ہے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ مادہ کے اجزاء کو برابر تقسیم کرتے چلے جاؤ اور کوئی شے ناقابل تقسیم سامنے نہ آئے اور اگر یہ کہا جائے کہ مادہ کی تقسیم لامتناہی نہیں ہو سکتی بلکہ مادہ کے اجزاء کو چھوٹے حصوں میں تقسیم کرتے وقت ایسے اجزاء آ جاتے ہیں جن کی تقسیم کسی قوت بھی ممکن نہیں ہے تو یہ بات بھی خلاف قیاس ہے۔ اس لیے کہ جتنے اجزاء بنائے جائیں گے وہ دو حال سے خالی نہ ہوں گے۔ یا تو ان اجزاء کی سطحیں ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اجزاء کے اندر سطحوں کا پایا جانا ضروری ہے اس لیے کہ اگر سطحیں نہ ہوں گی تو وہ اجزاء نہ ہوں گے۔ کیونکہ متعدد اجزاء کے درمیان امتیاز و فرق کے لیے سطحوں کا وجود ضروری ہے اور سطحیں موجود نہ ہوں گی تو پھر وہ اجزاء نہ ہوں گے کیونکہ اجزاء کے

درمیان فاصلہ کی ضرورت ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ مادہ کے اندر اجزاء لایتجزی نہیں پائے جاسکتے اور ایسے اجزاء سے مادہ ترکیب نہیں پاسکتا اور جب ایسے اجزاء کا وجود نہیں تو مادہ کا وجود کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اور کیونکر اس کو قدیم کہا جاسکتا ہے۔

(۲) وہ اجسام جن کو ہم کسی جگہ میں موجود پاتے ہیں اور جو متحرک یا ساکن حالت میں ہوتے ہیں ان کی نسبت یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا ان کو ہم چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتے ہیں یا ان کے اور چھوٹے اجزاء بنانے کی صلاحیت حاصل ہے اور پھر یہ امر دریافت طلب ہے کہ اجزاء یا اجسام کے چھوٹے چھوٹے حصے ہم نے بنائے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک جزو علیحدہ علیحدہ بھی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے اور چھوٹے اجزاء بنائے جاسکیں۔ اگر وہ تجزیہ کی صلاحیت رکھتے ہیں تو پھر اس طرح ان اجزاء کی تقسیم در تقسیم کا سلسلہ جاری رہے گا اور ہر جزو کو مزید اجزاء میں تقسیم کیا جاسکے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ عقل یا تو کسی حد پر جا کر ان اجزاء کے تجزیہ سے عاجز ہو جائے گی یا برابر تجزیہ کرتی رہے گی۔ اگر تجزیہ اور تقسیم کا سلسلہ برابر جاری رہا تو اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہر وہ چھوٹے سے چھوٹا جزو یا جسم جس کو ہم اپنے ہاتھوں یا انگلیوں کی گرفت میں لاسکیں، بے انتہا اجزاء سے مرکب ہے، اس لئے اور اجزاء خواہ کتنے ہی چھوٹے کیوں نہ ہوں چونکہ اپنے اندر بے انتہا اجزاء رکھتے ہیں ان کا حصہ شمار نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس نظر میں یہ اجزاء محدود و محصور ہیں اور اس صورت میں ان کا غیر محدود و غیر محصور تسلیم کرنا باطل ہے۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کسی حد پر جا کر ان اجزاء کی تقسیم سے عاجز ہو جائے یعنی مزید چھوٹے چھوٹے اجزاء یا جسم کا وہ حصہ امتداد کے قابل ہے یا نہیں یعنی ان اجزاء یا اجسام میں وسعت دینے، بڑھانے اور کھینچنے کی صلاحیت و گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر وہ اجزاء یا اجسام امتداد کے قابل ہیں تو عقل کے نزدیک ان میں تقسیم کی صلاحیت موجود ہے اور تقسیم کی صلاحیت موجود ہونے پر پھر تقسیم کا وہی سلسلہ جاری ہو جائے گا جس کا ذکر اوپر ہوا ہے یعنی اجزاء یا اجسام میں غیر محدود و غیر محصور اجزاء کا پایا جانا۔ حالانکہ ہم اس کو باطل کر چکے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ جن اجزاء یا اجسام کی تقسیم ناممکن ہوگئی ہے، ان کے اندر امتداد نہ ہوگا۔ یعنی وہ بڑھانے اور وسعت دینے کے قابل نہ ہوں۔

اس ساری بحث کا نتیجہ نکلا کہ تمام اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں مطلقاً کسی قسم کا امتداد نہیں ہے، لیکن ان کی ایک خاص وضع ہے۔ جیسا کہ ہندی نقطہ ہوتا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ہندی نقطہ وہی شے ہے اور یہ اجسام موجود اشیاء ہیں۔ اجسام کے یہی وہ اجزاء ہیں جن کا نام ہم نے جوہر فردہ رکھا ہے۔ یعنی وہ اجزاء جن کی تقسیم کسی صورت سے ممکن نہیں ہے اور انہیں اجزاء کے مجموعہ کو مادہ پرست مادہ یا جوہر کہتے ہیں اور یہ خیال ظاہر

کرتے ہیں کہ انہیں اجزاء میں سے بعض بعض دوسرے اجزاء سے مختلف صورتوں اور مختلف طریقوں سے پیوستہ و متصل ہو کر اصلی عناصر پیدا ہوئے ہیں۔

اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آکسیجن کا ہر ذرہ مثلاً دو جوہروں سے مرکب ہے اور کسی دوسرے عنصر کا ذرہ تین یا چار جوہروں سے مرکب ہے اور ان مختلف عناصر کے باہم ملنے سے مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔

اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ جو ہر فردہ میں غیر محدود اجزاء نہیں پائے جاسکتے اور نہ اس میں امتداد پایا جاتا ہے۔

- (۱) وہ ایک وجودی شے ہے۔
- (۲) اور ایک خاص وزن رکھتی ہے۔
- (۳) لہذا مادہ قدیم اور ازلہ نہیں بلکہ حادث ہے۔
- (۴) اس لیے کہ ہر وہ شے جو وضع معین رکھتی ہو، عقل کے نزدیک اس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز و ممکن ہے۔

- (۵) اور اس انتقال ہی کا نام حرکت ہے۔
- پس اگر ہم یہ بات فرض کر لیں کہ جو ہر فرد یا مادہ قدیم ہے تو ہم کو یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ جو ہر فرد مادہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور
- (۱) جب ایسا ہونا ممکن ہے تو پھر ازل میں جس کی کوئی ابتداء نہیں ہے، حرکات کا وجود لازم آئے گا۔

- (۲) اور ازل میں حرکات کا وجود محال و ناممکن ہے۔
- (۳) اس لیے کہ اس صورت میں جو ہر فرد کا ایسی حالت میں غیر محدود حرکات کرنا تسلیم کرنا پڑے گا۔

- (۴) جبکہ ایسی کسی حرکت کا وجود نہ تھا۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ:

- (۱) اول میں جو ہر فردہ کا وجود ناممکن ہے یعنی جو ہر فردہ قدیم نہیں۔
- (۲) بلکہ عدم سے وجود میں آیا ہے اور حادث ہے۔
- (۳) اس لیے صرف وہی واجب الوجود ہستی قدیم و ازلہ ہے جو تمام صفات کی جامع اور کائنات کی موجد و خالق ہے۔

ثابت ہوا کہ:

- (۱) دنیا نہ تو خود بخود بن گئی ہے۔
- (۲) اور نہ مادہ کے اجزاء نے باہم ٹکرا کر دنیا کے سامان کو پیدا کیا ہے۔
- (۳) بلکہ کائنات کی تمام اشیاء حادث ہیں۔
- (۴) لہذا جن کو ایک واجب الوجود ہستی نے اپنی مشیت اور قدرت سے تخلیق کیا ہے اور وہی خالق و مدبر کائنات ہے۔³³

مادہ کی حقیقت نامعلوم ہے

پروفیسر اصغر علی روحی نظریہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

محسوسات خارجیہ مادی اشیاء کے مجموعہ کا نام ہے اور مادی اشیاء ہمیں کسی نہ کسی جسم کی صورت میں محسوس ہوتی ہیں اور جسم بجائے خود چند عوارض مثلاً رنگ، شکل، مقدار وغیرہ کی مجموعی ہیئت کا نام ہے، اس امر میں حکماء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ عوارض اجتماعی صورت میں جسم کی حقیقت کو پورا کر دیتے ہیں یا ان کے علاوہ جسم میں کوئی اور چیز بھی ایسی ہے جس کو یہ عوارض اجتماعی صورت میں لاحق ہوتے ہیں اور جس کا نام مادہ ہے۔

حکماء کے ایک فریق کا خیال ہے کہ عوارض کے مجموعہ کے سوا جسم میں کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے مادہ ان عوارض سے علیحدہ کوئی اور چیز نہیں، مگر حکماء کا ایک دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ عوارض مذکورہ بالا کے سوا جسم میں ایک اور حقیقت بھی شامل ہے جو بذات خود تمام عوارض سے خالی ہے اور اس میں نہ تو اتصال پایا جاتا ہے، نہ انفعال۔ اسی کا نام مادہ ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عوارض سے خالی جسم کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ اس لیے اثبات مادہ کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت ہے، وجود مادہ کے انکار کی صورت میں جسم صرف عوارض کے مجموعہ کا نام ہے اور وجود مادہ کے تسلیم کر لینے پر جسم مادہ اور عوارض سے ایک مرکب حقیقت کا نام ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ہر دو صورت میں ہمیں جسم کی حقیقت کے ادراک کرنے میں سخت دقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے ہم بالیقین نہ تو یہ مان سکتے ہیں کہ عوارض کے علاوہ جسم میں کوئی اور شے مثلاً مادہ نہیں پائی جاتی اور نہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ عوارض سے علاوہ کوئی زائد چیز جسم میں شامل ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں۔

حکماء کے ہر دو فریق اپنے اپنے مذہب کے اثبات میں دلائل عقلیہ پیش کرتے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ دلائل قطعیہ کے پیش کرنے سے ہر دو فریق عاجز ہیں۔ اس لیے ہم ہر دو فریق کے دلائل سے قطع نظر کرتے ہیں۔ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ہم کائنات میں مختلف قسم کے اجسام کا ادراک کرتے ہیں، مگر ہم ان کی ماہیت اصلی کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہماری تحقیق کی غایت یہ ہے کہ ہم کسی جسم کو کیمیائی اصول پر اجزاء میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ مگر پھر ان اجزاء میں وہی گفتگو جاری ہوگی جو پہلے مرکب کی صورت میں بالآخر کسی مقام پر پہنچ کر

ہمیں اپنی بے بسی کا اقرار کرنا پڑے گا اور بے ساختہ یہ ماننا پڑے گا:

سبحنک لا علم لنا الا ما علمتنا^ط انک انت العلیم الحکیم O
(البقرہ: ۳۲-۳۳)

مادہ کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتا

پروفیسر اصغر علی روجی لکھتے ہیں:

اگر ہم مادہ کی حقیقت کو تسلیم کر لیں تو ہمیں اس امر کا تسلیم کرنا ضروری ہو جائے گا کہ مادہ بذات خود کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات میں مستقل طریق پر ثابت و قائم ہو۔ چونکہ عوارض کے بغیر اس کے وجود کا محقق ہونا متصور نہیں، اس لیے وہ اپنی ذات میں مستقل وجود نہیں رکھتا۔ اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ کسی معلول کی علت نہیں بن سکتا اور نہ وہ دونوں عوارض کے خواص و آثار کی قابلیت رکھتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مادہ میں قوت فعل نہیں پائی جاتی۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مادہ چونکہ عوارض کا محتاج ہے اس لئے کسی شے کی علت نہیں بن

سکتا۔³⁴

اشیاء کا کائنات سب کی سب حادث ہیں

ہر ایک ایسی شے حادث کہلاتی ہے جو اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی۔ چونکہ حادث اپنے وجود کے لیے آپ علت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کے وجود کی علت کوئی ایسا امر ہو جو اس کے موجود ہونے سے متقدم اور اس کی ذات سے خارج ہو۔ اسباب مناسبہ کی موجودگی پر علت کسی شے کے وجود کا افادہ کرتی ہے۔ اکثر لوگ سبب اور علت میں امتیاز نہیں کیا کرتے اور انہیں اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ علت کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے کا کام کرتی ہے اور اسباب عمل علت کے لئے بمنزلہ شرائط کے ہیں۔ یعنی جب تک اسباب مناسبہ موجود نہ ہوں، علت اپنا عمل نہیں کرتی۔ اسی عدم امتیاز کی وجہ سے بعض لوگ اسباب کو علت کی حیثیت سے ملاحظہ کر کے کئی قسم کی غلطیوں میں پڑ جایا کرتے ہیں اور ان اسباب کو ایک قانون قطعی قرار دے لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ ممکن ہے کہ کسی شے کے عدم سے وجود میں آنے کے اسباب مختلف ہوں اور ضروری نہیں کہ علت کسی خاص سلسلہ اسباب میں اپنے عمل کی پابند ہو۔ اس لیے علت کے عمل کو ہم کبھی کسی خاص سلسلہ اسباب میں محدود نہیں کر سکتے۔ مثلاً حرارت کے پیدا کرنے کے لیے مختلف اسباب ہیں۔ ان اسباب میں محدود ہونے پر اگر علت اپنا عمل کرے تو نتیجہ معینہ ظہور پذیر ہوگا، لیکن یہ ممکن ہے کہ اسباب کے مہیا ہو جانے پر بھی نتیجہ بعینہ ظہور میں نہ آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے

کہ ایسے موقع پر کوئی سبب خفی نتیجہ معینہ کے ظہور میں لانے سے عاجز ہے۔ بلکہ یہ امر قانون فطرت کی حدود کی نگہداشت پر مبنی ہے جس کو ہم غیر متبدل کہہ چکے ہیں۔ اسی غلط فہمی کے رفع کرنے کے لئے محققین کا یہ جملہ مشہور ہے: ”لولا الاسباب لما ارتاب مراقب“ (مثبت الہیہ) کے وجود میں شک نہ ہوتا۔

ہماری اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ عالم کائنات یعنی ہر شے حادث ہے۔ کیونکہ وہ اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی اس لیے ہم ہر ایک شے کو مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ اس کی مدت وجود ہزاروں اور لاکھوں سال ہو، اس لیے اجرام فلکی بھی حادث ہیں اور اس لیے وہ مخلوق ہیں اور چونکہ ہر ایک مخلوق قانون تغیر و انقلاب کے زیر اثر ہونے سے خارج نہیں، اس لیے وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔ یا یوں کہو کہ ہر ایک مخلوق شے کے لیے کوئی نہ کوئی ابتداء زمانی ہے۔ کیونکہ قدیم شے تغیر و انقلاب قبول نہیں کر سکتی اور یہی مطلب ہے۔ آیہ خلق السموات والارض کا۔³⁵

ہر ایک حادث فانی ہے

کسی شے کا حادث ہونا، اس امر پر دال ہے کہ اس کے وجود کے لیے دوام و بقا نہیں بلکہ وہ فنا کی طرف مائل ہے۔ فنا سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر ایک شے کی ہیئت ترکیبیہ قابل فساد ہے اور جب یہ امر عالم کائنات کی ہر ایک شے کے لیے علیحدہ علیحدہ طور پر ثابت ہے تو کل عالم کائنات کا فانی ہونا ایک بدیہی امر ہے اور آیہ کل شیء ہالک الاوجه کا اسی امر کی طرف اشارہ ہے۔³⁶

روحی صاحب اس عبارت میں بتاتے ہیں کہ اللہ کی ہستی کے علاوہ تمام موجودات حادث و فانی ہیں۔ سلسلہ کائنات لامتناہی نہیں ہو سکتا۔³⁷

جو لوگ عالم کو قدیم مانتے ہیں وہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی کہتے ہیں۔ یعنی ان کا خیال یہ ہے کہ سلسلہ کائنات کی نہ تو کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا یا یوں کہو کہ وہ عالم کو ابدی اور ازلی مانتے ہیں۔ مگر یہ خیال سراسر باطل ہے کیونکہ سلسلہ کائنات قانون سبب و مسبب سے وابستہ ہے۔ ہم کسی حادثہ یا واقعہ کا بلا سبب ظہور میں آنا تسلیم نہیں کر سکتے اور نہ فطرت انسانی اس بات کو تسلیم کر سکتی ہے کہ سلسلہ اسباب اوپر کی طرف اتنا دور چلا جائے کہ کہیں کسی ایسے سبب پر اس کا خاتمہ نہ ہو جو تمام اسباب کا سبب اولین کہلا سکے۔ ذرا غور کرو تمہاری فطرت خود بخود یہ شہادت دے گی کہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی تسلیم کرنا ایک عجیب گورکھ دھندا ہے جس کا کوئی مفہوم محصل ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کوئی ایسا امر جس کے قبول کرنے سے فطرت انسانی عاجز ہو ہرگز قابل قبول نہیں۔ اس لیے سلسلہ کائنات کا لامتناہی ہونا، خواہ بظاہر ابداً ایک ایسا معممہ ہے جس کا حل عقل انسانی کے دائرہ عمل سے خارج ہے۔ مع ہذا سلسلہ کائنات کے لامتناہی ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں ملتی اور اگر صرف احتمال سے کام کیا جائے تو اللہ کے عدم

کا احتمال وجود سے زیادہ قوی ہے۔ لیکن ملاحظہ کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو اس بات کا مدعی ہے کہ اللہ کا وجود جس طرح بیان کیا جاتا ہے، ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ کے معنی اگر صرف علت العلل کے ہیں تو ہمیں کچھ بحث نہیں۔ لیکن اگر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ قادر مطلق، حکیم، صاحب ارادہ، عادل اور رحیم بھی ہے تو اس کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف بہت سے دلائل موجود ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

جدید منکرین باری تعالیٰ کے دلائل

(۱) ڈارون کے مسئلہ ارتقاء نے ثابت کیا ہے کہ تمام مخلوقات نہایت ادنیٰ درجہ سے ترقی کرتے کرتے موجودہ حالت پر پہنچی ہیں۔ خود انسان کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے۔ نہایت ادنیٰ درجہ کا جانور تھا، ترقی کرتے کرتے بندر کی حد تک پہنچا اور پھر ایک بوز نے کے بعد آدمی بن گیا۔ اس بنا پر کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا پیدا کرنے والا قادر مطلق اور حکیم ہے۔ رابرٹ انگر سال اپنی کتاب میں جو اللہ کا انکار پر ہے، لکھتا ہے:

فرض کرو ایک جزیرہ پر ایک آدمی دس لاکھ برس کی عمر کا ملے، جس کے پاس ایک نہایت عمدہ خوبصورت گاڑی موجود ہو اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ گاڑی اس کی لاکھوں برس کی محنت کا نتیجہ ہے جس کے ایک ایک پرزہ کے ایجاد کرنے میں پچاس پچاس ہزار برس صرف ہوئے تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ وہ شخص ابتداء ہی سے فن جراثیل میں ماہر تھا۔

مخلوق کی ترقی سے کیا یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ خالق میں بھی ترقی ہوئی۔ کیا ایک نیک، عاقل اور قادر مطلق اللہ انسان کو پیدا کرتا پھر تا ایک غیر محدود زمانہ کے بعد آہستہ آہستہ ترقی دے کر انسان بناتا۔ اس طرح سا لہائے بے شمار ان مشکلوں اور ہیئتوں کے بنانے میں صرف ہوئے جن کو آخر کار خارج کرنا پڑا۔

(۲) دنیا میں نہایت کثرت سے جو ظلم، خوں ریزی اور قتل، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے اس لیے کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا خالق رحیم اور عادل ہے۔³⁸

انگر سال دہریہ

انگر سال دہریہ کہتا ہے کہ دنیا کی سطح کو اس خوفناک اور نفرت انگیز جانوروں سے بھرنا جو ایک دوسرے کی تکلیف اور ایذا پر اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ کیا اس میں بصیرت اور عقل مندی کی علامت پائی جاتی ہے؟ اس دنیا

کے پیدا کرنے والے کے رحم کی کون قدر کر سکتا ہے جب کہ ہر جانور دوسرے جانور کو کھاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر منہ ایک منہ اور ہر پیٹ ایک قبرستان ہے۔ اس عام اور دائمی خونریزی میں غیر محدود بصیرت اور محبت کا وجود غیر ممکن ہے۔

سالہا سال کی تاریکی میں جو تکالیف بنی نوع انسان کو پہنچیں وہ قیاس نہیں کی جاسکتیں۔ زیادہ تر حصہ اس تکلیف کا کمزور، نیک اور معصوم لوگوں نے برداشت کیا، عورتوں سے ہریلے درندوں کی طرح سلوک کیا گیا۔ معصوم بچے حشرات الارض کی طرح پاؤں سے کچلے گئے۔ قوم کی قوم پر صدیوں غلامی کا فتویٰ رہا اور تمام عالم میں وہ ستم برپا رہا جس کو زبان قلم ادا نہیں کر سکتی۔ اگر کوئی آئندہ دنیا میں ان مصیبت زدوں کو تکلیف کا بدلہ مل جائے تب بھی اس اعتراض کا جواب نہیں ملتا۔ اس بات کی امید کرنے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے ایک کامل و عاقل نیک اور با اقتدار حکیم ہمارے ساتھ بمقابلہ حال کے آئندہ بہتر سلوک کرے گا۔

(الف) اگر اللہ میں زیادہ قوت آجائے؟

(ب) تو کیا وہ زیادہ رحیم ہو جائے گا؟

(ج) کیا اس کی مہربانی اپنی عاجز مخلوق کے ساتھ زیادہ ترقی کر جائے گی؟

(۳) یہ امر ظاہر ہے کہ سینکڑوں آدمی خلقت نہایت بے رحم، سخت دل اور بدکار ہوتے ہیں بلکہ مخلوق کا زیادہ حصہ برے ہی آدمی کا ہے۔ اس صورت میں کیوں کر قیاس ہو سکتا ہے کہ ایک حکیم اس قسم کے اشخاص کا پیدا کرنا جائز رکھتا۔ قیامت کی جزاء و سزا اس عقدہ کو حل نہیں کر سکتی کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ ان اشخاص کے پیدا ہونے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ پیدا کرنا اور پھر ان کو قیامت میں سزا دینا اس سے کیا فائدہ؟ اگر اللہ قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی، راست بازی، نیکو کاری پیدا کرنی چاہیے۔ فریب، جھوٹ، فسق و فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام، بے رحمی کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کی ہستی کوئی صاحب ارادہ اور مختار نہیں ہے بلکہ صرف Law of Nature ہے جس کے موافق کائنات کا ایک سلسلہ قائم ہے اور بغیر کسی غرض اور مقصد کے جو کچھ ہوتا ہے ہوا جاتا ہے۔ اللہ کے بارے میں ایسے تشکیکات ہیں جن کی وجہ ہے یہ مادہ پرست ملحدین اللہ کی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔³⁹

ایک مشہور ملحد کے بقول جہاں تک ہم تمیز کر سکتے ہیں ہم کو معلوم ہوتا ہے نیچر بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے۔ نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، نہ ہر غذا، رنج و طرب، زندگی و موت، ہنسی اور آنسو سب اس کے نزدیک یکساں ہیں۔ نہ وہ رحیم ہے نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے نہ آنسو گرانے سے متاثر۔⁴⁰

جدید ملحدین کے اعتراضات کا جواب

یہ ٹھیک ہے کہ مادہ کے اجزا متحرک ہیں، حرکت مادہ کی ذاتیات میں سے ہے۔ مختلف قوانین قدرت ہیں جن کے موافق اجزاء باہم ملتے ہیں، ترکیب پاتے ہیں اور پھر ان میں خاص قویٰ اور خواص پیدا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کا عقدہ ان باتوں سے بھی حل نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

تمام قوانین قدرت باہم موافق اور معاون ہیں

اس میں شبہ نہیں کہ عالم کا تمام نظام قوانین قدرت یا لاء آف نیچر (Law of Nature) پر قائم ہے لیکن یہ قوانین، الگ الگ مستقل بالذات اور ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ سب ایک دوسرے کے موافق، متناسب اور معین ہیں۔ ان میں مناسب ربط ہے کہ ایک چھوٹی سی شے کے پیدا کرنے میں کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں۔ ایک کمزور گھاس اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب خاک ہوا پانی وغیرہ سے لے کر بڑے بڑے اجرام فلکی مثلاً آفتاب و ماہتاب وغیرہ کے افعال اور خواص اس کے پیدا کرنے میں مشارکت اور توافق کو عمل میں لائیں۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جس طرح انسان کے جسم میں سینکڑوں اعضا جوارح اور اعصاب ہیں، یہ اعضا اور جوارح الگ الگ ہیں اور ہر ایک کا کام جدا ہے لیکن کوئی عضو اس وقت تک کام نہیں دے سکتا جب تک اور تمام اعضا بالذات یا بواسطہ اس کے عمل میں شریک نہ ہوں یا کم سے کم یہ اس کے کام میں خلل انداز نہ ہوں، اسی سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان اعضاء کے قویٰ مستقل حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انسان میں کوئی اور عام قوت ہے جو ان تمام اعضاء کی جداگانہ قوتوں سے بالاتر ہے اور جس کی ماتحتی میں یہ سب باتفاق کام کرتے ہیں۔ اس عام قوت کو نفس روح یا مزاج سے تعبیر کیا ہے۔

قوانین قدرت کا بھی یہی حال ہے۔ عالم میں سینکڑوں، ہزاروں قوانین قدرت ہیں لیکن اگر ان میں سے ایک بھی باہمی توافق کے مرکز سے ذرا ہٹ جائے تو تمام نظام عالم برہم ہو جائے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اور بالاتر قوت ہے جو ان تمام قوانین قدرت کو محکوم رکھتی ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں باہم موافق، متناسب، ربط اور اتحاد پیدا کیا ہے۔

دہریہ کیا کہتا ہے؟

دہریہ یہ کہتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت روبہ عمل ہوئے لیکن ان میں موافق، متناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہوگا جس

کی کوئی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی۔ یہی بالآخر قوت جو قوانین فطرت پر حاکم ہے اور جس نے ان قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہے ”اللہ“ ہے۔ یہی معنی ہیں قرآن کریم کی اس آیت کے ولہ اسلم من فی السموات والارض طوعاً او کرہاً۔ زمین اور آسمان میں جو کچھ ہے بحیر یا بخوشی سب اس کا کہا مانتے ہیں۔⁴¹

اہل یورپ کے اقرار کی وجہ

اس آیت میں موجود حکم کی وجہ سے یورپ کے بڑے بڑے حکما اور فلاسفہ کو اسی بنا پر ”اللہ“ کا اقرار کرنا پڑا ہے۔

ملنے ایڈورڈ (Milne Edward) کے بقول

انسان اس وقت سخت حیرت زدہ ہو جاتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ ان مکرر اور ناطق مشاہدات کے ہوتے ہوئے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام عجائبات صرف بخت و اتفاق کے نتائج ہیں یا دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیے کہ مادہ کی عام خاصیت کے نتائج ہیں۔ یہ فرضی احتمالات اور عقلی گمراہیاں جن کو لوگوں نے علم الحسوسات کا لقب دیا ہے۔ علم حقیقی نے ان کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ فزیکل سائنس جاننے والا کبھی اس پر اعتقاد نہیں لاسکتا۔

ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک

یہ اسرار جو روز بروز زیادہ دقیق ہوتے جاتے ہیں، جب ہم ان پر زیادہ بحث کرتے ہیں تو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی اور ابدی قوت ہے جو تمام اشیاء کو وجود میں لاتی ہیں۔

پروفیسر لینے کے مطابق

اللہ تعالیٰ جوازی ہے، جو تمام اشیاء کا جاننے والا ہے۔ جو ہر شے پر قادر ہے، اپنی عجیب و غریب کاریگریوں سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میں مبہوت اور مدہوش ہو جاتا ہوں۔ اب ان نظریات کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق رحیم اور عادل ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں۔ یہ اعتراض کہ اگر اللہ قادر مطلق ہوتا تو دنیا کو بتدریج کیوں پیدا کرتا، اس قدر لغو ہے کہ توجہ کے بھی قابل نہیں۔ ایک قطرہ کا رحم میں پڑنا، پرورش پانا، گوشت پوست چڑھنا، مختلف اعضا کا پیدا ہونا، جان کا پڑنا، خون سے خدا پانا اور پھر نور کا پتلا بن کر ہستی کو منظر پر آنا زیادہ عجوبہ اور کمال قدرت کی دلیل ہے یا دفعۃً بنانا ایک انسان مجسم کا

پیدا ہو جانا۔

البتہ یہ اعتراض توجہ کے قابل ہے کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟

بوعلی سینا نے ”شفا“ میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ:

دنیا کی تین حالتیں فرض کی جاسکتی ہیں:

(۱) محض بھلائی ہوتی۔ (۲) محض برائی ہوتی۔ (۳) زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔

اب فرض کرو کہ قدرت کے سامنے یہ تینوں حالتیں پیش ہیں تو کیا کرنا چاہیے؟

(۱) پہلی صورت کی نسبت کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل ہے۔

(۲) دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار نہیں ہے۔

(۳) اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہیے یا نہیں جس میں بھلائیاں

زیادہ اور برائیاں کم ہوں۔ اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم وجود میں

نہ آئیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ رہتا اس کا نتیجہ ہوتا کہ چند برائیوں

کے لیے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی۔

ابن رشد کا جواب

ابن رشد نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں جو برائی پائی جاتی ہے وہ بالذات

نہیں بلکہ کسی بھلائی کی تابع اور لازم ہے۔ غصہ بری شے ہے لیکن یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جس پر نسل انسانی کی

بقا منحصر ہے۔ آگ گھروں کو جلا دیتی ہے، شہر کے شہر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی

بسر کرنا محال ہو جائے۔ اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہوتی ہے

برائی مطلق نہ ہوتی۔

ابن رشد کہتا ہے: ہاں یہ ممکن ہی نہ تھا کوئی ایسی آگ نہیں پیدا ہو سکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک

جائے لیکن اگر مسجد کو جلا نا چاہیں تو نہ جلائے۔

باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے زندگی

بسر کرتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ:

انسان کی زندگی اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی اس لیے یہ کیوں کر فیصلہ کیا جاسکا ہے کہ ہم جن کو

عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہے۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت

چھوٹا سا حصہ ہے اس کی بنا پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیوں کر رائے دے سکتے ہیں جزا و سزا افعال انسانی کے

لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے جس طرح مرنا زہر کھانے اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے ایسے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں اور اس کے نتیجے ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں ابتریاں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں؟ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر اللہ کے کمال اور عزت و جلال کا کیوں کرا نکار کیا جاسکتا ہے؟
وما اوتیتم من العلم الا قليلاً (بنی اسرائیل - ۸۵)

فلاسفر اسین کے بقول

اے آسمانوں! مجھ کو خبر دو، اے دریاؤ! مجھ کو بتاؤ! اے زمین! مجھ کو جواب دے! اے بے انتہا ستارو تم بولو کون سا ہاتھ ہے جس نے تم کو افق میں تھام رکھا ہے؟ اور شب چار دہم کس نے تیری تاریکی کو خوبصورت بنا دیا ہے؟ تو کس قدر پریشان ہے، کس قدر عزت مآب ہے۔ تو خود بتا رہی ہے کہ تیرا کوئی صانع ہے جس نے تجھ کو بغیر کسی زحمت کے بنایا ہے اس نے تیری چھت کو قبہ ہائے نور سے مرصع کیا ہے جس طرح کہ اس نے زمین پر خاک کا فرش بچھایا ہے اور گرد کو ابھارا ہے اور مژدہ رسان سحر، اے روشن اور ہمیشہ روشن رہنے والا ستارہ آفتاب درخشاں! سچ بتا تو کس کی ادائے طاعت کے لیے محیط کے پردہ سے باہر آتا ہے اور نہایت فیاضی کے ساتھ اپنی روشن شعاعیں عالم پر ڈالتا ہے۔ اے پر رعب سمندر! جو غضب ناک ہو کہ زمین کو نگل جانا چاہتا ہے کس نے تجھ کو محبوس کر رکھا ہے جس طرح شیر کٹہرہ میں قید کر دیا جاتا ہے تو اس قید خانہ سے بے فائدہ نکل جانے کی کوشش کرتا ہے تیری موجوں کا زور ایک حد معین سے آگے ہرگز نہیں بڑھ سکتا۔

دہریت کی تردید

عالم انسانیت کی مشینری میں فٹ ہونے کے لیے انسانی نفس میں فعل و انفعال یا بالفاظ دیگر تاثیر و تاثر دونوں قسم کی قوتیں ناگزیر ہیں اگر قوت تاثیر نہ ہو تو تعلیم و تربیت، حکومت و سیاست اور اس قسم کے بہت سے امور کا دروازہ بند ہو جائے اور معاشرے پر چھا جائے۔ قوت انفعال و تاثر کا فقدان بھی انفرادیت کو غالب کر کے اخلاق معاشرت سیاست اور اسی قسم کے اجتماعی اداروں کا خاتمہ کر دے گا۔ اسی حکمت سے خلاق حکیم نے ہر نفس میں دونوں قوتیں رکھی ہیں لیکن تجربہ ہے کہ ان دونوں کے تناسب کے لحاظ سے نفوس انسانی میں باہم اختلاف ہے۔ بعض اشخاص کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ان سے متاثر ہوتے ہیں اور وہ دوسروں سے بہت کم متاثر ہوتے

ہیں۔ تاریخ ان عظیم شخصیات کے کارناموں کی شاہد ہے جنہوں نے اپنے ماحول میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا خشک بحثوں میں وہ لطف نہیں حاصل ہوتا جو شعر و شاعری یا موسیقی سے حاصل ہوتا ہے۔ ہر عکس حالت میں حال بھی برعکس ہوتا ہے۔

یہ روزمرہ کے تجربات ہیں جو اس مسئلہ میں بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس نفس پر تاثر و انفعال کی قوت غالب ہوتی ہے وہ اس کے ذریعہ سے لذت اندوز ہوتا ہے اور قوت تاثیر کا غلبہ نفس کا رجحان اس کے برعکس کر دیتا ہے۔ طریق لذت اندوزی کے اس فرق کا تجربہ روزمرہ کی زندگی میں ہو سکتا ہے بعض اشخاص کو شکار نشانہ بازی، کشتی رانی، شمشیر زنی اور اس قسم کے دوسرے کاموں میں جو لطف آتا ہے وہ موسیقی اور رقص میں نہیں آتا۔ ایسے اشخاص میں قوت تاثیر کا غلبہ ہوتا ہے لیکن ان کے برعکس جن لوگوں پر قوت تاثیر و انفعال غالب ہوتی ہے ان کی لذت کی نسبت بھی برعکس ہوتی ہے۔

ہاں ایک بھولی ہوئی بات یاد آگئی داہنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کی مثال سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ انسان غالب قوت سے کام بھی زیادہ لیتا ہے۔ اس یاد دہانی کے بعد اس مسئلہ پر غور کیجئے جس پر گفتگو ہو رہی ہے مفرط متعدد راہوں سے دہریت کے خارزار میں پہنچا دیتا ہے۔ فی نفسہ سے کام لے کر اس پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی ایسا کرنا چاہے لیکن جب ایسا شخص ایسے ماحول میں پھنس جاتا ہے جہاں اللہ تعالیٰ کا تذکرہ سوسائٹی میں جرم سمجھا جاتا ہو اور اس کا انکار فیشن میں داخل ہو جائے تو اس کی یہ قوت اس کی دشمن ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ کام لینے کی وجہ سے نفس کی قوت مدافعت کمزور ہو جاتی ہے اور اعصاب مثبت جواب دینے کے عادی ہو جاتے ہیں۔ پائے ثبات کو لغزش ہوتی ہے اور یہ سوسائٹی اور ماحول کے سامنے ہتھیار ڈال کر اللہ کا منکر ہو جاتا ہے۔ اگر اسے اس کے مخالف ماحول میں بھیج دیا جائے تو یہی منکر رب العالمین کا پرستار بن جائے گا اس کی خود کوئی رائے نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی تو وہ تاثر پر مبنی ہوتی ہے۔ ہماری جامعات اور کالجز کے طلباء طالبات میں جو نو جوان اللہ کے منکر نظر آئے ہیں ان میں زیادہ تعداد ایسے ہی اشخاص کی ہوتی ہے جو صرف اس لیے اللہ کے منکر ہیں کہ اس کا انکار فیشن میں داخل ہو گیا ہے۔

(۱) ایسے نفوس شخصیت کی عظمت سے بہت متاثر ہوتے ہیں اور کسی باکمال شخصیت کے سامنے اس طرح جھک جاتے ہیں کہ اس کے غلط اور صحیح ہر قسم کے افکار و خیالات کو قبول کرنے لگتے ہیں۔ اگر کسی اچھی اور معرفت الہیہ کی حامل شخصیت سے مرعوب ہو گئے تو خدا شناس ہو جانا بھی آسان ہوتا ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ کے وجود کے منکر سے متاثر ہوئے تو اللہ سے بغاوت کر دیتے ہیں اور اس کے وجود ہی کے منکر ہو جاتے ہیں۔

(۲) نفس کو اگر قوت تاثیر کی افراط کے ساتھ قوت تجرید کا بھی حصہ دیا فرما ہو تو عموماً ایسے لوگ اللہ کے منکر نہیں

ہوتے کیونکہ نفس کو رب العالمین کے تصور مجرد سے مناسبت ہوتی ہے اور وہ اس سے متاثر ہو کر اسے اپنے اندر جگہ دینے کے لیے تیار ہوتا ہے لیکن اگر قوت تجرید کی کمی ہے تو تاثر و انفعال مشمولات شعور بالفاظ دیگر محسوسات حواس ظاہرہ سے زائد ہوتا ہے اور نفس پر مادی تاثرات کا غلبہ ہوتا ہے ایسا نفس اللہ کو بھی مادی صورت میں محسوس کرنا چاہتا ہے قوت تجرید کی کمزوری کی وجہ سے غیر مادی الہ کے تصور سے اسے لذت انفعال نہیں حاصل ہوتی، اس لیے وہ اپنے اندر سے اس کے یقین کو خارج کر کے اس کی جگہ کسی مادی موثر کے یقین کو دینا چاہتا ہے جس سے تاثر و انفعال اس کے لیے لذیذ تر ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس غلط اختلاف کا نتیجہ ہو جو وہ مادیات و موثرات میں قائم کر لیتا ہے۔⁴²

ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگا کر اسے تیزی کے ساتھ دائرے کی صورت میں گھمائیے آپ کو محسوس ہوگا کہ فضا میں ایک آتشیں دائرہ پیدا ہو گیا ہے اسے دیکھتے دیکھتے یکا یک آنکھیں بند کر لیجئے، دیکھئے وہ دائرہ آنکھیں بند کرنے پر بھی آپ کے سامنے ہے۔ کچھ دیر تک وہ آپ کے نفس پر غالب رہے گا لیکن رفتہ رفتہ یہ اثر زائل ہو جائے گا۔ آپ آنکھیں بند کریں یا کھولے رکھیں دونوں صورتوں میں آپ سمجھ رہے ہیں کہ یہ کوئی متصل خط نہیں ہے بلکہ ایک شعلہ ہے جس کی حرکت سریعہ کی وجہ سے ہمارا حاسہ بصر ایک متصل الا جزاء اور مسلسل خط مستدیر کی شکل میں محسوس کرتا ہے لیکن باوجود اس کے آپ آنکھیں بند کرنے پر اسے دائرے کی صورت میں دیکھتے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ علم المناظر میں اس کی جو توجیہ کی جاتی ہے اس سے ہمیں بحث نہیں وہ اپنی جگہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس نفسی توجیہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ نفس مکرر شعور کے بعد اس مستدیر متصل و مسلسل شکل سے مانوس ہو جاتا ہے اور شعور کے آئینہ میں اسے دیر تک منعکس ہوتا ہوا دیکھتا رہتا ہے۔

یہ ایک مثال ہے جو اصل مسئلہ کو سمجھانے میں معاون ہو سکتی ہے اور ایک نمونہ ہے نفس انسانی کی اس عادت کا کہ وہ واردات شعور سے کس طرح مانوس ہو جاتا ہے۔ اس خاصہ نفس کا ثبوت کسی ایک مثال یا توجیہ پر موقوف نہیں بلکہ زندگی کے ہزار ہا واقعات اس کی شہادت دیتے ہیں کہ نفس ان معلومات سے بہت جلد مانوس ہو جاتا ہے جو مکرر راستے سے حاصل ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ اس کے لیے باعث الم و اذیت نہ ہوں بلکہ بعض اوقات تو الم انگیز معلومات سے بھی اسے انس پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم غمناک حوادث کا انحصار کر کے ایک قسم کا لطف اٹھاتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد اس حقیقت کی طرف اشارہ مفید ہے کہ انسان بھی سلسلہ حوادث کی ایک کڑی ہے اور اسے اس کا شعور بھی ہوتا ہے ہم جس طرف بھی دیکھتے ہیں حوادث میں ایک تسلسل اور ربط پاتے ہیں جس قدر عقل و فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر علم بڑھتا جاتا ہے اور نفس کائنات سے بھی مجرد تصور کو اخذ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک فلسفی کو کائنات کا کوئی ذرہ بھی سلسلہ حوادث سے باہر نہیں دکھائی دیتا۔

فلسفی کے لفظ سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ادراک تسلسل..... فلسفیوں تک محدود یا فلسفہ دانی پر

موقوف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ادراک کم و بیش سب کو ہوتا ہے لیکن ایک فلسفی کل کائنات پر بحیثیت مجموعی غور کرتا ہے اس لیے اس کا تصور وسیع تر اور مجرد تر ہوتا ہے۔ نفس اپنی عام عادت کے مطابق اس تسلسل سے مانوس ہو جاتا ہے اور چاہتا ہے جو تصور بھی اس کے سامنے آئے وہ اسی سلسلہ کی کڑی ہو۔ کسی ایسے موجود کا تصور اس کے اوپر بہت شاق ہوتا ہے جو اس سلسلہ سے باہر ہو یا تسلسل کائنات کے مانوس تصور کو ختم کر دیتا ہے۔ ظاہر بات یہ کہ اللہ سلسلہ کائنات کی کوئی کڑی نہیں بن سکتا۔ اس کا وجود تو بہر حال اس سلسلہ سے باہر ہی ماننا پڑے گا۔ یہی نہیں بلکہ اللہ کے بعد تسلسل حوادث کا مستحکم یقین بھی متزلزل ہو جائے گا۔ اگر کائنات ایک ایسی ہستی کا نتیجہ آفرینش ہے جو ماوراء حوادث ہے تو اس کا تسلسل نہیں ہے یا اس سلسلہ کی کسی کڑی کا نکال دینا بھی اس کے اختیار میں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تسلسل نہیں ہے اور اس میں فرق پڑنا ممکن ہے۔ وہ نفس جو تسلسل کا خوگر اور اس سے مانوس ہو اس شبہ سے پریشان ہو جاتا ہے اور بہت تکلیف محسوس کرتا ہے۔ اس تکلیف کو زائل کرنے کے لیے وہ کبھی اللہ کا انکار کر دیتا ہے اور کبھی اللہ کو اسی سلسلہ کی ایک کڑی بنانے کی کوشش کرتا ہے۔

بعض روز مرہ مشاہدے میں آنے والی مثالیں ہمارے اس نظریہ کی مزید وضاحت کر دیں گی۔ آپ کے ایک پرانے دوست کے متعلق ایک شخص یہ کہتا ہے کہ وہ آپ کا دشمن ہو گیا ہے۔ کیا آپ اسے آسانی سے باور کر لیں گے۔ چلتی ہوئی ریلوے ٹرین پر آپ آرام سے سو رہے ہیں، ٹرین اسٹیشن پر رکتی ہے اور آپ کی آنکھ کھل جاتی ہے، کیوں؟ ایک خوش آواز گویا گارہا ہے اور آپ محویت کے عالم میں سن رہے ہیں، یکا یک وہ گانا بند کر دیتا ہے، آپ چونک پڑتے ہیں، کیوں؟ ان سب واقعات کی توجیہ اسی اصول سے ہو سکتی ہے یعنی آپ کا نفس ایک خاص قسم کے تسلسل حوادث سے کچھ نہ کچھ انس پیدا کر لیتا ہے جب یہ تسلسل ٹوٹتا ہے تو اسے قدرے اذیت محسوس ہوتی ہے اور وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ خیال تو فرمائیے کہ جب ایسے قلیل وقت میں نفس تسلسل سے اتنا انس پیدا کر لیتا ہے تو حوادث کائنات کے عالمگیر تسلسل کے تصور سے وہ کس قدر مانوس ہو گا جسے وہ ساری عمر دیکھتا رہتا ہے۔

نفس تسلسل سے فریب کھانے کا عادی ہو جاتا ہے یہ فریب ایک وجدانی کیفیت کی طرح نفس کی ایک صفت بن جاتا ہے جو عقل و مشاہدے کی تکذیب کو بھی قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ شباب کے خواب شیریں کی حالت میں صبح پیری کا خیال بھی تو آتا اور ہم وجدانی طریقہ سے ایسا محسوس کرتے ہیں کہ یہ زمانہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ صحت و تندرستی کی حالت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیمار ہو ہی نہیں سکتے اور تو اور موت جو ہر شخص کے نزدیک یقینی چیز ہے اس سے بھی ہم غافل رہتے ہیں اور نفس یہ محسوس کرتا رہتا ہے کہ تار نفس ناقابل شکست ہے۔ کیا یہ مثالیں نفس کے بھولے پن اور خوں فریب خوردگی کو نہیں ظاہر کرتیں؟ عموماً عقل مشاہدات و تجربات کی امداد سے اس فریب سے محفوظ رہتی ہے۔ ہر جوان بڑھاپے کا یقین رکھتا ہے ہر تندرست کو بیماری کا احتمال ہوتا ہے۔ ہر زندہ موت کو قطعی سمجھتا ہے۔ لیکن جب مشاہدہ مساعدت سے عاجز ہو اور معرض تجربہ کے حدود سے باہر ہو تو فریب کی قوت بہت

بڑھ جاتی ہے جس سے محفوظ رہنا کمزور عقلوں کے لیے بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔

تسلسل حوادث کا فریب ایسا ہوتا ہے مجموعی طور پر کائنات کی ابتداء اور انتہا کا کوئی مشاہدہ ہمیں نہیں ہو سکتا ہم تو ایک طول طویل زنجیر کی ایک کڑی ہیں جو دوسری کڑیوں سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے الگ نہیں ہو سکتی۔ نہ ان سے باہر سر نکال کر دیکھ سکتی ہیں۔ عالم میں جدھر نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں ایک ربط و تسلسل نظر آتا ہے۔ علل و معلولات کا ایک سلسلہ ہے جس کی ابتداء و انتہا کو دیکھنے سے ہماری نگاہیں قاصر ہوتی ہیں۔ ہمارے تجربات و مشاہدات اسی دائرے کے اندر ہوتے ہیں۔ ان حالات میں عقل انسانی جو اس سے کم درجہ فریبوں میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس بڑے فریب میں مبتلا ہو جائے تو کیا تعجب ہے؟ اگر فریب خوردگی کی کوئی فہرست تیار کی جائے تو پہلی سطر میں نفس انسانی کی اس فریب خوردگی کو درج کرنا پڑے گا کہ:

(۱) کائنات ازلی وابدی حوادث مسلسل کا نام ہے۔

(۲) آخر اس کی کیا دلیل ہے؟

(۳) اس پر کونسی برہان قائم ہے؟

(۴) کس تجربہ سے اس کی تائید ہوتی؟

(۵) کس مشاہدے نے اس کی تصدیق کی ہے؟

اس کے قائل ہونے کی اس کے علاوہ کوئی وجہ نہیں ہے نفس خوگر تسلسل ہونے کی وجہ سے اس سے شدید انس پیدا کر لیتا ہے اور اس انس کے زیر اثر فکر کرتا ہے۔ یہ فکر مطابق خواہش کی ایک مثال تو بن سکتی ہے لیکن فکر صحیح کا نمونہ نہیں ہو سکتی۔ اسی فریب یا انس تسلسل سے مغلوبیت کا اثر ہے کہ مشہور فلسفی ہربرٹ اسپنسر اپنی کتاب اصول اولیہ جلد اول میں اس کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ نفس صرف علائق کے محاوروں کی مدد سے فکر کر سکتا ہے اور کل کائنات کا تصور تعلیل کے بس سے باہر ہے نیز یہ کہ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جب ہمارا علم اضافی ہے۔ ایک اور نفسی حقیقت کی طرف نظر کیجئے تو مسئلہ اور بھی واضح ہو جائے گا۔ ہمارا نفس کسی لا انتہا کا تصور کرنے کی قوت و صلاحیت سے محروم ہے۔ ایسی شے جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا ہمارے نفس کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم کی ابتدا اور انتہا کا تصور ہمارے نفس میں ضرور آتا ہے۔ اگرچہ تسلسل سے مانوس ہونے کی وجہ سے ہم اس کے فریب میں آ جاتے ہیں اور اس تصور کو نفس کے باہر پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں۔⁴³

بقول ہربرٹ اسپنسر

آغاز مطلق تک رسائی میں نفس کو ہر قسم کے ناممکنات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لیکن کیوں؟ صرف اس لیے

کہ ہم اپنے نفس کی کمزوری کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس کے فطری تقاضے کو پورا کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ جب نفس بے آغاز و انجام کا تصور ہی نہیں کر سکتا اور اسے اپنی گرفت میں روکنے سے قاصر ہے تو اس کے متعلق کسی فیصلہ کا اس کو کیا حق حاصل ہے؟ فکر میں لا انتہا اور مسلسل کائنات کے مفروضہ کو ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے وہ اسی وجہ سے نظر آتے ہیں کہ ہم اس مفروضہ سے نظریں ہٹا کر فکر نہیں کرتے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس مسلسل کائنات کے مفروضہ کے ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے کائنات کے مفروضہ کو ذہن سے کلیۃً خارج کر دو اور اس کے بعد انبیاء کے بیان کئے ہوئے دلائل پر غور کرو تو رب العالمین قلب میں جا گزریں پاؤ گے۔

تصادم کیا معنی رکھتا ہے؟ جہاں طائر فکر کی پرواز ہی نہ ہو سکے وہاں ”دام“ ناممکنات کا خطرہ کیسے ہو سکتا ہے۔ نفس کی اس فریب خوردگی اور اس کے غیر معمولی انس کے باوجود اس کا فطری حاسہ بالکل فنا نہیں ہو جاتا ہے اور اس طرح ہم نشہ شباب میں پُور ہونے کے باوجود نفس کے ایک گوشہ میں بڑھاپے کا ایک دھندلا سالیقین دیکھتے ہیں۔ اسی طرح تسلسل کائنات پر یقین رکھنے کے باوجود ہمارے نفس کے ایک گوشہ میں یہ تصور بھی موجود رہتا ہے کہ تسلسل قابل شکست ہے۔ اس کا ایک آغاز بھی ہے اور انجام بھی، ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ تسلسل کا انس جس قدر شدید ہوتا ہے اسی قدر یہ تصور دھندلا ہوتا ہے مگر فطرت سے وابستگی کی وجہ سے اپنا وجود برقرار رکھنے میں کامیاب رہتا ہے۔

دہریہ اس حقیقت کا انکار کرے گا اور صاف کہہ دے گا کہ ہمارے نفس کا ہر گوشہ اس تصور سے خالی ہے۔ یقین تو کیا یہ شک کے درجہ میں بھی موجود نہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر نفس اس تصور سے خالی ہے تو مسئلہ آغاز و انجام کائنات پر بحث ہر فلسفی کا فرض کیوں قرار دیا گیا ہے؟ کیا کوئی فلسفی ایسا بھی ہے جس نے اس سلسلہ کی ابتدا و انتہا پر غور نہ کیا ہو؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ فلسفہ نام ہی کائنات پر مجموعی حیثیت سے غور کرنے کا ہے۔ فلسفی ہی کی خصوصیت نہیں ہے، دنیا کا کوئی صحیح الدماغ انسان ایسا نہیں نکل سکتا جس نے اس مسئلہ پر غور نہ کیا ہو۔ اگر یہ تصور فطری نہ ہوتا تو شاید دنیا میں فلسفے کا وجود ہی نہ ہوتا۔

ہیگل کے یہاں تو یہ کشمکش اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کرنا ہی دشوار ہے کہ وہ وجود باری تعالیٰ کا قائل تھا یا منکر۔ بعض دہریوں نے وجود باری تعالیٰ کے عقیدے پر جو اعتراضات کئے ہیں اور اسے غلط قرار دینے کے لیے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ تسلسل حوادث میں خلل کا تصور کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ مثلاً میکب نے ارسطو کے استدلال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ہم

علل و معلولات کا ایک لامتناہی سلسلہ تسلیم کر لیں تو کسی علت العلل کی پھر کیا احتیاج باقی رہ جاتی ہے؟

دہریت کا ذریعہ انکار

اس کا اعتراف دہریت کو بھی ہے کہ اس کا خزانہ فکر کی ایسی دلیل سے قطعاً خالی ہے جو وجود باری تعالیٰ عزوجل کے انکار پر مجبور کر دے۔ دہریت اسے تسلیم کرے یا نہ کرے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اس کی ایک بڑی کمزوری ہے۔ اس کمزوری کو چھپانے کے لیے بعض دہری ”شک“ کا پردہ ڈال لیتے ہیں۔ دلائل سے تہہ دستی کی وجہ سے انکار کا پہلو کمزور ہو جاتا ہے۔ مقابل کے دلائل اس کمزوری کو اور بھی بڑھا دیتے ہیں۔ نفس مقابلہ سے عاجز آکر ”شک“ کی پناہ لیتا ہے اور استدلال کا بار مقابل پر ڈال کر خود اس سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس کا یہ فعل اس کی کمزوری کو اور بھی واضح کر دیتا ہے کیونکہ ”شک“ ایک عبوری حالت کا نام ہے، اس منزل پر قیام راہرو کی در ماندگی کی علامت ہے، اس طریقہ کا استعمال روزمرہ کی زندگی میں بکثرت ہوتا ہے۔

بسا اوقات ایک شخص آپ کے دلائل کے سامنے عاجز آ جاتا ہے۔ مگر آپ کی بات ماننا بھی نہیں چاہتا۔ یہ کہہ کر آپ سے پیچھا چھڑا لیتا ہے کہ میں آپ کی بات پر غور کروں گا۔ ابھی مجھے بات پر اطمینان نہیں ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ شک کا استعمال صحیح طریقہ پر کیا جاتا ہے لیکن مقصد غلط ہوتا ہے یعنی نفس انکار وجود رب العالمین تک پہنچنے کے لیے ”شک“ کو ذریعہ اور وسیلہ بناتا ہے نفس انکار کی طرف شدت سے مائل ہوتا ہے اور دوسری طرف دلائل کی قوت یا فطرت و وجدان کا تقاضہ وجود رب العالمین کے اقرار پر اصرار کرتا ہے۔ نفس انکار کے تاریک اور گہرے گڑھے میں ایک دم سے کود جانے کی ہمت نہیں کرتا۔ دلائل روکتے ہیں اور فطرت دامن پکڑتی ہے۔ اس کے لیے وہ ایک سیڑھی تلاش کرتا ہے۔ ”شک“ وہ سیڑھی ہے جس کے سہارے وہ انکار کے خوفناک غار میں اترتا ہے یعنی پہلے شک کرتا ہے اور اس کے بعد اقدام کے ذریعہ سے کام کو آسان بنا لیتا ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے لیے متکلمین کا استدلال

متکلمین کے نزدیک چونکہ اللہ کے سوا کسی شے کا قدیم ہونا اللہ کی یکتائی میں خلل انداز تھا اس لیے انہوں نے عالم کے حدوث کا دعویٰ کیا ہے اور حدوث ہی سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل قائم کی۔ عالم کے حادث ہونے پر متکلمین کا جو استدلال ہے اس کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

عالم میں دو قسم کی اشیاء پائی جاتی ہیں: (۱) عرض (۲) جوہر۔

عرض سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم نہیں بلکہ جب پائی جاتی ہیں تو کسی دوسری شے میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً

بو، رنگ، مزہ، رنج، خوشی وغیرہ۔

جو ہر سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم ہیں مثلاً پتھر، مٹی، پانی وغیرہ۔

(۲) کوئی جو ہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا کیونکہ جس قدر جو ہر ہیں کسی نہ کسی صورت اور ہیئت میں ہوتے ہیں اور صورت و ہیئت عرض ہیں۔ تمام جوہر میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے اور حرکت عرض ہے غرض جو ہر کے جس قدر افراد ہیں ان میں کسی نہ کسی عرض کا پایا جانا ضروری ہے اور اس بنا پر کوئی جو ہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

(۳) عرض حادث ہے یعنی پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔

(۴) جو شے عرض سے کبھی خالی نہ ہو سکتی ہو ضرور ہے کہ حادث ہو کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ عرض بھی قدیم ہو کیونکہ دو اشیاء ہوں ان میں سے ایک شے اگر قدیم ہوگی تو ضرور ہے کہ دوسری شے بھی قدیم ہو ورنہ لازم و ملزوم میں فصل زمانی لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اب عالم کے حادث ہونے پر اس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے کہ عالم دو صورت سے خالی نہیں۔ جو ہر ہوگا یا عرض۔

(۱) جو ہر و عرض دونوں حادث ہیں۔

(۲) عرض کا حادث ہونا تو ظاہر ہے۔

(۳) جو ہر اس لیے کہ کوئی جو ہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

(۴) جو شے عرض سے خالی نہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہے۔

لہذا ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔

قاعدہ ہے کہ:

(۱) اس کے لیے کسی علت کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۲) اب اگر علت حادث ہے۔

(۳) تو اس کے لیے بھی کوئی علت درکار ہوگی۔

(۴) اس صورت میں اگر یہ سلسلہ کہیں جا کر ختم ہوگا تو وہی اللہ ہے۔

(۵) اور نہ ختم ہوگا تو دور و تسلسل لازم آئے گا۔

(۶) اور دور و تسلسل محال ہے۔

لیکن منکرین باری تعالیٰ علل کا سلسلہ اس طرح مانتے ہیں کہ:

(۱) ہر علت فنا ہو جاتی ہے۔

(۲) اس کے بجائے دوسری علت آ جاتی ہے۔

(۳) لہذا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

(۴) نتیجہ اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہوگا۔

محقق دوانی نے زوراء کی شرح میں دعویٰ کیا ہے کہ:

اس صورت میں بھی دلیل جاری ہو سکتی ہے کیونکہ علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں لیکن ان کا مجتمع و مرتب ہونا فرض کیا جاسکتا ہے کیونکہ علل کا مجتمع ہونا محال عقلی نہیں اور جو شے محال نہیں وہ فرض بھی کی جاسکتی ہے۔

علل کا سب سے بڑا نقص

اللہ تعالیٰ فاعل بہ اختیار کی بجائے مجبور ثابت ہوتا ہے۔ ان علل میں بڑا نقص یہ ہے کہ:

(۱) ان علل سے اگر اللہ کا وجود ثابت بھی ہوتا ہے تو۔

(۲) اللہ تعالیٰ فاعل بہ اختیار ہونا ثابت بھی ہوتا ہے تو۔

(۳) لہذا اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہوگا۔

اصول ہے کہ:

(۱) ان دلائل سے صرف ایک علت العلل کا وجود تو ثابت ہوتا ہے۔

(۲) لیکن علت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس سے معلول بہ ارادۃً اور بہ اختیار صادر ہو۔

(۳) بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم واردہ صادر ہوتی ہے۔

جیسے:

(۱) آفتاب روشنی کی علت ہے۔

(۲) آفتاب کو نہ علم ہے نہ ارادہ۔

(۳) بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم واردہ صادر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر بہت سے حکماء کا مذہب ہے کہ اللہ نے عالم کو بہ اختیار نہیں پیدا کیا اور تعجب ہے کہ شیخ بوعلی سینا بھی انہیں کا ہم زبان ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا اعتراف، انسان کی اصل فطرت میں داخل ہے۔ علم الانسان کے ماہرین نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ انسان جب بالکل فطری حالت میں تھا۔ یعنی علوم و فنون اور تہذیب و شائستگی کا بالکل وجود نہیں ہوا تھا۔ اس وقت اس نے سب سے پہلے اصنام کی پرستش کی تھی یا اللہ کی؟ مادیین (میٹرلسٹس) کے سوا اور تمام محققین نے فیصلہ کیا ہے کہ انسان نے پہلے اللہ کی پرستش اختیار کی تھی۔

مشہور محقق میکس مولر اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

ہمارے اسلاف نے اللہ کے آگے اس وقت سر جھکایا تھا جب وہ اللہ کا نام بھی نہ رکھ سکے تھے۔ جسمانی الہ (بت) اس حالت کے بعد اس طرح پیدا ہوئے کہ فطرت اصلی مثالی صورت میں پردہ میں چھپ گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جس زمانہ سے دنیا کی تاریخ معلوم ہے دنیا کے ہر حصہ میں اللہ کا اعتقاد موجود تھا۔ آشوریہ، مصر، کلدانی، یہود، اہل فتنیہ سب کے سب اللہ کے قائل تھے۔

پلوٹارک کہتا ہے کہ:

اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ قلعے ہیں، نہ سیاست، نہ علم، نہ صنعت، نہ حرفہ، نہ دولت لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں اللہ کا تصور موجود نہ ہو۔

فوبیئر جو فرانس کا مشہور فاضل اور وحی والہام کا منکر تھا کہتا ہے کہ:

زردا ستر، منوسولن، سقراط، سسرو، سب کے سب ایک سردار ایک منصف کی پرستش کرتے تھے۔ یہی فطرت ہے لیکن چونکہ خرابی اسباب سے اکثر یہ فطری احساس دب جاتا ہے اس لیے اللہ نے جا بجا اسی فطرت کو متنبہ کیا ہے۔

افی اللہ شک فاطر السموت والارض ط (ابراہیم: ۱۰)

ترجمہ: کیا اللہ کی نسبت بھی شک ہو سکتا ہے جو آسمان وزمین کا فاطر ہے۔

چونکہ خارجی اسباب کی وجہ سے بعض اوقات یہ فطری احساس اس قدر دب جاتا ہے کہ محض اشارہ اور تنبیہ کافی نہیں ہوتی۔ اس لیے اس پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ تجربی اور حسی مقدمات کے ذریعہ سے استدلال بھی کیا۔ انسان کو آغاز تمیز میں جن بدیہی اور حسی مقدمات کا علم ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب باقاعدہ اور منتظم دیکھتا ہے اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ کسی دانش مند نے ان اشیاء کو ترتیب دیا ہے۔ اگر کسی جگہ ہم چند چیزیں بے ترتیب رکھی دیکھیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ آپ سے آپ اشیاء اکٹھی ہو گئی ہوں گی۔ لیکن جب وہ اس ترتیب اور سلیقہ سے جنی گئی ہوں کہ ایک ہوشیار صنّاع بھی بہ مشکل اس طرح جن سکتا ہے تو یہ خیال کبھی نہیں ہو سکتا کہ آپ سے آپ یہ ترتیب پیدا ہو گئی ہوگی۔ اس کو ایک اور واضح مثال میں سمجھو۔ خواجہ حافظ یا نظامی کا کوئی شعر لے لو۔ شعر کے الفاظ الٹ پلٹ کر کے کسی معمولی آدمی کو دو اور اس سے کہو کہ الفاظ کو آگے پیچھے رکھ کر ترتیب دے۔ وہ سو سو طرح الٹ پلٹ کرے گا لیکن اتفاقاً طور سے بھی کبھی یہ نہیں ہوگا کہ حافظ و نظامی کا شعر نکل آئے۔ حالانکہ وہی الفاظ وہی حروف ہیں، وہی جملے ہیں۔ صرف ذرا سی ترتیب کا پھیر ہے۔ پھر کیونکر ممکن ہے کہ نظام عالم جو اس قدر باقاعدہ، مرتب اور موزوں ہے وہ خود بخود قائم ہو گیا ہو۔

اصول تعلیل کی موت

وحید الدین خان نے اصول تعلیل کی تردید کرتے ہوئے علت و معلول کی حتمی موت ثابت کی ہے۔

ملاحظہ کیجئے:

آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت کہتا ہے کہ کشش ثقل سیاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور خود کائنات کے عمل کو کنٹرول کرتی ہے۔ یہ عمل اس طرح ہوتا ہے کہ اس کی پیشین گوئی کی جاسکتی ہے۔ اس سائنسی دریافت کو ہیوم (۱۷۷۲ء-۱۷۷۱ء) اور دوسرے مفکرین نے فلسفہ بنایا۔ انہوں نے کہا کہ کائنات کا سارا نظام اصول تعلیل (Principle of Causation) پر چل رہا ہے جب تک اسباب و علل کی کڑیاں معلوم نہیں تھیں انسان یہ سمجھتا رہا کہ کائنات کو کنٹرول کرنے والا ایک اللہ ہے مگر اب ہم کو اسباب و علل کے قوانین کا علم ہو گیا ہے۔ اب ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ تعلیل (Causation) کا مادی اصول کائنات کو متحرک کرنے والا ہے نہ کہ کوئی مفروضہ اللہ۔ مگر بعد کی تحقیقات نے اس مفروضہ کا خاتمہ کر دیا۔ بعد کو ڈیراک، ہزن برگ اور دوسرے سائنس دانوں نے ایٹم کے ڈھانچہ کا مطالعہ کیا۔ انہوں نے پایا کہ ایٹم کا نظام اس اصول کی تردید کر رہا ہے کہ جو شمسی نظام کے مطالعہ کی بنیاد پر اختیار کیا گیا تھا اس دوسرے نظریہ کو انٹیم نظریہ کہا جاتا ہے اور وہ مذکورہ اصول تعلیل کی کامل تردید ہے۔

The Quantum Mechanics theory maintains that at the atomic level matter behaves randomly.

کو انٹیم میکینکس کا نظریہ کہتا ہے کہ ایٹم کی سطح پر مادہ غیر مرتب انداز میں عمل کرتا ہے۔

سائنس اور اصول تعلیل کی موت

سائنس میں کسی ”اصول“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ سارے عالم میں یکساں طور پر کام کرتا ہو۔ اگر ایک معاملہ بھی ایسا ہو جس پر وہ اصول چسپاں نہ ہوتا ہو تو علمی طور پر اس کا مسلمہ اصول ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہوا کہ ایٹم کی سطح پر مادہ اس طرح عمل نہیں کرتا جس کا مشاہدہ نظام شمسی کی سطح پر کیا گیا تھا تو تعلیل بحیثیت سائنسی اصول کے رد کر دی گئی۔

آئن سٹائن

آئن سٹائن کو یہ بات ناقابل فہم معلوم ہوئی کیونکہ اس طرح کائنات مادی کرشمے کے بجائے ارادی کرشمہ قرار پارہی تھی۔ اس مسئلہ پر باقاعدہ تحقیق شروع کی اپنی زندگی کے آخری تیس سال اس نے اسی کوشش میں صرف کر دیئے کہ نظام فطرت میں تضاد کو ختم کرے۔ شمسی نظام اور ایٹمی نظام دونوں کے عمل کو ایک قانون کے تحت

منظم کر سکے مگر وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا۔ یہاں تک بالآخر ناکام مر گیا۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا بیان کائنات کو پکڑے ہوئے شمسی نظام کی سطح پر حرکت کا مطالعہ کر کے انسان نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں یہ رائے قائم کر لی کہ اس کی حرکت معلوم مادی اسباب کے تحت ہو رہی ہے۔ یہ بہ اختیار اللہ کے قرآنی تصور کی گویا تردید تھی مگر علم کا دریا جب آگے بڑھا تو دوبارہ قرآن والی بات غالب آگئی۔ بیسویں صدی میں ایٹمی نظام کے مطالعہ نے بتایا کہ ایٹم کی سطح پر اس کے ذرات کی حرکت کا کوئی معلوم قاعدہ نہیں۔ ایک سائنس دان اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے:

طبیعیات کے قوانین جو زمین پر دریافت کئے گئے ہیں وہ حکمی شمار پر مشتمل ہیں جیسے الیکٹران کی مقدار مادہ کا تناسب ایک پروٹان کے مقدار مادہ سے جو کہ تقریباً ۱۸۴۰ کے مقابلہ میں ایک ہوتا ہے۔ کیوں؟ کیا ایک خالق نے حکمی طور پر انہیں بے شمار کا انتخاب کر رکھا ہے۔⁴⁴

یہ الفاظ سائنس کی زبان سے اس بات کا اعتراف ہے کہ کائنات، انسانی علم کے احاطہ میں نہیں آتی کائنات ایک قادر مطلق کے مشیت و ارادہ سے عدم سے وجود میں آئی ہے اور اللہ کی مرضی کے تصور کے تحت ہی اس کی واقعی توجیہ کی جاسکتی ہے۔⁴⁵

قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت

فلاسفہ کا بنیادی عقیدہ ہے کہ اللہ نے اپنے اوپر پابندی عائد کر دی ہے کہ ان قوانین فطریہ کو وہ تبدیل نہ کرے گا۔ عصر حاضر میں انگلستان کے مشہور منطقی ولیم اسٹال جیونس قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اوپر علم سائنس کی حقیقت و نوعیت کے متعلق جو بحثیں گزری ہیں ان سے ایک نتیجہ جو نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم کارخانہ فطرت میں مداخلت الہیہ کے امکان کو کسی طرح باطل نہیں ٹھہرا سکتے۔ جس قوت نے کائنات مادی کو خلق کیا ہے وہ میرے لیے قابل تصور کہے جاسکتے ہیں پھر بھی یہ اس سے زیادہ ناقابل تصور نہیں جتنا کہ خود عالم کا وجود ہے۔ (۱) ولیم اسٹال جیونس، اصول سائنس۔⁴⁶

کیا خالق فطرت فوق الفطرت امور میں دخل دے سکتا ہے؟

فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قوانین فطریہ کے تحت اپنے اوپر پابندی عائد کر رکھی ہے۔ اس لیے وہ فوق الفطرت امور میں دخل نہیں دے سکتا۔ اسٹورٹ مل نے ہیوم کے انکار معجزات کی تنقیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ فوق الفطرت امور میں دخل دے سکتا ہے:

جو شخص مافوق الفطرت ہستی اور انسانی معاملات میں اس کی مداخلت کا پہلے ہی سے قائل نہیں ہے اس کے سامنے اگر کسی انسان کی نسبت فوق الفطرت یا خارق عادت باتوں کی روایت کی جائے تو وہ ان کو معجزہ نہ مانے گا۔ معجزات سے خود اللہ کا وجود نہیں ثابت کیا جاسکتا۔ اس لیے اگر اللہ کا اعتقاد پہلے ہی سے موجود نہ ہو تو کسی فوق الفطرت ہستی کی مداخلت کے علاوہ معجزہ نما واقعات کی اور بھی توجیہات ممکن ہیں۔ یہاں تک تو ہیوم کی دلیل بامعنی کہی جاسکتی ہے لیکن اگر ایک ایسی ذات کا وجود قطعی یا غالب طور پر بھی مان لیا جائے جو موجودہ نظام فطرت کی خالق ہے اور اس لیے اس میں تغیر و ترمیم بھی کر سکتی ہے تو ہیوم کی دلیل بے معنی ہو جاتی ہے۔ جب تم نے اللہ کو مان لیا تو پھر جس شے کو اس کے ارادہ نے پیدا کیا تھا اس پر اس ارادہ کا براہ راست عمل و اثر خواہ مخواہ کا فرض نہیں رہتا۔ بلکہ ایک سنجیدہ ”امکان“ بن جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں سوال کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور اللہ کی مداخلت یا عدم مداخلت کا فیصلہ اس بحث پر ٹھہرتا ہے کہ کائنات فطرت میں اس کا طریق عمل کیا رہا ہے یا عقلاً کیا رہنا چاہیے۔⁴⁷

کیا خالق فطرت کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف کر سکتا ہے؟

بہ الفاظ دیگر قانون فطرت کی نوعیت دراصل قانون عادت کی ہے یعنی کسی خاص فرد کے بارے میں پیش گوئی نہیں کی جاسکتی کہ فلاں عمر میں مر جائے گا۔ البتہ عادتاً یہ معلوم ہے کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد چالیس سال کی عمر میں مرجائیں گے۔ مذہب کی زبان میں اسی قانون عادت کو عادتہ اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کی بنا پر بھی عمل فطرت کی یکسانی یا قوانین فطرت کے نفس وجود کا انکار نہیں لازم آتا۔ البتہ ان قوانین کا منشاء یہ ہے میرے بے علم و اختیار مادہ کا اٹل و جوب و لزوم سے نہیں بلکہ ایک علم اختیار والی ذات (اللہ تعالیٰ) کی عادت جاریہ سے ہے جو کسی حکمت و مشیت کے تحت کبھی کبھی اس عادت جاریہ کے خلاف بھی کر سکتی اور کرتی ہے یہی معجزہ ہے اور بقول مشہور سائنسدان ڈاکٹر کارپنٹر کے:

قائل مذہب سائنسدان کو اس کے ماننے میں کوئی عقلی دشواری نہیں پیش آسکتی کہ خالق فطرت اگر چاہے تو کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف بھی کر سکتا ہے۔ ہم کو معجزات کے خلاف اگر سائنس کے کسی ایسے فتویٰ کا علم نہیں جو معتبر شہادت کی موجودگی میں ان کے قبول سے مانع ہو (ماڈرن بیلف) جب کارپنٹر کے زمانہ ہی میں سائنس کا کوئی ایسا فتویٰ معلوم نہ تھا تو اب کو انٹیم نظریہ کے بعد جب کہ کلام و فلسفہ کے نرے قیاسات سے گزر کر خود سائنس کی دنیا میں اور سائنس ہی کی راہ سے فطرت یا علت کے نام نہاد اٹل قوانین کا وجود اتنا مشتبہ ہو گیا ہے کہ مادی دنیا سے بظاہر ان کو ہمیشہ کے لیے رخصت کرنا پڑ رہا ہے۔⁴⁸

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف ہے کہ اس امر کی ہمارے پاس خاصی شہادت موجود ہے جس کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا بعض طبعی حوادث اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ ان کے تمام معمولی علل و اسباب غائب ہوتے ہیں۔ اجسام حرکت کرتے ہیں حالانکہ نہ کوئی شخص ان کو چھو رہا ہے اور نہ برقی مقناطیس عوامل کا پتہ ہے۔ اس کی بھی شہادت موجود ہے کہ ایک نفس کا خیال دوسرے نفس میں (بلا کسی وساطت کے) پہنچ سکتا ہے اور اس قسم کے واقعات کو معجزہ سمجھا جاتا تھا کہ ان کا وقوع اب غیر اغلب نہیں رہا ہے۔⁴⁹

قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ سائنس کی روشنی میں

سید سلیمان ندوی نے قوانین فطریہ میں تغیر کا امکان سائنس کی روشنی میں ثابت کیا ہے۔ اس میں شک نہیں پہلے بعض گوشوں سے اس قسم کی آوازیں سنائی دیتی تھیں کہ کائنات کا ہر ذرہ قانون قدرت کا پابند ہے اور وہم و بے عقلی انسان کی بدترین دشمن اور عقل و ہمت بہترین دوست (ہیگل۔ عجائبات حیات۔)

کوانٹم نظریہ نے قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ کر دیا

لیکن ۱۹۲۷ء کے بعد کوانٹم نظریہ کی بدولت سائنس میں جو بھونچال آیا ہے اس نے سائنس کی دنیا میں اب ایسے بے باکانہ و مدعیانہ نعروں کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ فلسفہ میں علت و معلول کے لزوم و وجوب کی بنیادوں کو ہیوم نے کھوکھلا کر دیا تھا۔ البتہ سائنس کی بنیاد ہی فطرت کی ایک یکسانی یا علیت کے اٹل قانون پر رکھی جاتی تھی۔

اس ستم ظریفی کو کیا کہیے کہ خود سائنسی تجربات و اخبارات کی راہ سے یہ اٹل قانون نہ صرف مجروح اور متزلزل ہو گیا ہے بلکہ سر آرتھر ایڈنگٹن جیسے اکابر سائنس کے نزدیک اس کو ہمیشہ کے لیے خیر باد کہہ دینا پڑا ہے۔ چند سال قبل دیئے سائنس کے تازہ ترین معلومات و خیالات پر ماڈرن بلیف کے نام سے مقالوں کا ایک سلسلہ شائع ہوا تھا۔ اس کے جستہ جستہ اقتباسات یہ ہیں۔

کوانٹم نظریہ نے بڑا زبردست انقلاب برپا کر دیا کہ مادی دنیا میں اب تک علل و معلول کے قانون کی فرمانروائی کو اٹل تصور کیا جاتا تھا۔ سارے طبعی واقعات اور حوادث بالکل جبری یا وجوبی قوانین کے تابع یقین کئے جاتے تھے۔ سلسلہ علل و معلولات میں کوئی خلل و رخسہ نہ تھا مگر ۱۹۲۷ء میں اس خیال و یقین کو سخت دھچکا لگا اور ماہرین طبیعیات نے دیکھا کہ علیت کے وجوب و کلیت کو مادی دنیا سے رخصت کرنا پڑا اور سارے قوانین اسی کے نظر آتے ہیں کہ وجوبی و قطعی علیت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔⁵⁰

سائنسی قانون علیت کا خاتمہ

ابھی بالکل حال تک قانون علیت کو سائنسی تحقیقات کا بالاتفاق بنیادی اصول قرار دیا جاتا تھا۔ لیکن اب اسی اصول کو ترک کر دینے کا سوال پیدا ہو گیا ہے کہ آیا کارخانہ فطرت میں ہر واقعہ لزوماً کسی ایسے دوسرے واقعہ ہی سے پیدا ہوتا ہے جس کو علت کہا جاتا ہے یا اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ حوادث فطرت کی تہہ میں کوئی ایسی شے کارفرما ہے جس کو اختیاری یا آزاد ارادہ کہا جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اس وقت تک طبعی مظاہر کی تحلیل کا یہ نتیجہ برآمد ہوا ہے کہ ہم کو کہیں بھی وجوبی یا جبری قانون کی موجودگی کی شہادت نہیں ملتی۔ (بحوالہ جرنل آف فلاسفی، ۳۳)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ قوانین فطرت کا سرے سے کوئی وجود نہیں بلکہ ان کی حیثیت اعداد و شمار کے لیے قوانین کی رہ جاتی ہے۔ زندگی کا بیمہ کرنے والی کمپنیاں کوئی ایسا قانون نہیں جانتی ہیں کہ فلاں شخص چالیس سال کی عمر میں مرجائے گا لیکن اتنا جانتی ہیں کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد آدمی چالیس کے سن میں مرجائیں گے یعنی افراد کامل ناقابل پیش بینی ہونے کے باوجود جماعت کی نسبت پیش بینی ممکن ہے۔ پس قوانین فطرت صرف اسی معنی میں موجود ہیں۔⁵¹

اس اجمال کی تفصیل علت، خاصیت اور اثر کی تحقیق پر مبنی ہے اور اشیاء میں جو خواص اور آثار ہیں ان کا احساس ہم کو کیونکر ہوتا ہے۔ محض تکرار احساس سے جس کا دوسرا نام تجربہ ہے جب ہم آگ کے پاس جاتے ہیں تو گرمی اور سوزش کا احساس کرتے ہیں اور پھر جب کبھی ہم آگ کے پاس گئے تو ہم کو یہی احساس ہوتا رہا۔ اس سے ہم میں یہ یقین پیدا ہوا کہ آگ کا خاصہ اور اثر گرمی اور سوزش ہے۔ یہ فیصلہ ناممکن ہے۔

فرض کرو کہ اگر تکرار سے یہی احساس ہم کو برف سے حاصل ہو جائے تو یقیناً ہم کہہ دیں گے کہ برف کی خاصیت سوزش اور گرمی ہے برف اور آگ دونوں آپ کے سامنے ہیں۔ دونوں کو اچھی طرح سے دیکھئے۔ کیا ان کی ذات میں کوئی ایسی شے نظر آتی ہے جس کی بنا پر احساس بلکہ تکرار احساس سے قبل آپ یہ فیصلہ کر دیں کہ ایک میں گرمی اور دوسرے میں ٹھنڈک کا ہونا ضروری ہے آپ کے ہاتھ میں کوئی شخص کا فوراً اور سنکھیا کی تھوڑی تھوڑی مقدار لا کر رکھ دیتا ہے۔ اس سے پہلے آپ ان اشیاء سے واقف نہ تھے، اب آپ دونوں غور سے دیکھئے اور خوب الٹ پلٹ کر دیکھئے سو گھڑ کر چھو کر کس طرح آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کے خواص و آثار کیا ہیں؟ یہ فیصلہ ناممکن ہے جب تک ان کا بار بار تجربہ نہ کیا جائے اور بار بار کے عمل سے ایک ہی نتیجہ ظاہر نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اشیاء کے خواص اور آثار کا علم صرف یکسانی عمل اور تجربہ پر موقوف ہے۔

عمل کی اسی یکسانی اور تجربہ کی بناء پر ہم علل و معلولات اور اسباب و مسببات کا مسئلہ قائم کرتے ہیں اور اسی کی بنا پر مدعیان عقل و دانش وہ صنم کدہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس کے پرستاروں کے نام نیچری، میٹریسٹ، مادہ پرست، فطرت پرست اور طبعی ہیں وہ جب ایک شے سے ایک ہی عمل اور اثر کا بار بار تجربہ کرتے ہیں تو یقین

کر لیتے ہیں کہ اس شے سے اس خاصیت و اثر کا انفاک قطعاً محال ہے اور جب ایک شے کے بعد فوراً دوسری شے معلول و مسبب ہے اور پہلی شے علت و سبب ہے اور یہ کلیہ قائم کر لیتے ہیں کہ گرمی اور سوزش کا سبب آگ ہے۔ ٹھنڈک اور برودت کا سبب برف ہے۔ موت کا سبب سنکھیا ہے۔ یا یوں کیجئے کہ آگ کا خاصہ جلانا، برف کا خاصہ ٹھنڈا کرنا، سنکھیا کا خاصہ انسان کی زندگی کو ختم کر دینا ہے۔⁵²

اسباب و علل کیا ہیں؟ محض امور عادیہ ہیں۔

لیکن ابھی ثابت ہو چکا کہ ہم جنہیں آثار و خواص یا اسباب و علل کہتے ہیں، محض اس تجربہ پر ان کی بنیاد ہے کہ ہم نے ہمیشہ اس شے کو پیدا ہوتے دیکھا ہے اور اس سے یہ توقع یا زیادہ سے زیادہ ظن غالب یہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ بھی جب یہ شے پیدا ہوگی تو دوسری اس کے بعد شے پیدا ہو جائے گی لیکن اس سے یہ یقین کیسے پیدا ہو سکتا ہے کہ ہم نے جو کچھ مشاہدہ کیا ہے وہ پہلے بھی ایسا ہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوتا رہے گا۔⁵³

امت مسلمہ میں سب سے قبل جس مفکر نے ربط بین الحادث والقدیم کو ایک جدید فلسفے کی صورت میں پیش کیا وہ ابن عربی ہے۔ اس کے فلسفے کا نام ”وحدة الوجود“ ہے۔ حسن الوہیت کی وہی تجلی اول جس سے تمام کائنات کا صدور اور حلقہ اتصال ثابت ہوتا ہے اس کا نام ”تعیین اول“ اور ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ وحدة الوجود ایک عجمی نظریہ ہے جس پر اسلامی عقیدہ کی بنیاد استوار نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی کہتا ہے کہ احدیت مطلقہ نے جب ارادہ کیا کہ میں اپنے آپ کو ظاہر کر کے اپنے حسن الوہیت کا مشاہدہ کروں تو سب سے پہلے جس آئینے میں اپنے جمال کا مشاہدہ کیا اس آئینے کا نام ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ اس ”حقیقت محمدیہ“ میں چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا اجمالی ظہور تھا۔ پھر یہی حقیقت محمدیہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو تفصیلی طور پر ظاہر کرنے کے لئے ساری کائنات کی شکل میں ظاہر ہو گئی۔⁵⁴

اس نظریے میں حقیقت محمدیہ کا وہی مفہوم ہے جو ہنود کے قدیم ویدوں میں برہما (Goldeneggs) فلسفہ نوافلاطونیت میں ”عقل اول“ فلسفہ مسیحیت میں ”کلمۃ اللہ“ کا مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ شیخ تاجی مقدمہ ”فصوص الحکم“ میں حقیقت محمدیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

”لان محمداً او حقیقت محمد و اسطة الخلق و خلقة الاتصال

بین الذات الالهية و المظاهر الكونية فهو فی مشابة العقل الاول

فی الفلسفة الا فلاطونی قال لحديقة و بمشابة المسيح فی

الفلسفة المسيحية و بمشابة المطاع فی الفلسفة الغزالی۔“⁵⁴

اب عصر حاضر میں جن جن مکاتب فکر نے نظریہ توحید کی بنیاد وحدۃ الوجود پر رکھی ہے ان کا یہ عقیدہ قرآن سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس عقیدے میں جب تک اللہ تعالیٰ کو مجبور اور محتاج تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک اس نظریے کا صحیح اطلاق بھی نہیں ہو سکتا۔

علامہ ابوالخیر اسدی لکھتے ہیں: حلقہ اتصال کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت کا مظہر ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی صفات کا تعلق ہے۔ اسی طرح کائنات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ربط ہے اور جس ربط کے ساتھ اللہ اور کائنات کے درمیان معیت ذاتی کا اتصال ثابت ہو رہا ہے۔ اس ربط کا نام ”حقیقت محمدیہ“ ہے۔ حقیقت محمدیہ کو کلمۃ اللہ کا مصداق اس لئے کہا گیا ہے کہ جس طرح مسیحیت کے فلسفے میں کلمۃ اللہ مراتب الہیہ میں داخل ہے۔ اسی طرح فلسفہ ”وحدۃ الوجود“ میں ”حقیقت محمدیہ“ بھی مراتب الہیہ میں داخل ہے۔⁵⁵

(۱) اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات کے لئے مادے کا محتاج بنے گا۔

(۲) اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق ثابت نہ ہوگا۔

(۳) کائنات کا صدور اور ظہور ثابت ہوتا ہے جس سے ہر شے اللہ کا مظہر بن جاتی ہے۔ انسان کے الہ ہونے کی یہ بنیادی دلیل ہے۔

(۴) اس نظریے کی وجہ سے کائنات بھی قدیم اور ازلی وابدی بن جائے گی۔

(۵) حقیقت محمدیہ کے نظریے کی وجہ سے اجرائے نبوت کا دروازہ کھل جائے گا۔

(۶) حلال و حرام کا فرق ختم ہو جائے گا۔

(۷) اسلام اور کفر کا حقیقی امتیاز نہ رہے گا۔

(۸) جنت و دوزخ کا اسلامی تصور نہ رہے گا۔

(۹) حقیقت محمدیہ کو قدیم ماننا پڑے گا۔

(۱۰) اسلامی نظام تعلیم باقی نہ رہے گا۔

(۱۱) اللہ تعالیٰ پھر اس مادہ اول کی علت تامہ بن جائے گا جس سے اللہ اپنی مشیت تخلیق میں آزاد نہ رہے گا۔

قرآن کریم میں وجود باری تعالیٰ کے لئے استدلال

قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ پر استدلال کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

صنع الله الذي اتقن كل شيء ماترى في خلق الرحمن من تفاوت

فارجع البصر هل ترى من فطور
ترجمہ: یہ اللہ کی کاریگری ہے جس نے ہر شے کو خوب پختہ طور سے بنایا۔ اللہ کی
کاریگری میں تم کو کہیں فرق نظر نہ آئے گا۔

خلق كل شيء فقدره تقديرًا (الفرقان: ۲)
ترجمہ: اللہ نے ہر شے کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ معین کیا۔
لا تبدل لخلق الله فلن تجد لسنة الله تبديلاً.
ترجمہ: اللہ کی صفت میں رد و بدل ممکن نہیں اور نہ کوئی دوسرا اس میں دخل دے سکتا
ہے۔ اللہ کے طریقہ میں تم رد و بدل نہیں پاسکتے۔

ان آیات میں عالم کی نسبت تین اوصاف بیان کئے گئے ہیں:

- (۱) کامل اور بے نقص ہے۔
 - (۲) موزوں اور مترتب ہے۔
 - (۳) ایسے اصول اور ضوابط کا پابند ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتے۔
- یہ دلیل کا صغریٰ ہے، کبریٰ خود ظاہر ہے یعنی:
- (۱) جو شے کامل مرتب اور مسلم النظام ہوگی
 - (۲) وہ خود بخود پیدا نہیں ہوگی۔
 - (۳) بلکہ کسی صاحب قدرت اور صاحب اختیار نے پیدا کیا ہوگا۔

آج جبکہ تحقیقات و تدقیقات کی انتہا ہے اور کائنات کے سینکڑوں اسرار فاش ہو چکے ہیں جبکہ حقائق
اشیاء نے اپنے چہرے سے نقاب الٹ دیا ہے۔ بڑے بڑے فلاسفہ اور حکما انتہائے غور و فکر کے بعد اللہ کے ثبوت
میں یہی استدلال پیش کر سکے جو قرآن کریم نے تیرہ سو برس پہلے نہایت قریب الفہم اور صاف طریقہ میں ادا
کیا تھا۔

آریزک نیوٹن کہتا ہے

کائنات کے اجزاء میں باوجود ہزاروں انقلابات زمان و مکاں کے جو ترتیب اور تناسب ہے، وہ ممکن
نہیں کہ بغیر کسی ایک ذات کے پایا جاسکے جو سب سے اول ہے اور صاحب علم اور صاحب اختیار ہے۔

حکمائے یورپ کی شہادت

اس زمانہ کا سب سے بڑا حکیم ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے: ان تمام اسرار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ غامض ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی اور ابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہیں۔

کیمیل فلامر بان کہتا ہے

تمام فلاسفر اس بات کے سمجھنے سے عاجز ہیں کہ وجود کیونکر ہوا اور یہ کیونکر برابر چلا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ان کو مجبوراً ایک ایسے خالق کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

پروفیسر لیننی (Linne) لکھتا ہے

اللہ تعالیٰ قادر و دانا اپنی عجیب و غریب کاریگری سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میری آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں اور میں بالکل دیوانہ بن جاتا ہوں۔ ہر شے میں گو وہ کتنی ہی چھوٹی ہو اس کی کس قدر عجیب قدرت، کس قدر عجیب حکمت اور کس قدر عجیب ایجاد پائی جاتی ہے۔

فونٹل — انسائیکلو پیڈیا میں لکھتا ہے

علوم طبیعیات کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ ہماری عقل کی پیاس بجھائے بلکہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی عقل کی نظر خالق کائنات کی طرف اٹھائیں اور اس کے جلال و عظمت پر فریفتہ ہو جائیں۔⁵⁶

اللہ کی کمزوری و مجبوری کے قدیم تصورات

اس عقیدے پر تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات ذاتی بھی قدیم ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ موصوف تو موجود ہو اور اس کی صفات موجود نہ ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کیا تو کائنات کے ساتھ اللہ کا جو پہلا ربط اور تعلق ظاہر ہوا اسے ربط تخلیق کہتے ہیں۔ اور تخلیق کے بعد کائنات کے ساتھ جو ربط پایا جاتا ہے۔ اس کا نام ربط تدبیر ہے۔ اس آیت میں ان دو رابطوں کو بیان کیا گیا ہے:

اللہ خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل O (الزمر: ۶۲)

ترجمہ: اللہ ہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اور ہر شے کا وہی کارساز ہے۔

یعنی جس اللہ نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے۔ پیدا کرنے کے بعد اس کی ہر شے کا انتظام کرنے والا بھی وہی ہے۔ لیکن یہاں آخر مختلف ذہنوں میں یہ سوال پیدا کر دیا کہ کائنات کے ساتھ ان دونوں رابطوں کی کیفیت کیا ہے؟ ربط تخلیق کی نوعیت میں سب سے پہلے امام ابن حزم نے بحث کی ہے، فرماتے ہیں:

وہ ہنود اور مجوس کے قدیم مذہب ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ تو ہم نے مان لیا کہ اللہ کائنات کی علت فاعلیہ ہے لیکن کسی فعل کا صحیح صدور تب ہو سکتا ہے۔ جب اس فاعل کے سامنے کسی معلول کا وجود بھی ہو۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ علت فاعلیہ کے لیے علت مادیہ کا ہونا از حد ضروری ہے اور علت فاعلیہ چونکہ قدیم ہے اس لیے اس کی علت مادیہ بھی قدیم ہوگی۔ ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود بھی اس نظریے سے ماخوذ ہے۔

وجود یہ مشائخ کہتے ہیں:

جب اللہ نے کائنات کو پیدا کیا تو فرمایا، ”کن“ (ہو جا) اس کن کا خطاب تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے سننے کے لیے جب کوئی شے بھی اس کے سامنے موجود ہو۔ ورنہ اس کن کا یہ خطاب کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب اعیان ثابتہ کو کیا گیا تھا۔ جو اللہ کے ازلی علم میں پہلے موجود تھے۔ مجوس کے بعد یہ بحث فلاسفہ یونان میں داخل ہو گئی۔ انہوں نے علل اربعہ اور صادر اول جیسی مباحث کو چھیڑ کر ربط تخلیق کی نوعیت کی وضاحت کا آغاز کیا۔ یہود میں ایک فلاسفر پایا جاتا تھا۔ اس کا نام فیلو یہودی تھا۔ اس نے فلاسفہ یونان کے اس نظریے سے متاثر ہو کر جو نظریہ اختراع کیا۔ اس کا نام لوگوس (Logos) تھا۔ چونکہ وہ کمر قسم کا یہودی تھا اس لیے وہ اپنے اس نظریے کا ماخذ تورات کی کتاب الامثال بتلاتا ہے۔ یہی فیلو پھر عہد مسیح میں مسیحی مذہب اختیار کر لیتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کے حواری اس کے ساتھ مل کر اس نظریے کو ”کلمۃ اللہ“ کی اصطلاح میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اور یوحنا میں تحریف کر کے یہی نظریہ انجیل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھئے مجوس و ہنود کے نزدیک مادہ کا مفہوم یہی ہے۔ فلاسفہ یونان کے نزدیک عقل اول فیلو کے نزدیک ”لوگوس“ عیسائیت کے نزدیک ”کلمۃ اللہ“ کا ایک ہی مفہوم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ہستی میں کمزوری کا بنیادی تصور یہود سے چلا آ رہا ہے۔ ان کے نزدیک اس کا اصل بانی فیلو یہودی ہے۔ جس نے فلاسفہ یونان سے متاثر ہو کر لوگوس کا نظریہ اختراع کیا جس سے اللہ تعالیٰ کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار ثابت ہوتا ہے۔ اس نظریے کا اصل ماخذ کلام مقدس کی کتاب پیدائش بتلاتا ہے۔ اس باب پیدائش میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ دنوں میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔ ساتویں دن اللہ نے جو آرام کیا، اس سے اللہ تعالیٰ کی توحید میں فرق آ گیا۔ آرام تھکاوٹ کی علامت ہے اور تھکاوٹ کمزوری کی علامت ہوتی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے کیونکہ تھکاوٹ کی علامت مخلوق کے لیے ہے نہ کہ خالق۔

امام قرانی اس کمزوری کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

قالت اليهود ان الله تعالى لما خلق الخلق في ستة ايام ثم استراح في اليوم السابع و اعتقدوا الغلط فهمهم ان الله تعالى يعترية التعب والنصب حتى نقل عن بعض في غير التوراة انه تعالى في اليوم السابع استلقى على ظهره واضعا احدى رجليه على الاخرى و في هذا جهالات منها التجسيم و منها ضعف القدرة لطر آن التعب والنصب حوادث..... و على تبديل التوراة و انها غير منزلة من الله تعالى.....⁵⁷

اس کے بعد یہ نظریہ اسلامی فرقوں میں داخل ہو گیا۔ سب سے اول اس نظریے کو جس نے اسلام میں داخل کیا ہے وہ کعب احبار نو مسلم یہودی ہے۔ یہ فن تحریف میں اتنا ماہر تھا کہ بڑے بڑے لوگ دھوکہ کھا گئے۔ امام مسلم جلیل القدر محدث ہیں۔ اس کی ایک یہ موضوع روایت کو مرفوع حدیث سمجھ کر اپنی کتاب صحیح مسلم میں داخل کر دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

امام ابن قیم لکھتے ہیں:

و يشبه هذا ما وقع الغلط من حديث ابى هريره (خلق الله التوبة يوم السبت) الحديث البخارى و هو فى (صحيح مسلم) ولكن وقع الغلط فى رفعه انما هو من قول كعب الاحبار، كذا الك قال اما اهل الحديث محمد بن اسماعيل البخارى (تاريخ الكبير) و قاله غيره من علماء المسلمين ايضا و هو كما قالوا، لان الله اخبر انه خلق السموات والارض و ما بينهما فى ستة ايام و هذا الحديث يقتضى ان مدة التخليق سبعة ايام و الله اعلم. اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں تھک کے اس عقیدہ کا رد فرمایا ہے۔

اولم يروا ان الله الذى خلق السموت والارض ولم يعى بخلقهن بقدر على ان يحيى الموتى بلى انه على كل شىء قدير.⁵⁸ ترجمہ: کیا وہ نہیں دیکھتے کہ جس اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اور ان کے پیدا کرنے سے وہ نہ تھکا۔ یقیناً وہ مردوں کو زندہ کرنے پر قادر ہے۔ بے شک وہ ایسا ہی ہے۔ وہ یقیناً ہر شے پر قادر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے یہ نقص دور کر دیا ہے۔ یہود کے علماء نے کہا کہ اللہ تھک گیا ہے۔ اللہ نے

جواباً فرمایا۔ اللہ نے ساری کائنات کو پیدا کیا ہے اور تھکا نہیں ہے۔ تھکاوٹ اس کی علامت نہیں۔ تھکاوٹ مخلوق کی علامت ہے بلکہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اسی کائنات کو دوبارہ پیدا کرے یا اس جیسی کئی اور کائناتیں بنا دے۔ قرآن نے ثابت کر دیا ہے۔ تھکاوٹ والا عقیدہ یہود و نصاریٰ کا ہے۔ اللہ نے قرآن پاک میں تردید کی، لیکن بعض گمراہ کن طبقات اس عقیدہ کا پرچار کر رہے ہیں۔

مشرکین عرب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی کمزوری کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو دوبارہ پیدا نہیں کر سکتا۔ انکار قیامت کی یہی مرکزی علت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کا جواب دیا ہے کہ:

قال من يحيى العظام و هى رميم O قل يحييها الذى انشاها اول مرة ط و هو بكل خلق عليم O (یسین: ۷۸-۷۹) ⁵⁹

ترجمہ: کہنے لگا ان سڑی ہڈیوں کو کون زندہ کر سکتا ہے؟ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) جواب دیجئے کہ انہیں وہ زندہ کرے گا جس نے انہیں اول مرتبہ پیدا کیا۔

انسان پر آفاقی حوادث کی وجہ سے کون دوبارہ پیدا کر سکتا ہے۔ رحیم کا مطلب ہے کہ زمین کے اندر ایسے گمشدہ ذرات ہیں جنہیں راکھ بھی نہیں کہہ سکتے اور عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ راکھ کو کون دوبارہ زندہ کرے گا۔ اللہ نے جواب دیا:

قل يحييها الذى انشاء

ترجمہ: رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ جب اللہ نے زمین و آسمان کو بنایا ہے۔

کیا اس کا مادہ موجود تھا؟ انسان کا آغاز نطفہ سے ہوا ہے۔ نطفہ عورت و مرد کے سینے سے نکلتا ہے۔ اس کے پیچھے غذا ہے۔ اس کو آخر تک لے جائیں تو یہ لاشے ہے۔ قرآن کریم نے ثابت کیا ہے کہ انسان کا آغاز لاشے سے ہوا ہے۔ دلیل:

هل انى على الانسان حين منالهر لم يكن شياء مذكورا. (الدھر: ۷۶) ⁶⁰

ترجمہ: یقیناً انسان پر زمانے کا ایسا وقت بھی گزر چکا ہے جب کہ یہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھا۔

انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ اس کے وجود پر کسی شے کے نام کا اطلاق بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں انسان کے ملاپ کے وقت لاکھوں تولیدی جرثومے ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک قطرے میں کتنے خلیے ہوں گے جن میں سے ایک فائدہ مند اور دوسرے بے کار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے فرمایا کہ

انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ کسی شے کے نام کا ذکر تک نہیں ہو سکتا تھا۔ یعنی عدم ہی عدم تھا۔ دوسرے مقام پر حضرت زکریا کی اولاد کے بارے میں فرمایا کہ:

قد خلقنک ولم تک شیء

ترجمہ: اے زکریا! جب تم کو پیدا کیا، تمہارا شے تک نہ تھا۔

اے زکریا! تم مرد و عورت موجود ہوا اگرچہ بوڑھے ہو لیکن جب تجھے پیدا کیا تھا تو تمہاری کوئی شے تک مذکور نہ تھی۔

ان دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ نے انسان کو بغیر مادہ کے مشیت اور امر کن کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ ڈارون کی تھیوری نے انسان کو طویل سفر کے نتیجے میں بندرتک پہنچا دیا ہے۔ لیکن ڈارون یہ نہیں بتا سکا کہ بندر کا وجود کسی ارتقاء کے ذریعے وجود میں آیا ہے۔ یعنی بندر کی علت اول کیا شے ہے جو ترقی کر کے بندرتک پہنچی ہے۔ قائلین دہریت سے سوال ہے کہ اس مادہ کی علت اولیٰ کیا ہے۔ وہ جواب دیتے ہیں کہ مادہ ادھر ادھر حرکت کرتا رہا ہے۔ حادثاتی طور پر (Accidently) کائنات بن گئی۔ قرآن نے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ جس مسلک اور نظریہ میں حق و صداقت کا معیار معلوم کرنا ہو پہلے اس میں دیکھیں اس کے نزدیک اللہ کا تصور کیسا ہے۔ اس کے بعد خود اندازہ کر لیں۔ اس نظریہ میں کتنی صداقت پائی جاتی ہے۔

بقول کانٹ:

تم کسی قوم کے الہ کا تصور میرے سامنے پیش کر دو، میں تمدن و معاشرت اور عقائد کی مکمل ہسٹری لکھ کر دوں گا۔ معلوم ہوا کہ کسی امت کا بگاڑ تصور الہ کے درست نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ انبیاء کا بنیادی مشن اصلاح انسان تھا۔ اور صرف انبیاء کے پیش کردہ تصور اللہ کے ذریعے ہی انسانیت کی اصلاح ممکن ہے۔ قرآن کے فلسفہ الہیات کے بارے میں تفصیلی بحث کو تحقیقی طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔

وجود باری تعالیٰ ہی واجب الوجود ہے

آئمہ متکلمین نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لئے واجب الوجود کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ جیسے: ممکن الوجود، ممتنع الوجود، واجب الوجود۔

ممکن الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہو۔ مخلوق کا وجود۔

ممتنع الوجود

ایسا وجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ جیسے دو الہ کی صفات کا مخلوق میں داخل ہونا۔

واجب الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا ضروری ہو۔ اللہ تعالیٰ۔

سید عزیز بقائی لکھتے ہیں:

اللہ کی ہستی واجب الوجود ہے یعنی وجود اس کی ذات سے وابستہ ہے۔ اس کی ذات سے الگ نہیں ہے۔
حکماء نے شے معلوم کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) واجب بالذات (۲) غیر واجب بالذات

واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ ہو اور کبھی کسی حالت میں اس سے جدا نہ ہو۔

غیر واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ نہ ہو بلکہ ذات سے الگ ہو۔

اس کے دو اقسام ہیں:

(۲) موجود بالفعل

(۱) غیر موجود بالفعل

غیر موجود بالفعل

اس کی دو اقسام ہیں:

(۲) محال الوجود

(۱) جائز الوجود

جائز الوجود

وہ شے ہے جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں اور بغیر کسی مرجح کے وجود عدم میں سے کسی کو ترجیح نہ دی جائے۔

محال الوجود

وہ ہے جس کا وجود ممکن نہ ہو۔ پس ہر موجود شے کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ تیسری کوئی صورت نہ

ہوگی۔

جو فرد موجود ہے۔ اب اس کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ اس کا واجب الوجود ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے

اوپر یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ ازل میں موجود نہ تھا اور واجب الوجود سے جدا ہونا نہ تو ازل میں ممکن ہے اور نہ

ابد میں۔

پس اب صرف یہ بات رہ گئی کہ:

(۱) جو ہر فرد کا وجود جائز ہے۔

(۲) اور جائز الوجود کو عدم پر اس وقت تک ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

- (۳) جب تک کوئی مرجع موجود نہ ہو۔
 (۴) اب سوائے واجب کے اور کسی شے کا ہونا ممکن نہیں ہے۔
 کیونکہ بجز محال کے اب کوئی دوسری شے باقی نہیں رہی ہے۔
 قاعدہ ہے کہ:

- (۱) واجب یقیناً موجود ہے۔
 (۲) اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے۔
 (۳) جس نے ہر فرد کے جائز الوجود کو عدم سے وجود بخشا۔
 (۴) اور اس سے کائنات کا نظام قائم کیا۔⁶¹

واجب الوجود کے احکام

واجب کا وجود، وجود واجب سے جدا نہیں ہوتا یعنی واجب الوجود شے قدیم اور باقی ہے نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اس واجب کے احکام یہ ہیں کہ:

- (۱) اللہ کی نہ تو کوئی وضع معین ہے۔
 (۲) نہ اس کی کوئی سمت اور جہت ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔
 (۳) اس لیے اگر اس کی کوئی جہت و سمت ہوتی تو عقل اس کو متحرک مان لیتی۔
 قاعدہ ہے کہ:

- (۱) متحرک تسلیم کر لینے میں اس کا حدوث لازم آتا۔
 (۲) اور حادث شے واجب نہیں ہوتی۔
 (۳) اس لیے واجب کی نہ کوئی وضع معین ہے اور نہ جہت۔
 ثابت ہوا کہ:

- (۱) واجب میں امتداد نہیں ہے۔
 (۲) اگر امتداد ہوتا تو وہ کسی جگہ میں عظیم و مشغول ہوتا۔
 (۳) اور اس کے لیے جگہ اور جہت ہوتی۔
 معلوم ہوا کہ:

- (۱) واجب شے میں حلول نہیں ہوتا ہے۔
 (۲) اگر حلول تسلیم کیا جائے تو متحرک ہونا لازم آتا ہے۔

(۳) لہذا ذات واجب کے لیے حرکت ناممکن ہے۔

پھر واجب کے احکام میں ہے کہ:

(۱) واجب کا اپنے وجود میں تنہا اور منفرد ہونا بھی لازمی ہے۔

(۲) اس لیے کہ اگر دو یا دو سے زیادہ واجب الوجود ہوں گے۔

(۳) تو ایک غالب ہوگا دوسرا مغلوب۔

(۴) لہذا مغلوب واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔

یہی دہریت ہے جس میں حقیقی واجب الوجود کا انکار کر کے دوسروں کا اقرار کیا جاتا ہے۔ ثنویت، کثرتیت، نیچریت اور تشریک وغیرہ سب دہریت کے ثمرات و نتائج ہیں۔ جیسے:

(۱) اگر ایک ان میں سے کسی ایسی شے کو اپنے ارادہ سے پیدا کرے گا جس کا وجود میں آنا جائز ہے۔

(۲) تو دوسرا واجب بھی بعینہ اس شے کو پیدا کرنے پر قادر ہوگا یا قادر نہ ہوگا۔

(۳) اگر قادر ہوگا تو تحصیل لازم آئے گی یعنی:

(۴) پیدا کی ہوئی شے کو پیدا کرنا اور یہ محال ہے۔

اس لیے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے کے کئی وجود ماننے پڑیں گے۔
ثابت ہوا کہ:

(۱) اگر وہ قادر نہ ہوگا۔

(۲) تو اس کی قدیم قدرت بعض اشیاء سے زائل ہو جائے گی۔

(۳) اور قدیم قدرت کبھی اور کسی حال میں زائل نہیں ہوتی۔⁶²

لہذا ثابت ہوا کہ اللہ کی ذات ہی قدیم ازلی وابدی اور قادر ہے۔

(۱) اگر کائنات میں دو الہ ہوتے تو

(۲) دونوں میں الوہیت مابہ الاشتراک پائی جائے گی (یعنی دونوں الوہیت کے وصف میں برابر شریک ہوں گے۔)

(۳) اب دونوں میں وہ کونسا مابہ الامتیاز وصف ہے۔

(۴) جس سے ایک الہ دوسرے الہ سے ممتاز ہو سکے۔

قاعدہ ہے کہ:

(۱) جب تک ان میں کوئی امتیازی صفت نہ پائی جائے تو اس وقت تک۔

- (۲) ان دونوں کا الہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔
- (۳) جب ان میں کوئی امتیازی صفت پائی جائے گی۔
- (۴) تو تفاوت کی وجہ سے ایک الہ ناقص ثابت ہو جائے گا۔
- مثلاً ایک الہ دوسرے الہ سے اس لیے ممتاز ہے کہ:
- (۱) ایک جو ہر پیدا کر سکتا ہے تو دوسرا عرض۔
- (۲) اب ظاہر ہے کہ جو الہ جو ہر پیدا کرنے میں دوسرے الہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔
- (۳) وہ جب عرض پیدا نہیں کر سکتا تو یہ الہ لازماً اس دوسرے الہ سے ناقص ہوگا۔
- (۴) لہذا ثابت ہوا کہ کائنات میں صرف ایک ہی الہ ہو سکتا ہے۔

دین کی ضرورت کیوں ہے؟

دہریت و لا دینیت کوئی شے نہیں ہے اور انسان فطری طور پر ماننے کے لیے مجبور ہے کہ:

- (۱) ایک یکتا و یگانہ ہستی موجود ہے۔
- (۲) جو قدیم ہے ازلی ہے ابدی ہے۔
- (۳) اپنے وجود میں تنہا دیکتا ہے۔
- (۴) اور اس کے مثل اور کئی شے نہیں ہے۔

اسی عقیدہ کا نام توحید ہے۔ اس عقیدہ کی پابندی ایک طریقہ کہلاتا ہے اور یہ طریقہ ”الدین“ یعنی الاسلام ہے۔ لیکن ہر دین اور ہر طریقہ حق و صداقت پر مبنی نہیں ہوتا اور پھر ہر دین حق و صداقت اور کامل نہیں ہوا اس اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دین کی دو اقسام ہیں:

(۱) دین حق (۲) دین باطل

دین حق

اسے ”الدین“ کے نام سے پکارتے ہیں یعنی دین الاسلام ہے۔

دین باطل

دین باطل میں وہ تمام ادیان شامل ہیں جن کو انسانوں نے وضع کیا ہے اور جن کی بنیاد اکثر انسانی اوہام و خیالات پر ہے۔ ان میں سے بعض ادیان اگرچہ ایسے ہیں جن میں اللہ کی ذات کو خالق اور مختار مانا جاتا ہے۔ لیکن اللہ کی ذات اور صفات میں ان ادیان نے ایسی لغویات کو شامل کر لیا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور، مسلوب الاختیار اور مضطرب ماننا پڑتا ہے جو اس کی ذات کے شایان شان نہیں اس لیے ان کو دین حق سے دور کا بھی واسطہ نہیں

رہا ہے کیونکہ انہوں نے بنیادی عقیدے میں دین حق و صداقت کی مخالفت کی ہے۔

الدین الحق

انبیاء سابق کے ادیان اگرچہ حق ہیں، انبیاء کے بعد ان ادیان کے علماء نے ان میں اس قدر تبدیلیاں اور تحریف کر دی ہے کہ ان کی اصلیت معدوم ہو گئی ہے اور اب وہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا اتباع کیا جائے۔ اب صرف وہ الدین الحق باقی رہ جاتا ہے جو کامل بھی ہے اور دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ہر زمانہ میں قابل عمل بھی اور وہ ”الدین الاسلام“ ہے اور عصر حاضر کی تمام اقوام کے لیے اس سے زیادہ بہتر کامل اور جامع کوئی الدین نہیں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات کو بخوبی سمجھیں اور دوسرے تمام ادیان اور طریقوں سے کنارہ کش ہو کر صرف اس طریقہ کا اتباع کریں جو آج صحیح معنوں میں حقیقی دین الہی ہے اس کی موجودگی میں انسانوں کو کسی اور طریقہ کے اختیار یا قبول کرنے کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ وہ غیر الہی طریقوں کو قبول کرنے پر مجبور ہیں نہ وہ مرنے کے بعد کام آسکتے ہیں۔

دین اسلام ہی دین حق و کامل ہے اور انسان صرف اسی دین کے اندر رہ کر بہترین زندگی بسر کر سکتا ہے۔ اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ دین اسلام کیا ہے؟

دین اسلام

دین اسلام ایک ایسا حق و کامل دین ہے جس نے نوع انسانی کو علمی اور عملی، کمال کی حد تک پہنچا دیا ہے اور ان اسرار مخفی سے آگاہ کیا ہے جن سے عقول انسانی آگاہ نہ تھیں اور جس کے سایہ میں آج دنیا کی ایک بڑی قوم عافیت و سکون کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اسی دین نے انسان کو حقیقی طور پر صحیح تہذیب اخلاق تدبیر منزل اور سیاست سے آگاہ کیا ہے اور اسی نے اخروی نجات کا وہ صحیح طریقہ بتایا ہے جو آج تک کسی دین نے نہیں بتایا یعنی اسلام نے ان لوگوں کو جو اللہ کی حقیقت اور زندگی بسر کرنے کے صحیح اور جامع اصول سے واقف نہ تھے یا بیگانہ بن گئے تھے۔ یہ بتایا ہے کہ:

(۱) کائنات کو ایک واجب الوجود ہستی نے پیدا کیا ہے اور وہ ہستی قدیم، ازلی وابدی اور تمام صفات و کمال فعلی اس کی ذات میں موجود ہیں۔ وہ تمام نقائص اور صفات ناقص سے پاکیزہ وہ مطہر ہے کائنات کی تمام اشیاء صرف اس کے ارادہ سے وجود پذیر ہوئی ہیں اور اس کا ارادہ تمام اشیاء پر غالب ہے۔

(۲) اللہ ہی ہے جس نے تمام ارواح و اجسام کو پیدا کیا ہے۔ عرش و کرسی آسمان و زمین، دوزخ و جنت ملائکہ و حیوانات اور انسان سب اسی کے ارادوں سے وجود میں آئے ہیں۔

- (۳) اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے انسانی ضرورت کے موافق انسانوں کو فتنہ و فساد اور بداخلاقی و جرائم سے بچانے کے لئے اصلاحی و اخلاقی قوانین بنائے ہیں اور خاص و برگزیدہ اشخاص کے ذریعہ ان قوانین کو انسانوں کی ہدایت کے لیے نازل فرمایا ہے۔
- (۴) اللہ نے جو الہامی کتب کو اپنے خاص بندوں (رسولوں) کے ذریعہ نازل کیا ہے وہی دین الہی کے عقائد کا مجموعہ ہے اور ان پر اعتقاد موجب فلاح و نجات ہے۔
- (۵) دنیا کی زندگی عمل کی زندگی ہے اس کے بعد ایک اور زندگی ہے جس میں اعمال کی جزا و سزا ملے گی۔
- (۶) آخرت میں جزا و سزا کا حکم سننے کے بعد مجرموں کو سزا کے لیے دوزخ میں بھیج دیا جائے گا جو آخرت کی سزا کا بدترین اور ہولناک مقام ہے اور نیکوں کو جنت کے مکانات ملیں گے جو اخروی زندگی کے لیے تیار کئے گئے ہیں۔
- (۷) دنیاوی زندگی میں اسلام جن اعمال کا حکم دیتا ہے وہ ارکان اسلام ہیں۔ انہیں پر نجات موقوف ہے۔

حواشی

- (1) قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۳۳۶، لاہور۔
- (2) ایضاً ص ۳۴۷۔
- (3) ایضاً ص ۳۳۶۔
- (4) علامہ عبدالرحمن ابن الجوزی: تلخیص البلیس۔ اردو (مترجم مولانا محمد عبدالحق اعظم گڑھی) ص ۵۹ تا ۵۷۔
- (5) ایضاً ص ۵۹۔
- (6) ایضاً ص ۵۹ تا ۶۰۔
- (7) تقی الدین احمد تیمیہ الحرافی: مجموعہ الفتاویٰ، ج ۵، ص ۱۵۵، ۱۵۶۔
- (8) پروفیسر عبدالحمید صدیقی: مذہب اور تجدید مذہب، ص ۱۷۳، ۱۷۴۔
- (9) عزیز احمد خان: خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ علم و سائنس، ص ۱۳۔
- (10) علامہ ابوالخیر اسدی: فلسفہ الہیات کے عجیبی تصورات، ص ۱۔
- (11) ڈاکٹر نعیم احمد: تاریخ فلسفہ یونان، ص ۲۳۔
- (12) ایضاً ص ۲۴۔
- (13) ایضاً ص ۲۵۔
- (14) ایضاً ص ۳۲ تا ۳۳۔
- (15) ایضاً ص ۳۵۔

- (16) ایضاً ص ۳۷۔
- (17) ایضاً ص ۳۹۔
- (18) ایضاً ص ۴۱۔
- (19) ایضاً ص ۴۲۔
- (20) ایضاً ص ۵۷۔
- (21) ایضاً ص ۶۵، ۶۶۔
- (22) عزیز احمد خان: خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ علم و سائنس، ص ۱۲۔
- (23) ایضاً ص ۱۳۔
- (24) ڈاکٹر نعیم احمد: تاریخ فلسفہ یونان، ص ۱۲۲۔
- (25) ابی بکر احمد بن الحسین بن علی ابیہقی: کتاب الاسماء والصفات، ص ۱۳۰۔
- (26) فرید وجدی: دائرہ المعارف۔ القرآن العشرین، بیروت، ۱۹۷۱ء۔
- (27) علامہ ابوالخیر اسدی: فلسفہ الہیات کے عجمی تصورات، ص ۲۲۔
- (28) سلیمان ندوی: سیرت النبی، ۱۹۶۶ء ج ۳، ص ۵۱۔
- (29) ایضاً ص ۵۶، ۵۷۔
- (30) مولانا سید عزیز حسن بقائی: مقدمہ القرآن ص ۹، لاہور۔
- (31) افتخار احمد: اسلام کا فلسفہ اور سائنس، ص ۳۴۵۔
- (32) مولانا سید عزیز حسن بقائی: مقدمہ القرآن، ص ۱۱۔
- (33) پروفیسر اصغر علی روحی: مانی الاسلام، ۱۳۵۰ھ، ج ۱، ص ۱۴۔
- (34) مانی الاسلام: ج ۱، ص ۱۵۔
- (35) ایضاً ص ۱۸۔
- (36) ایضاً ص ۱۸۔
- (37) ایضاً ص ۱۹، ۲۰۔
- (38) علامہ ابوالخیر اسدی: کائنات کا مصدر اول اور نور نبوی، ص ۱۳۔
- (39) محدث ملا علی قاری (مرتبہ حافظ عبدلہ احد): شرح فقہ اکبر ص ۴۷۔
- (40) علامہ ابوالخیر اسدی: فلسفہ کے عجمی تصورات، ص ۲۔
- (41) ایضاً ص ۴۔
- (42) ایضاً ص ۲۵۔
- (43) ایضاً ص ۳۲، ۳۳، (مزید دیکھئے، علامہ محمد اسحاق سندیلوی: دینی نفسیات)۔
- (44) سنڈے ٹائمز، لندن، ۴ دسمبر ۱۹۷۷ء۔
- (45) وحید الدین خان: عظمت قرآن، ص۔

- (46) علامہ ابوالخیر اسدی: ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۶۔
- (47) ط: مذہب پر تین مضامین۔ (ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۲)۔
- (48) علامہ ابوالخیر اسدی: ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۵۔
- (49) پروفیسر ڈالبر، کتاب مادہ و حرکت (مزید دیکھئے، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف ص ۱۲۱)۔
- (50) علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۱۸۔
- (51) ایضاً ص ۱۱۹۔
- (52) ایضاً ۱۳۱، ۱۳۲۔
- (53) ایضاً ص ۱۳۳۔
- (54) ایضاً، مقام نبوت کی عجمی تعبیر، دسمبر ۱۹۸۵ء ص ۱۴۔
- (55) ایضاً ص ۱۴۔
- (56) ایضاً، فلسفہ الہیات کے عجمی تصورات، ص ۳۔
- (57) شہاب الدین احمد بن ادریس المالکی المعروف بالقرافی: کتاب الاجوبة الفاخرة، ص ۲۱۳۔
- (58) سورة احقاف: ۴۶۔
- (59) سورة یسین (۷۸، ۷۹)۔
- (60) سورة الدھر: ۷۶۔
- (61) مقدمہ القرآن، ص ۲۳، ۲۴۔
- (62) ایضاً ص ۲۳، ۲۵۔

ع خدا کا وجود "Meditations on First Philosophy" by Descartes رینی ڈیکارٹ

اب تھوڑی دیر کے لئے میں اپنی آنکھوں اور کانوں کو بند اور تمام حواس کو معطل کئے لیتا ہوں، حتیٰ کہ اپنے صفحہ خیال سے مادی اشیاء تک کی تمام صورتوں کو محو کئے دیتا ہوں، لیکن ان کا بالکل محو کرنا چونکہ مشکل ہے، اس لئے کم از کم ان کو کاذب و باطل فرض کئے لیتا ہوں، اور اس طرح صرف اپنے اندر محدودہ کراپنی اندرونی حقیقت سے بتدریج مانوس ہونے کی کوشش کرتا اور دیکھتا ہوں کہ میں کیا ہوں۔ میں ایک ایسی چیز ہوں جو سوچتی ہے، یعنی جو شک کرتی ہے، اقرار کرتی ہے، انکار کرتی ہے، جو کچھ چیزوں کو جانتی ہے، اور بہت سی چیزوں سے جاہل ہے، جو محبت کرتی ہے، نفرت کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے، ارادہ سے باز رہتی ہے، علیٰ ہذا جو خیال و احساس کرتی ہے۔ جن چیزوں کا میں خیال و احساس کرتا ہوں ممکن ہے، کہ وہ بجائے خود خارج میں میرے باہر موجود نہ ہوں، جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ آیا ہوں، تاہم ذہن کی وہ کیفیات جن کو میں خیالات و احساسات سے تعبیر کرتا ہوں، وہ نفس ان کیفیات کی حد تک یقیناً میرے اندر موجود ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ ان مختصر لفظوں میں جو کچھ بھی میں حقیقتہً جانتا ہوں یا کم از کم اب تک جانا ہے، سب کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔

اس کے بعد میں اپنے علم کو آگے بڑھانے میں نہایت ہی ہوشیاری سے کام لوں گا، اور احتیاط کے ساتھ دیکھوں گا، کہ آیا اس میں کچھ اور اضافہ کی گنجائش ہے۔ اتنا تو بہر حال یقینی ہے، کہ میں ایک ایسی شے ہوں جو سوچتی ہے، لیکن کیا اسی سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے، کہ میں اُس چیز کو بھی جانتا ہوں، جس کی بناء پر کسی شے کو یقینی کہا جاسکتا ہے؟ ظاہر ہے، کہ میرے مذکورہ بالا اولین علم میں جو چیز اس کی صداقت کا مجھ کو یقین دلا رہی ہے، وہ محض یہ بات ہے، کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں، اس کو نہایت صاف و واضح طور پر محسوس کر رہا ہوں، اور اگر کبھی بھی ایسا ہوا ہوتا کہ کسی شے کو میں اس طرح صاف و واضح طور پر محسوس کرتا، اور وہ غلط نکل جاتی، تو یہ صفائی و وضاحت اس یقین کے لئے ہرگز کافی نہ ہوتی۔ لہذا اب میں اس کو ایک کلی اصول قرار دے سکتا ہوں، کہ تمام ایسی چیزیں، جن کو ہم نہایت ہی

صاف اور نہایت ہی واضح طور پر محسوس کرتے ہیں، وہ صحیح ہوتی ہیں۔

بائیں ہمہ میں نے بہت سی ایسی چیزوں کو پہلے یقینی و قطعی مان لیا تھا، جو بعد کو مشکوک و مشتبہ ثابت ہوئیں۔ یہ کیا چیزیں تھیں؟ زمین، آسمان، ستارے غرض تمام وہ چیزیں جن کو میں حواس کے ذریعہ سے جانتا تھا، اسی طرح کی تھیں۔ اب دیکھو کہ ان کے اندر وہ کیا شے تھی، جس کو میں صاف و واضح طور پر جانتا تھا؟ ظاہر ہے، کہ یہ شے اس کے سوا کچھ نہ تھی کہ ان چیزوں کے خیالات یا تصورات میرے اندر پیدا ہوتے ہیں لیکن ان میں ایک اور شے ایسی بھی شامل تھی، جس کا مجھ کو محض اس لئے یقین تھا کہ اُس کو یقین کرنے کی عادت ہو گئی تھی یعنی میں اپنے نزدیک اس امر کو واضح طور پر محسوس کرتا تھا، کہ ذہن کے باہر اشیاء کا وجود ہے جن سے یہ تصورات میرے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، اور جو ہو ہو ان کے مشابہ ہیں، حالانکہ اس کا دراصل نہ مجھ کو کوئی احساس تھا، نہ یہ خیال کسی علم پر مبنی تھا، اور یہی میری خود فریبی تھی۔

لیکن جب کبھی حساب و ہندسہ کی کسی صاف و سہل بات کا میں نے خیال کیا، مثلاً یہ کہ دو اور تین مل کر پانچ ہوتے ہیں، یا اسی طرح کی اور باتوں کا، تو کیا ان کی صداقت کا کم از کم اچھا خاصا واضح ادراک مجھ کو نہیں حاصل تھا؟ البتہ اگر بعد میں ان کو بھی میں نے قابل شک خیال کیا، تو اس کی وجہ میرے ذہن میں اس کے سوا اور کچھ نہیں آسکی، کہ ممکن ہے، ایک قادر مطلق خدا نے میری فطرت ایسی بنادی ہو کہ جن باتوں کو میں بالکل بدیہی طور پر جانتا ہوں، اُن میں بھی دھوکا کھا رہا ہوں، کیونکہ جب میں خدا کی قدرت مطلقہ کا خیال کرتا ہوں، تو مجبوراً ماننا پڑتا ہے، کہ اگر وہ چاہے، تو ایسی چیزوں میں بھی مجھ کو دھوکا دے سکتا ہے، جن کا علم اپنے نزدیک میں نہایت ہی واضح طور پر رکھتا ہوں، دوسری طرف جب اور جتنی مرتبہ میں اُن چیزوں کا خیال کرتا ہوں، جن کو اپنے نزدیک نہایت وضاحت کے ساتھ جانتا ہوں، تو بے ساختہ میری زبان پر اسی قسم کے الفاظ آ جاتے ہیں کہ جو چاہے مجھ کو دھوکا دے، لیکن جب تک میں یہ سمجھ رہا ہوں، کہ میں ہوں یہ کوئی نہیں کر سکتا، کہ میں نہ ہوں، نہ آئندہ یہ باور کرا سکتا ہے کہ میں کبھی نہ تھا۔ درآنحالیکہ اس وقت میں ہوں، نہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ دو اور تین کو پانچ سے کم یا زیادہ بنادے، یا اسی طرح کی کوئی اور ایسی بات کر دے، جس کے متعلق میں واضح طور پر جان رہا ہوں، کہ نہیں ہو سکتی۔

اور چونکہ میرے پاس اس کی قطعاً کوئی دلیل نہیں کہ خدا دھوکا دیتا ہے، بلکہ سرے سے ابھی اسی پر نہیں بحث کی ہے، کہ خدا موجود بھی ہے، اس لئے جو شک محض اس فرق پر مبنی ہے، وہ نہایت کمزور اور یوں کہو کہ مابعد الطبیعیاتی ہے۔ لیکن اس شک کو پوری طرح رفع کرنے کے لئے، جس قدر جلد موقع مل سکے، وجود خدا پر بحث کر لینا ضروری ہے، اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ خدا ہے، تو ساتھ ہی اس کو بھی طے کر لینا چاہیے، کہ وہ دھوکا دے سکتا ہے یا نہیں، کیونکہ ان دونوں باتوں کا فیصلہ کئے بغیر میرے نزدیک کسی چیز کا علم و یقین نہیں حاصل ہو سکتا۔

اس غرض سے کہ میں نے اپنے تفکر کی جو شرط و ترتیب رکھی ہے، (کہ اپنے ذہن کے ابتدائی خیالات

سے چل کر بتدریج اُن خیالات پر آؤں گا جو ان کے بعد پیدا ہوتے ہیں) اُس میں کوئی خلل نہ واقع ہو، ضروری ہے، کہ یہاں اپنے تمام خیالات کو چند اصناف میں تقسیم کر دوں، اور دیکھوں کہ ان میں خطا و صواب یا غلطی و صحت کا کن خیالات سے تعلق ہے۔

میرے خیالات میں بعض تو ایسے ہیں، جن کو گویا اشیاء کی تصویر کہا جاسکتا ہے، اور تصورات صحیح معنی میں انہیں کا نام ہے۔ مثلاً کسی آدمی کا تصور، آسمان کا تصور، فرشتہ کا تصور، خدا کا تصور یا محض کسی خیالی و فرضی عجیب الخلق شے کا تصور۔ دوسرے وہ خیالات ہیں جو کچھ دوسری طرح کی صورتیں رکھتے ہیں، مثلاً جب میں ارادہ کرتا ہوں یا ڈرتا ہوں، دعویٰ کرتا ہوں یا انکار کرتا ہوں، تو دراصل میرے سامنے کسی ایسی شے کا خیال ہوتا ہے، جس سے ذہن کے اس فعل کا تعلق ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس شے کا جو تصور مجھ کو حاصل ہے، اُس میں کسی اور شے کا میں اضافہ بھی کر دیتا ہوں، اور اسی قسم کے خیالات میں سے بعض کو جذبات یا ارادات کہا جاتا ہے، اور بعض کو احکام یا تصدیقات۔

اب پہلے تصورات کو لو، کہ اگر ہم ان کو نفس تصورات کی حد تک رکھیں، اور کسی دوسری شے سے ان کو متعلق نہ کریں، تو صحیح معنی میں ان کو غلط یا کاذب نہیں کہا جاسکتا، مثلاً میں بکری کا تصور کروں یا محض کسی خیالی عجیب الخلق شے کا، اتنا بہر حال صحیح ہے، کہ تصور دونوں کا کر رہا ہوں۔

اسی طرح جذبات یا ارادہ میں بھی ہم کو کذب و غلطی کے سوال کا اندیشہ نہ کرنا چاہیے۔ اس لئے کہ گو میں غلط چیزوں کی خواہش یا ارادہ کر سکتا ہوں، یا ایسی چیزوں کی جن کا سرے سے کبھی وجود نہ رہا ہوتا، ہم اتنا بہر حال صحیح ہے، کہ میں نے ان کی خواہش کی۔

لہذا اب صرف احکام یا تصدیقات رہ جاتے ہیں، اور انہیں میں فریب و غلطی سے بچنے کے لئے خاص طور پر خبردار رہنے کی ضرورت ہے، کیونکہ اصلی اور سب سے عام غلطیاں جو احکام میں واقع ہو سکتی ہیں وہ اسی حکم میں ہیں، کہ میرے اندر جو تصورات پائے جاتے ہیں، وہ ان چیزوں کے مماثل یا مطابق ہیں، جو میرے باہر موجود ہیں، اس لئے کہ اگر میں تصورات کو محض اپنے خیال کی خاص خاص صورتیں یا کیفیات سمجھتا، اور کسی خارجی شے سے ان کو متعلق نہ کرتا، تو یہ مشکل ہی سے مجھ کو کسی غلطی میں ڈال سکتے تھے۔

ان تصورات میں سے بعض تو مجھ کو خلقی معلوم ہوتے ہیں، جو میرے ساتھ ہی پیدا ہوئے ہیں، اور بعض خارجی، جو معلوم ہوتا ہے، کہ باہر سے آئے ہیں، اور بعض خود ساختہ، جن کو میں نے خود بنایا ہے۔ مثلاً جس چیز کو لوگ بالعموم شے، فکر یا صداقت سے تعبیر کرتے ہیں، اُس کو خیال کرنے کی قوت مجھ کو حاصل ہے، جو مجھ کو خود اپنی فطرت کے سوا کہیں اور سے ماخوذ نہیں معلوم ہوئی لیکن اگر میں کوئی آواز سن رہا ہوں یا آفتاب کو دیکھ رہا ہوں یا گرمی محسوس کر رہا ہوں، تو اب تک میں یہی حکم لگا تا رہوں کہ یہ احساسات ایسی چیزوں سے پیدا ہو رہے ہیں، جو میرے

باہر موجود ہیں باقی بنت البحر، ہائپوگراف وغیرہ کی سی خیالی عجائب الخلوقات خود ذہن کی ایجادات و اختراعات معلوم ہوتی ہیں، مگر ساتھ ہی میں ان سب کی سب یعنی تینوں قسم کے تصورات کو خارجی، خلقی، یا خود ساختہ بھی سمجھ لے سکتا ہوں، اس لئے کہ اب تک واضح طور پر میں نے ان کی اصل کا پتہ نہیں لگایا ہے۔ یہاں خصوصیت سے مجھ کو ان تصورات پر غور کرنا ہے، جو خارجی اشیاء سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔ اور دیکھنا ہے، کہ وہ کیا وجوہ ہیں، جن کی بناء پر میں ان کو خارجی اشیاء کے مماثل باور کرنے پر مجبور ہوتا ہوں۔

اس کی سب سے پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ ایسا باور کرنا بالکل فطری معلوم ہوتا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ میں ان تصورات کو اپنے ارادہ کے تابع نہیں پاتا، کیونکہ یہ اکثر میرے ارادے کے خلاف پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً اسی وقت لو کہ میں ارادہ کروں یا نہ کروں، لیکن گرمی محسوس کر رہا ہوں، لہذا میں سمجھتا ہوں کہ یہ احساس یا گرمی کا یہ تصور میرے اندر، میرے سوا کوئی شے یعنی وہ آگ پیدا کر رہی ہے، جس کے پاس میں بیٹھا ہوں، اور ظاہر ہے، کہ یہ شے میرے اندر جو اثر پیدا کرے گی، اُس کا کچھ اور ہونے کے بجائے خود اس شے کے مماثل ہونا زیادہ معقول بات ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے، کہ آیا وجوہ بالا کافی قوی اور تشفی بخش ہیں یا نہیں جب میں کہتا ہوں کہ یہ امر مجھ کو بالکل فطری معلوم ہوتا ہے، تو لفظ فطرت سے میری مراد یہاں محض ایک خاص رجحان ہوتا ہے جو اشیاء اور ان کے تصورات کے مابین مماثلت کے یقین پر مائل کرتا ہے، نہ یہ کہ فطری روشنی اس کی صداقت کا یقین دلاتی ہے۔ اور ان دونوں میں بہت فرق ہے، اس لئے کہ جس شے کی صداقت فطری روشنی پر مبنی ہو، اُس پر میں اُسی طرح کوئی شبہ نہیں کر سکتا جس طرح مثلاً اس امر میں، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا، کہ چونکہ میں شک کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ کیونکہ میرے اندر حق و باطل کے امتیاز کی کوئی اور ایسی قابل اعتبار قوت نہیں موجود، جو مجھ کو یہ بتلا سکے کہ فطرت کی روشنی جس شے کو حق کہتی ہے وہ حق نہیں ہے۔ باقی رہا مذکورہ بالا رجحان، تو اس قسم کے رجحانات کی نسبت میں نے بار بار کہا ہے، کہ جب برے بھلے میں تمیز و اختیار کا سوال پیدا ہوا ہے، تو یہ جس قدر مجھ کو بھلائی کی طرف لے گئے ہیں، اس سے کم برائی کی طرف نہیں لے گئے۔

رہی دوسری دلیل یا وجہ کہ چونکہ یہ تصورات میرے ارادے کے تابع نہیں ہوتے، لہذا ان کو کہیں اور سے ماخوذ ہونا چاہیے، یہ بھی پہلی دلیل سے زیادہ تشفی بخش نہیں۔ لہذا ان کو کہیں اور سے ماخوذ ہونا چاہیے، یہ بھی پہلی دلیل سے زیادہ تشفی بخش نہیں۔ اس لئے کہ جس طرح مذکورہ بالا رجحانات خود میرے ہی اندر پائے جاتے ہیں، گو ہمیشہ وہ میرے ارادے کے موافق نہیں ہوتے، اسی طرح ممکن ہے، کہ خود میرے ہی اندر کوئی ایسی قوت بھی موجود ہو، جو خارجی اشیاء کی اعانت کے بغیر ان تصورات کو پیدا کر سکتی ہو، اور جس کا اب تک مجھ کو علم نہ ہو، اس لئے کہ آخر خواب کی صورت میں تو یہ ہوتا ہی ہے، کہ خارجی اشیاء کے بغیر یہ تصورات میرے اندر پیدا ہوتے ہیں اس

کے علاوہ اگر مان بھی لوں کہ یہ تصورات خارجی اشیاء سے پیدا ہوتے ہیں، تو بھی ان اشیاء کے مماثل ہونا ان کا لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس کے برخلاف تعبیری صورتوں میں میں نے دیکھا ہے، کہ شے اور اس کے تصور میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ مثلاً آفتاب کو لو کہ اس کے دو مختلف تصورات میرے اندر موجود ہیں، ایک حواس سے حاصل ہوا ہے، جس کو ان تصورات میں شامل کرنا چاہیے، جو خارج سے آتے ہیں، اور جس کی رو سے آفتاب بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کا دوسرا تصور جو علم ہیئت سے حاصل ہوتا ہے، یعنی جو میری فطرت کے بعض پیدائشی خیالات پر مبنی یا کسی نہ کسی طرح خود میرا بنایا ہوا ہے، وہ اتنا بڑا ہے، کہ سارے کرۂ ارض سے بھی کئی گنا بڑا سمجھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں تصورات ایک ہی آفتاب کے نہیں ہو سکتے، اور عقل کہتی ہے، کہ ان میں سے جو تصور براہ راست حواس سے حاصل ہوا ہے، وہی واقعی آفتاب سے بہت زیادہ مختلف وغیرہ مماثل ہے۔ ان تمام باتوں سے اچھی طرح ثابت ہوتا ہے، کہ میرا یہ یقین کہ میری ذات سے باہر کچھ چیزیں موجود ہیں، جو آلات حس یا کسی اور ذریعہ سے اپنے تصورات یا تمثالات مجھ تک پہنچاتی اور میرے ذہن پر اپنے مماثل ارتسامات پیدا کرتی رہتی ہیں، کسی قطعی و معقول دلیل پر نہیں مبنی بلکہ محض اندھا دھند اور عاجلانہ فیصلہ کا نتیجہ ہے۔

لیکن اس امر کی تحقیق کے لئے کہ جن چیزوں کے تصورات ہمارے اندر موجود ہیں، ان میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو بذات خود ہمارے باہر موجود ہیں، ایک اور راہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ ان تصورات کو اگر شعور کی محض خاص خاص کیفیات و احوال قرار دیا جائے، تو پھر ان میں مجھ کو کوئی فرق و تفاوت نہیں معلوم ہوتا، اور سب کی سب یکساں طور پر خود میرے ہی اندر سے پیدا ہوتے نظر آتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو ایسی تمثالات قرار دیا جائے جن میں سے ہر تمثال ایک خاص شے کی نمائندگی کرتی ہے، تو ظاہر ہے، کہ پھر یہ باہم نہایت ہی مختلف و متفاوت ہوں گی۔ اس لئے کہ جو تمثالات جواہر کی نمائندگی کرتی ہیں، وہ یقیناً اپنے اندر کچھ زیادہ شے رکھتی ہیں، بالفاظ دیگر زیادہ حقیقت و واقعیت پر مشتمل ہوتی ہیں، یعنی بہ نسبت ان تمثالات کے جو محض اعراض یا کیفیات کی نمائندگی کرتی ہیں، یہ اپنی نمائندگی میں ہستی یا کمال کے اعلیٰ مراتب کی مالک ہوتی ہیں اس کے علاوہ خدائے برتر کا جو تصور میں رکھتا ہوں، جس کی رو سے اُس کو ازلی ابدی، غیر محدود، غیر متغیر، عالم غیب، قادر مطلق، اور خود اُس کی ذات سے باہر تمام چیزوں کا خالق خیال کرتا ہوں، یہ تصور، میں کہتا ہوں کہ یقیناً محدود جواہر کے تصورات کی بہ نسبت اپنے اندر بہت زیادہ حقیقت و واقعیت رکھتا ہے۔

اب فطرت کی روشنی ہم کو بداہتہ بتاتی ہے، کہ کسی شے کی علت تامہ میں کم از کم اتنی ہی حقیقت پائی جانی چاہیے جتنی کہ خود معلول میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ معلول میں جو کچھ پایا جاتا ہے، وہ بجز علت کے اور آہی کہاں سے سکتا ہے؟ اور معلول کے اندر علت کسی ایسی حقیقت کو کیسے پیدا کر سکتی ہے، جو خود اس کے اندر نہیں موجود؟ لہذا معلوم ہوا، کہ نہ صرف ہستی کو نہیں پیدا کر سکتی، بلکہ جو شے زیادہ کامل ہے، یعنی زیادہ حقیقت پر

مشمتمل ہے، وہ کم کامل کی معلول نہیں ہو سکتی، اور یہ صرف اُن معلولات ہی پر صادق نہیں آتا جو فلاسفہ کی اصطلاح میں واقعی یا صوری حقیقت رکھتے ہیں، بلکہ ان تصورات پر بھی، جن میں ہم محض اُسی حقیقت کا خیال کرتے ہیں، جس کو وہ خارجی کہتے ہیں۔ مثلاً ایک پتھر کو لو جو اب تک وجود میں نہیں آیا ہے، وہ اس وقت تک بھی بغیر ایک ایسی شے کے وجود میں نہیں آ سکتا جو اپنے اندر صوری یا اعلیٰ طور پر تمام اُن چیزوں کو نہ رکھتی ہو، جو پتھر کی ساخت میں داخل ہیں، یعنی جس میں وہی چیزیں پائی جاتی ہوں، جو پتھر میں پائی جاتی ہیں، یا اور چیزیں، جو پتھر سے اعلیٰ ہیں۔ اسی طرح مثلاً شے گرم نہیں ہے، اُس میں گرمی وہی شے پیدا کر سکتی ہے، جو اپنے درجہ نوعیت کے لحاظ سے اتنی ہی کامل ہے، جتنی کہ گرمی، یہی حال اور تمام چیزوں کا بھی ہے۔ بلکہ مزید برآں پتھر یا گرمی کا تصور تک میرے اندر صرف کوئی ایسی ہی علت پیدا کر سکتی ہے، جو کم از کم اتنی ہی حقیقت رکھتی ہے، جتنی کہ میں پتھر یا گرمی کے اندر موجود خیال کرتا ہوں، اس لئے کہ گو یہ علت میرے تصور میں اپنی صوری یا واقعی حقیقت کو پیدا نہیں کرتی تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ اس علت کو کم حقیقی ہونا چاہیے لیکن چونکہ ہر تصور ذہن کا ایک فعل ہوتا ہے، اس لئے اس کی نوعیت ایسی ہوتی ہے، کہ وہ بذات خود اُس صوری حقیقت سے علاوہ کسی اور کا مقتضی نہیں ہوتا، جو خیال یا ذہن سے اُس کو ملتی ہے، جس کی محض یہ ایک حالت یا صورت ہوتا ہے، لہذا کسی تصور میں جو خاص ذہنی یا خارجی حقیقت پائی جاتی ہے وہ لازماً کسی ایسی علت سے ماخوذ ہونی چاہئے، جس میں واقعاً کم از کم اُسی قدر حقیقت موجود ہونی چاہئے، جس قدر کہ اس تصور میں ذہناً موجود ہے، کیونکہ اگر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ تصور میں کوئی ایسی شے موجود ہے، جو اس کی علت میں نہیں ہے، تو پھر ماننا پڑے گا، کہ تصور میں یہ شے نیستی یا کتم عدم سے آئی ہے، ذہن کے اندر بصورت تصور کسی شے کا وجود خواہ کتنی ہی ناقص حالت میں کیوں نہ پایا جاتا ہو، تاہم اس حالت وجود کو عدم تو بہر حال کسی طرح نہیں کہا جاسکتا نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تصور کتم عدم سے وجود میں آیا ہے۔ نہ یہ سمجھا جاسکتا ہے، کہ تصورات میں جو حقیقت پائی جاتی ہے، چونکہ وہ محض ذہنی ہوتی ہے، اس لئے ان تصورات کی علتوں میں اس کا واقعاً موجود ہونا ضروری نہیں، بلکہ ان میں بھی ذہنی ہی طور پر پایا جانا کافی ہے، اس لئے کہ جس طرح ذہنی وجود کی صورت کا تعلق تصورات کے ساتھ اُن کی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے ہوتا ہے، اسی طرح واقعی وجود کی صورت کا تعلق ان تصورات کی علتوں (یا کم از کم اصلی و ابتدائی علتوں) کے ساتھ اُن کی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اور اگرچہ ایک تصور دوسرے تصور ہی سے پیدا ہو سکتا ہے، لیکن یہ سلسلہ لائے نہایت نہیں جاسکتا، بالآخر اس کو کسی ایسے ابتدائی تصور پر ختم ہونا چاہیے، جس کی علت کو بطور اصل یا بنیاد کے اُس کی ساری حقیقت یا کمال پر واقعاً مشتمل ہونا چاہیے، جو ان تصورات میں محض ذہنی یا استحصاری طور پر موجود ہے۔ اس طرح فطرت کی روشنی صاف طور سے مجھ کو بتلا رہی ہے، کہ ذہنی تصورات کی نوعیت تماشیل یا تصاویر کی سی ہے، جو کمال میں ان اشیاء سے جن سے یہ لی گئی ہیں دور یا کم تو بہ آسانی ہو سکتی ہیں، لیکن ان سے زیادہ یا کامل تر کسی شے پر ہرگز مشتمل نہیں ہو سکتیں۔

مذکورہ بالا امور پر جس قدر زیادہ اور توجہ کے ساتھ میں غور کرتا ہوں، اُسی قدر ان کی صداقت زیادہ واضح و روشن معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ان سے آخر میں نتیجہ کیا نکالنا چاہتا ہوں؟ میں نتیجہ یہ نکالنا چاہتا ہوں، کہ اگر میرا کوئی تصور کسی ایسی ذہنی حقیقت یا کمال پر مشتمل ہو، جس کی نسبت مجھ کو صاف طور پر نظر آتا ہو، کہ خود میرے اندر یہ یا اس سے بڑھ کر موجود نہیں ہے، اور اس لئے میں خود اس کی علت بھی نہیں ہو سکتا، تو اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ دنیا میں تنہا میں ہی نہیں ہوں، بلکہ کوئی اور شے بھی موجود ہے جو اس تصور کی علت ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس قسم کا کوئی تصور میرے ذہن میں نہ پایا جاتا ہو۔ تو پھر، کوئی دلیل بھی مجھ کو یہ باور نہیں کر سکتی، کہ میرے علاوہ کچھ اور بھی موجود ہے، کیونکہ میں نے خوب اچھی طرح جانچ لیا ہے، کہ کوئی اور دلیل ایسی نہیں موجود۔

اب میں اپنے تصورات کا جائزہ لیتا ہوں، تو دیکھتا ہوں کہ انہیں خود میری ذات کے تصور کے علاوہ جس میں کوئی دشواری نہیں، خدا کا تصور پایا جاتا ہے، جسمی اور بے جان اشیاء کے تصورات، فرشتوں کے تصورات، جانوروں کے تصورات، اور خود میرے جیسے دوسرے انسانوں کے تصورات پائے جاتے ہیں۔ لیکن جانوروں، فرشتوں یا میرے جیسے دوسرے انسانوں کے تصورات ایسے ہیں کہ ان کے متعلق آسانی سے میں خیال کر سکتا ہوں، کہ یہ خدا اور جسمانی اشیاء کے تصورات کو ملا کر بنائے جاسکتے ہیں، خواہ میرے سوا دنیا میں واقعاً نہ کوئی انسان موجود ہو، نہ جانور نہ فرشتہ، رہے جسمانی اشیاء کے تصورات تو ان میں مجھ کو کوئی ایسی بڑی یا اعلیٰ شے نہیں ملتی، جو خود مجھ سے نہ پیدا ہو سکتی ہو۔ اس لئے کہ اگر ان کو زیادہ غور سے دیکھوں، اور اُسی طرح ان کی تحقیق کروں، جس طرح موم کے تصور کی کل کی تھی تو ان میں بہت ہی کم ایسی چیزیں نظر آتی ہیں، جو صاف و واضح طور پر خیال میں آئی ہوں۔ صرف ذیل کی چند چیزیں ایسی ہیں، یعنی مقدار یا طول و عرض و عمق میں ان کا پھیلاؤ (امتداد) شکل جو اس امتداد کی تحدید سے پیدا ہوتی ہے، وضع جو مختلف شکل کے اجسام باہم ایک دوسرے کے لحاظ سے رکھتے ہیں، اور حرکت جو اس وضع کی تبدیل کا نام ہے۔ نیز جو ہر، مرد اور عدد کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے باقی رہیں دوسری چیزیں مثلاً روشنی، رنگ، آواز، بو، مزہ، سردی، گرمی وغیرہ تو ان کے تصورات اس قدر دھندلے اور گنجلک ہوتے ہیں، کہ یہ تک نہیں معلوم ہوتا، کہ آیا یہ صحیح ہیں یا غلط، یعنی یہ دراصل حقیقی اشیاء کے تصورات ہیں بھی یا نہیں۔ اگرچہ میں پہلے یہ کہہ آیا ہوں، کہ صحیح اور غلط یا صدق و کذب کا احتمال صرف تصدیقات یا احکام میں ہوتا ہے، تاہم ایک قسم کا مادی کذب تصورات میں بھی پایا جاسکتا ہے، وہ اس طرح کہ جو شے واقعاً نہ موجود ہو، ایسا معلوم ہو کہ موجود ہے۔ مثلاً سردی اور گرمی کے جو تصورات میں رکھتا ہوں، وہ ایسے دھندلے اور نا صاف ہیں کہ ان سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ سردی گرمی کا سلب ہے یا گرمی سردی کا، یا دونوں حقیقی صفات ہیں یا پھر دونوں غیر حقیقی ہیں، بالخصوص تصورات کی نوعیت چونکہ تمثالات یا تصاویر کی سی ہے، اس لئے ہر تصور کسی نہ کسی شے کا نمائندہ یا احضار معلوم ہوتا ہے۔ اب اگر یہ کہنا صحیح ہے، کہ سردی گرمی کے محض سلب کا نام ہے تو جو تصور سردی کو ایک حقیقی و ایجابی شے کی حیثیت سے نمایاں کر رہا ہے، اس کو غلط یا

کاذب کہنا بیجا نہ ہوگا، یہی حال دیگر تصورات کا بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس قسم کے تصورات کے لئے ضرورت ہی نہیں، کہ ان کا خالق میں اپنے سوا کسی اور کو قرار دوں۔ کیونکہ اگر یہ کاذب ہیں، یعنی جن چیزوں کی یہ نمائندگی کرتے ہیں۔ اُن کا سرے سے وجود ہی نہیں، تو بداہتہً یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ وہ کسی چیز سے حاصل نہیں ہوئے ہیں، یعنی ان کا وجود صرف میرے اندر ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ میرے اندر کوئی نقص یا کمی ہے۔ اور اگر یہ تصورات صادق ہیں، تو اس صورت میں بھی چونکہ یہ اس قدر کم حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں، کہ جس شے کی یہ نمائندگی کرتے ہیں اس کو میں لاشے تک سے ممتاز نہیں کر سکتا، لہذا سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں خود ہی اپنے کو ان کا خالق کیوں نہ سمجھوں۔

باقی جسمانی اشیاء کے متعلق، جو صاف و واضح تصورات مجھ کو حاصل ہیں، اُن میں سے بعض تو ایسے ہیں، جن کا خود اپنی ذات کے تصور سے حاصل کرنا بھی ممکن ہے، مثلاً جوہر، مرور اور عدد وغیرہ کے سے تصورات۔ اس لئے کہ جب میں پتھر کے جوہر یا قائم بالذات ہونے کا خیال کرتا ہوں، اور خود اپنے کو بھی جوہر سمجھتا ہوں، تو گو یہ جانتا ہوں کہ میں ایک ذی شعور وغیرہ ممتد شے ہوں، بخلاف اس کے پتھر بے شعور و ممتد شے ہے، اور اس طرح دونوں برابر ہیں کہ جوہر ہیں۔ اسی طرح جب میں یہ خیال کرتا ہوں کہ اس وقت موجود ہوں، اور اس سے پہلے بھی موجود تھا، نیز اپنے خیالات میں اختلاف اور مختلف خیالات کی تعداد کا بھی شعور رکھتا ہوں، تو اپنے اندر ہی مجھ کو مرور اور عدد کے تصورات بھی مل جاتے ہیں، جن کو بعد میں جس شے کے متعلق چاہوں استعمال کر سکتا ہوں۔

ان کے علاوہ جو دیگر صفات جسمانی اشیاء کے تصورات میں شامل ہیں، یعنی امتداد، شکل وضع اور حرکت اس میں شک نہیں کہ یہ فی الحقیقت میرے اندر نہیں موجود کیونکہ میں صرف ایک ذی شعور یا خیال کرنے والی شے ہوں، لیکن یہ صفات چونکہ جوہر ہی کے خاص خاص احوال ہیں، اور میں بھی ایک جوہر ہوں، اس لئے ممکن ہے کہ یہ بھی میرے اندر بدرجہ اولیٰ پائے جاتے ہوں۔

لہذا اب صرف خدا کا تصور رہ جاتا ہے، جس میں مجھ کو دیکھنا ہے، کہ کوئی ایسی شے پائی جاتی ہے جو خود میری ذات سے ماخوذ نہ ہو سکتی ہو، لفظ خدا سے میری مراد ایک ایسا جوہر ہے، جو نامحدود ہے، ازلی ہے، ابدی ہے، بے نیاز ہے، قادر مطلق ہے، ہمہ داں ہے، اور میرا نیز تمام چیزوں کا (بشرطیکہ میرے سوا کچھ اور موجود ہو) خالق ہے، ظاہر ہے، کہ یہ صفات اس قدر اعلیٰ و برتر ہیں، کہ جتنا زیادہ ان پر غور کرتا ہوں، اتنا ہی زیادہ یہ قبول کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے تصورات کا مبداء و منشا صرف میری ذات ہو سکتی ہے، لہذا ان تمام باتوں سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا موجود ہے۔ اس لئے کہ نفس جوہر کا تصور اگرچہ میرے اندر موجود ہے، کیونکہ میں خود جوہر ہوں، تاہم چونکہ میں ایک محدود ہستی ہوں، لہذا نامحدود جوہر کا تصور میرے اندر بے اس کے نہیں پیدا ہو سکتا، کہ کوئی نامحدود جوہر واقعاً موجود ہو، جس نے یہ تصور مجھ کو دے دیا ہو۔

یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ نامحدود کا یہ تصور ایجابی نہیں، بلکہ محدود کے محض سلب کا نام ہے، جس طرح کہ

سکون و تاریکی، حرکت و روشنی کے سلب کا نام ہے۔ اس لئے کہ نامحدود جو ہر تو ہداہتہ محدود جو ہر کی بہ نسبت زیادہ حقیقت پر مشتمل نظر آتا ہے، اور اس لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ نامحدود کا تصور میرے اندر کسی نہ کسی طرح محدود کے تصور سے قبل ہی موجود ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ خدا کا تصور مجھ کو اپنی ذات کے تصور سے پہلے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر میں اپنی ذات سے کامل تر ذات کا تصور پہلے سے اپنے اندر نہ رکھتا جس کے مقابلہ سے اپنے نقائص کو جان سکوں، تو بھلا میرے لئے یہ جاننا کیسے ممکن تھا کہ میں شک کرتا ہوں، میں خواہش کرتا ہوں، یعنی میرے اندر کچھ کمی ہے، اور میں ہر طرح کامل نہیں ہوں؟

اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے، کہ خدا کا یہ تصور مادی طور پر غلط ہے، لہذا اس کو لاشے سے حاصل کیا جاسکتا ہے، یعنی یہ میرے اندر اس لئے پایا جاسکتا ہے کہ میں ناقص ہوں، جیسا کہ سردی و گرمی وغیرہ کے سے تصورات کے متعلق پہلے کہہ آیا ہوں، کیونکہ خدا کا تصور ان تصورات کے برخلاف نہایت ہی صاف و واضح ہے اور کوئی تصوراتی حقیقت واقعیہ پر مشتمل نہیں، جتنا کہ یہ ہے، نہ کوئی تصور بذات خود اس سے زیادہ صحیح یا اس سے کم خطا و غلطی کا متحمل ہو سکتا ہے۔

کامل ترین و نامحدود ہستی کا یہ تصور میں کہتا ہوں، کہ نہایت ہی صحیح و صادق ہے۔ اس لئے کہ گویہ وہم کیا جاسکتا ہے، کہ خود ایسی ہستی واقعاً نہ موجود ہو، تاہم یہ وہم کسی طرح نہیں کیا جاسکتا، کہ اس ہستی کا تصور اسی طرح کسی حقیقی شے کا نمائندہ نہیں ہے جس طرح کہ ابھی اوپر سردی کے تصور کے متعلق میں کہہ آیا ہوں۔ نیز یہ تصور نہایت صاف و واضح بھی ہے، اس لئے کہ جو کچھ بھی کسی کمال پر مشتمل حقیقی و صادق شے کے متعلق واضح و صاف طور پر ذہن میں آتا ہے، وہ سب اسی تصور میں داخل ہے، اور اگرچہ میں نامحدود کا احاطہ نہیں رکھتا، نہ خدا کی ذات کے اندر جو نامحدود چیزیں موجود ہیں اُن کا احاطہ کر سکتا ہوں، بلکہ میرے خیال تک کی وہاں رسائی نہیں ممکن، اس لئے کہ نامحدود کی ماہیت ہی میں یہ داخل ہے، کہ میں جو محدود ہوں اس کا احاطہ نہ کر سکوں، تاہم اس سے نفس تصور خدا کی صداقت میں فرق نہیں آتا، اور میرا یہ اچھی طرح سمجھنا اور حکم لگانا کہ جن چیزوں کو میں واضح طور پر خیال کرتا ہوں، اور جن میں میں جانتا ہوں کہ کچھ کمال موجود ہے بلکہ اور ایسی نامحدود چیزیں جن سے میں جاہل ہوں، یہ سب خدا کے اندر بدرجہ اتم موجود ہیں، اس امر کے لئے کافی ہے، کہ خدا کا جو تصور میں رکھتا ہوں، وہ میرے ذہن کے تمام تصورات سے زیادہ صحیح و صادق اور صاف و واضح ہے۔

البتہ ایک احتمال یہ ہو سکتا ہے، کہ میں جو کچھ اور جتنا اپنے کو سمجھ رہا ہوں، دراصل اس سے زیادہ ہوں اور خدا کی ذات سے جن کمالات کو میں منسوب کر رہا ہوں، وہ بالقوہ خود میرے اندر ہی کسی نہ کسی طرح موجود ہیں گو ابھی تک فعلیت میں نہیں آئے ہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ میں اب بھی اس امر کو جانتا ہوں، کہ میرا علم آہستہ آہستہ ترقی و کمال کی طرف جارہا ہے، اور مجھ کو کوئی ایسی شے نہیں معلوم ہوتی جو اس تدریجی ترقی کو نامحدودیت تک

پہنچانے میں حائل یا مانع ہو، نہ اس کی کوئی وجہ نظر آتی ہے، کہ علم کی اس ترقی و تکمیل سے میں دیگر کمالات الہیہ تک کیوں نہیں پہنچ سکتا، نہ یہ سمجھ میں آتا ہے، کہ جب خود ان کمالات کو حاصل کرنے کی قوت میرے اندر موجود ہے، تو پھر ان کا تصور آخر میں کیوں نہیں پیدا کر سکتا ہوں۔ لیکن اگر ذرا مزید غور سے کام لوں، تو واقعہ یہی ہے کہ ان کمالات کا تصور میں خود نہیں پیدا کر سکتا۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ گویہ صحیح ہے، کہ میرا علم روز بروز کمال کی طرف جا رہا ہے، اور میری فطرت میں بہت سی ایسی چیزیں بالقوہ موجود ہیں، جواب تک فعلیت میں نہیں آئی ہیں، تاہم خدا کا جو تصور میں رکھتا ہوں، اس سے ان بالقوہ صفات یا کمالات کو ادنیٰ مناسبت بھی نہیں، کیونکہ اُس کے تمام کمالات بالفعل ہیں اور کوئی صفت بھی محض بالقوہ نہیں ہے۔ اور کیا میرے علم کے نقص و بے کمالی کی خود یہی قطعی و غیر مشتبہ دلیل نہیں ہے، کہ اس کی ترقی آہستہ آہستہ بتدریج ہوتی ہے؟ اس کے علاوہ اگرچہ میرا علم روز بروز ترقی کر رہا ہے، پھر بھی یہ اچھی طرح سمجھتا ہوں، کہ یہ فی الواقع نامحدودیت تک کبھی نہیں پہنچ سکتا، کیونکہ اس کے لئے کوئی ایسا درجہ کمال نہیں ہو سکتا، جس کے بعد مزید کمال کی گنجائش نہ رہے۔ بخلاف اس کے خدا کو میں بالفعل ہی اتنا نامحدود خیال کرتا ہوں، کہ اس کے انتہائی کمال پر اب مزید اضافہ کی گنجائش ہی نہیں۔ سب سے آخری بات یہ ہے، کہ جو تصور اپنی ہستی بالفعل رکھتا ہے، ظاہر ہے، کہ وہ کسی ایسی ہستی کا آفریدہ نہیں ہو سکتا جو محض بالقوہ موجود ہے، جس کے معنی سچ پوچھو تو نہ موجود ہونے کے ہیں غرض یہ تصور کسی واقعی بالفعل ہستی ہی کا آفریدہ ہو سکتا ہے۔

جو کچھ میں نے ابھی اوپر کہا ہے، اس میں قطعاً کوئی بات بھی ایسی نہیں جو غور و توجہ سے کام لینے پر بہ آسانی فطرت کی روشنی میں نظر نہ آ سکتی ہو۔ لیکن جہاں توجہ میں کچھ سستی کرتا ہوں، تو حسی اشیاء کے تصورات ذہن پر بادل کی طرح چھا جاتے ہیں، اور ایسا اندھا کر دیتے ہیں، کہ یہ یاد نہیں رہتا کہ مجھ سے کامل تر ہستی کا جو تصور مجھ کو حاصل ہے، اس کے لئے کیوں ضروری ہے، کہ کسی ایسی ہی ہستی کا آفریدہ ہو، جو واقعاً مجھ سے زیادہ کامل ہے۔ اس لئے میں چاہتا ہوں، کہ آگے ذرا اس کی بھی تحقیق کر لیجائے، کہ آیا میں خود جس کے اندر خدا کا یہ تصور ہے، بغیر خدا کے وجود میں آ سکتا تھا۔ اور پوچھتا ہوں، کہ اگر خدا نے مجھ کو نہیں پیدا کیا، تو پھر میں کیسے پیدا ہوا؟ ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یا خود میں نے اپنے کو پیدا کیا ہوگا، یا ماں باپ نے یا کچھ اور اسباب و علل ہوں گے جو خدا سے کم کامل ہیں، کیونکہ اُس سے زیادہ کامل یا اس کے مساوی تو کوئی شے ہو ہی نہیں سکتی۔

لیکن اگر میں سب سے بے نیاز اور خود ہی اپنا خالق ہوتا، تو مجھ کو کسی شے میں شک نہ ہونا چاہیے تھا نہ میرے اندر کوئی خواہش ہونی چاہیے تھی، غرض کوئی ایسا کمال نہ ہونا چاہیے تھا، جو مجھ میں موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ میں اپنے کو تمام وہ کمالات عطا کر دیتا، جن کا مجھ کو کچھ بھی تصور حاصل ہے، اور اسی طرح گویا خود ہی خدا ہوتا۔ یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ جن چیزوں کی مجھ میں کمی ہے، وہ اُن چیزوں سے زیادہ دشوار ہیں، جو مجھ میں موجود ہیں، بلکہ اس کے برخلاف یہ البتہ نہایت ہی دشوار تھا، کہ میں یعنی ایک ذی فکر ہستی لاشے سے پیدا ہو جاتا باقی جن چیزوں کا مجھ کو

علم نہیں حاصل اُن کا علم ہو جانا یہ تو مقابلہ بہت ہی آسان بات ہے، کیونکہ علم تو بہر حال ذی فکر جوہر کے اغراض ہی میں داخل ہے، اور یہ بالکل یقینی امر ہے، کہ اگر میں خود ہی اپنا خالق ہوتا، تو کم از کم ایسی چیزوں سے تو ہرگز میں اپنے کو محروم نہ کرتا، جو نسبت زیادہ آسان تھیں، جیسے کہ مثلاً علم کی نامحدودیت ہی ہے، جو مجھ کو حاصل نہیں، بلکہ خدا کے تصور میں جو جو چیزیں بھی داخل ہیں، اُن میں سے کسی سے بھی میں اپنے کو محروم نہ رکھتا، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی ایسی نہیں، جس کی تخلیق خود میری ذات کی تخلیق سے زیادہ مشکل معلوم ہوتی ہو، اور جب اپنی تمام چیزوں کا میں خود ہی خالق ہوں، تو اگر کوئی ایسی مشکل چیز ہوتی بھی، تو اس اشکال کا مجھ کو علم ہونا چاہیے تھا، کیونکہ اس سے مجھ کو اپنی قدرت کی حد معلوم ہوتی۔

اور اگر میں یہ بھی فرض کر لوں کہ ہمیشہ سے میں ایسا ہی تھا، جیسا کہ اس وقت ہوں، تو بھی ان دلائل کی قوت کم نہیں ہوتی، اور اپنے وجود کے لئے کسی نہ کسی خالق کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ کیونکہ میری زندگی کا سارا زمانہ نامتناہی اجزاء میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، جن میں سے کوئی جز باقی اجزاء پر موقوف نہ ہوگا لہذا یہ کسی طرح لازم نہیں آتا، کہ چونکہ میں تھوڑی دیر پہلے موجود تھا، اس لئے اس وقت بھی مجھ کو موجود ہونا چاہیے الا آنکہ کوئی ایسی علت یا ہستی موجود ہو، جو اس وقت مجھ کو از سر نو پیدا کرے، اور اسی طرح برابر پیدا کرتی رہے، یعنی میرے استمرار وجود کی ضامن ہو۔

جو لوگ زمانہ کی حقیقت پر خوب غور کریں گے، اُن کو بداہتہ ماننا پڑے گا، کہ کسی جوہر کے وجود کو مستمراً اور ہر لمحہ باقی رکھنے کے لئے ابھی اُسی قوت اور اُسی عمل کی ضرورت ہے، جو اس کو از سر نو پیدا کرنے کے لئے ہوگی اگر یہ پہلے سے موجود نہ ہو۔ لہذا معلوم ہوا، کہ کسی شے کے خلق کرنے اور اس کے باقی رکھنے میں جو کچھ فرق ہے، وہ محض ہمارے طریق خیال کا ورنہ درحقیقت دونوں ایک ہیں۔

لہذا اب مجھ کو خود اپنی ذات سے صرف یہ سوال کرنا ہے، کہ آیا میرے اندر کوئی ایسی طاقت یا صفت موجود ہے، جس کے ذریعہ سے میں یہ کر سکتا ہوں، کہ جو ”میں“ اس وقت موجود ہے، وہی لمحہ بھر بعد موجود رہ سکے، اس لئے کہ میں چونکہ محض ایک ذی فکر شے ہوں (یا کم از کم یہ کہ ابھی تک بحث کا تعلق میرے ذی فکر ہونے ہی کی حیثیت سے ہے) لہذا اگر اس قسم کی کوئی طاقت یا قوت میرے اندر موجود ہوتی، تو یقیناً اس کا شعور بھی مجھ کو ہونا چاہیے تھا، لیکن مجھ کو اس قسم کی کسی شے کا شعور نہیں، لہذا قطعی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ میں اپنے سے مختلف کسی اور ہستی کا آفریدہ ہوں۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ جس ہستی کا میں آفریدہ ہوں، وہ خدا نہیں، بلکہ میرے والدین ہیں، یا کوئی اور علت، جو خدا سے کم کامل ہے۔ لیکن یہ تو ممکن ہی نہیں، کیونکہ جیسا میں اوپر کہہ آیا ہوں، یہ تو بالکل بدیہی بات ہے، کہ علت میں کم از کم اتنی ہی حقیقت پائی جانی چاہیے، جتنی کہ معلول میں پائی جاتی ہے، اور چونکہ میں ایک ایسی ذی فکر یا ذی شعور شے ہوں، جس کے اندر خدا کا شعور یا تصور موجود ہے لہذا میرے وجود کی جو بھی علت ہو اتنا بہر حال

لازمی ہوگا، کہ یہ بھی شعور ہو، اور اس کے اندر تمام اُن کمالات کا تصور موجود ہو، جن سے میں خدا کو متصف خیال کرتا ہوں۔ اب خود اس علت کے متعلق پھر یہی سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ یہ خود اپنی آفریدہ ہے، یا کسی اور شے کی۔ اگر یہ خود اپنی ہی آفریدہ ہے، تو مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر ماننا پڑے گا کہ یہی خدا ہے، کیونکہ جب یہ موجود بالذات ہے، تو پھر اس کو تمام اُن کمالات سے واقعاً متصف ہونے پر بھی ضرور قادر ہونا چاہئے۔ جن کے تصورات اس کے اندر موجود ہیں، یعنی جن سے میں خدا کو متصف خیال کرتا ہوں۔ اس لئے کہ اگر اس کا وجود بھی اپنے علاوہ کسی اور علت سے ماخوذ ہو، تو پھر اس علت کی نسبت بھی ہم اُسی طرح سوال کریں گے کہ یہ خود آفریدہ ہے، یا کسی اور شے سے پیدا ہوئی ہے، یہاں تک بالآخر ہم کو ایک ایسی علت العلل پر زکنا پڑے گا، جو خدا ہو۔ کیونکہ یہ سلسلہ لائی نہایت نہیں جاسکتا، اس لئے کہ بحث کا تعلق ہمارے ابتدائی وجود کی علت سے اتنا زیادہ نہیں ہے، جتنا کہ حاضر وجود کی بقا اور استمرار سے ہے۔

یہ بھی نہیں فرض کیا جاسکتا ہے، کہ بہت سی علتوں نے مل کر مجھ کو پیدا کیا ہو، جن میں سے ہر ایک سے میں نے اُن کمالات کے ایک ایک تصور کو حاصل کیا، جن سے خدا کو متصف کرتا ہوں، اور اس طرح یہ تمام کمالات کائنات کے مختلف اجزاء میں الگ الگ تو پائے جاتے ہوں، لیکن صرف کسی ایک ہستی میں جو خدا ہے مل کر نہ پائے جاتے ہوں۔ حالانکہ وحدت، بساطت یا اُن تمام چیزوں کا جو خدا میں پائی جاتی ہیں غیر منفک ہونا، خود ایک ایسا خاص کمال ہے، جس کو میں خدا میں موجود سمجھتا ہوں، اور ظاہر ہے، کہ کمالات الہیہ کی اس وحدت کا تصور کوئی ایسی علت میرے اندر نہیں پیدا کر سکتی تھی، جس نے دیگر تمام کمالات کے تصورات بھی نہ پیدا کئے ہوں۔ اس لئے کہ اُن کمالات کی وحدت و یکجائی کو یہ علت اس وقت تک میرے لئے قابل فہم نہیں بنا سکتی تھی جب تک کہ ساتھ ہی یہ ان میں سے ہر ایک کو بھی میرے لئے مفہوم و معلوم نہ کر سکتی ہو۔

رہی سب سے آخری صورت یعنی میرے والدین، جو بظاہر میری ولادت کا باعث معلوم ہوتے ہیں، تو گو اُن کے متعلق جو کچھ بھی میں مانتا رہا ہوں، وہ سب درست ہو، تاہم اس سے یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکلتا، کہ وہ میرے بقا و استمرار کے بھی باعث ہیں، بلکہ جہاں تک میرے ذی فکر ہونے کا تعلق ہے یہ تک نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے مجھ کو پیدا بھی کیا ہے۔ کیونکہ میری ولادت کو جس قدر قی عمل کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے، اس میں اور جو ہر ذی فکر کی تخلیق میں کوئی مناسبت ہی نہیں معلوم ہوتی۔ میری پیدائش میں زیادہ سے زیادہ اُن کو جو کچھ دخل تھا، وہ صرف اسی قدر کہ میں (یعنی میرا نفس کہ یہاں اسی کو میں ”میں“ کہتا ہوں) جس مادہ میں داخل یا موجود سمجھا جاتا ہوں، اس میں انہوں نے کچھ رجحانات پیدا کر دئے ہیں، لہذا ان رجحانات کے متعلق کوئی دشواری نہیں ہو سکتی، لیکن یہ نتیجہ لازماً نکلتا ہے، کہ محض اس واقعہ سے کہ میں موجود ہوں، اور ایک کامل ترین ہستی (یعنی خدا) کا تصور میرے اندر پایا جاتا ہے، خدا کا وجود بداہتہً ثابت ہو جاتا ہے۔

اور اب میرے لئے یہ تحقیق کرنا باقی رہ جاتا ہے، کہ آخر خدا کا یہ تصور پھر میں نے کس طرح سے حاصل کیا ہے۔ کیونکہ میں نے جو اس سے تو اس کو حاصل نہیں کیا، اور نہ اس کا کبھی خلاف توقع میرے لئے احضار ہوا، جیسا کہ حسی چیزوں کے تصورات میں ہوتا ہے، جبکہ یہ چیزیں میرے خارجی آلات حس کے سامنے موجود ہوتی یا موجود معلوم ہوتی ہیں۔ نیز یہ تصور محض میرے ذہن یا تخیل کی پیداوار بھی نہیں۔ کیونکہ میں اپنے اندر اس میں کسی حذف و اضافہ کی قدرت نہیں پاتا لہذا صرف یہی صورت رہ جاتی ہے، کہ یہ تصور خود میری ذات کے تصور کی طرح میری پیدائش کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا یعنی یہ ایک خلقی یا حضوری تصور ہے۔

اور دراصل یہ کوئی تعجب کی بات بھی نہیں، کہ خدا نے مجھ کو پیدا کرتے وقت اس تصور کو میرے اندر قائم کر دیا ہو، جس طرح کوئی صنّاع اپنی صنعت میں نشانی یا علامت بنادیتا ہے۔ نیز اس نشانی کا خود صنعت سے مختلف ہونا بھی ضروری نہیں ہوتا۔ اب خود اسی واقعہ کی بناء پر کہ خدا نے مجھ کو پیدا کیا، یہ بات نہایت ہی اغلب اور قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، کہ اس نے کچھ نہ کچھ مجھ کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہوگا، اور اس صورت یا مماثلت کا (جس میں کہ خدا کا تصور شامل ہے) علم مجھ کو اسی قوت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جس سے خود اپنی ذات کا۔ یعنی جب میں اپنی ذات پر غور کرتا ہوں تو مجھ کو صرف اُسی کا پتہ نہیں چلتا، کہ میں ایک ایسی ناقص و نامکمل، دوسرے کی محتاج ہستی ہوں، جو ہمیشہ اپنے سے بہتر و اعلیٰ کی طرف بڑھنے کی تمنا اور جدوجہد کرتی رہتی ہے، بلکہ ساتھ ہی یہ بھی جانتا ہوں، کہ جس کا میں محتاج ہوں، اس کے اندر تمام وہ اعلیٰ و بہتر چیزیں موجود ہیں، جن کا میں متمنی ہوں، اور جن کے تصورات اپنے اندر پاتا ہوں، یہ نہیں کہ یہ چیزیں اس کے اندر محض بالقوہ موجود ہیں، بلکہ واقعاً و بالفعل پائی جاتی ہیں، اور اس لئے وہ خدا ہے۔ خدا کے ثبوت میں جو دلیل میں نے دی ہے، اس کی ساری قوت اس میں ہے، کہ اگر وہ خدا واقعاً موجود نہ ہوتا، جس کا میرے اندر تصور موجود ہے، یعنی جو تمام اُن اعلیٰ کمالات کا مالک ہے، جن کا (کما حقہ، احاطہ کئے بغیر) کچھ بھی ہمارا ذہن تصور کر سکتا ہے، اور جو ہر قسم کے نقص و بے کمالی سے منزہ ہے، تو پھر میں وہ نہ ہو سکتا جو ہوں، یعنی خدا کا یہ تصور میرے اندر ہرگز نہ پایا جاسکتا۔ لہذا صاف نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ خدا فریبی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ فریب ہمیشہ کسی نہ کسی نقص ہی پر مبنی ہوتا ہے۔

لیکن قبل اس کے کہ میں اس کی مزید تحقیق کروں، اور جو دیگر نتائج اس سے نکلتے ہیں، اُن پر توجہ کروں، مناسب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ذرا خود اس ذات خداوند کا مراقبہ کروں، اس کی حیرت انگیز صفات پر فکر کروں، اور اس نور مطلق کے ناقابل بیان حسن کا دھیان کروں، اس کی پرستش کروں، حمد کروں، کم از کم اس حد تک جہاں تک کہ میری نگاہ ذہن کام دے سکے جو اس کے سامنے چکا چوند ہے۔

کیونکہ جس طرح ہمارے دین نے ہم کو بتلایا ہے، کہ دوسری زندگی کی فلاح و مسرت کا مدار تمام تر جلال خداوندی کے مراقبہ ہی پر ہے، اسی طرح دیکھو کہ کیا اس زندگی کی بھی سب سے بڑی راحت و آسودگی کا سرچشمہ یہی مراقبہ و تفکر نہیں ہے، خواہ وہاں کے مراقبہ کے مقابلہ میں یہ کتنا ہی ناقص کیوں نہ ہو۔

خدا اور آگسٹائن کا الہیاتی نظام

ایڈن اے۔ برٹ (ترجمہ: بی۔ اے۔ ڈار)

آگسٹائن (۳۵۴ء — ۴۳۰ء) کے ہاں وہ تمام مختلف نظریات جو مغربی دنیا کی مذہبی تاریخ میں صدیوں تک کارفرما رہے، منظم، مربوط اور واضح فلسفیانہ شکل میں ملتے ہیں۔ اس کی تعمیری اور تخلیقی قوت کے باعث عیسوی علم کلام کے تمام مسائل اور ان پر بحث و تمحیص کی تمام شکلیں ایک باقاعدہ اور منظم شکل میں سامنے آگئیں اور ان مسائل کے وہ حل جو بعد میں کیتھولک فرقے کے اکثر حکماء و متکلمین کے لیے قابل قبول تھے واضح طور پر بیان کر دیئے گئے۔ اکثر معاملات میں پروٹسٹنٹ فرقے نے بھی آگسٹائن کے ان مسائل اور ان کے حل کو قبول کر لیا، حتیٰ کہ جہاں کہیں بعد میں (خاص طور پر تیرہویں صدی عیسوی میں) آگسٹائن کے نظریات سے تھوڑا بہت اختلاف کیا گیا تھا، اس انقلاب (اصلاح کلیسا) کے حامیوں نے تمام بعد کے تصورات ترک کر کے آگسٹائن کے پیش کردہ خالص نظریات کو پھر سے اختیار کر لیا۔

آگسٹائن کے نظریات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم یہ امر ذہن نشین کر لیں کہ مختلف رجحانات جن میں اس نے ہم آہنگی پیدا کی، اس کے نظام کے تین بڑے عناصر سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ اس کی تعمیری قوت اور تخلیقی صلاحیت کا ثبوت ہے کہ اس نے ان متفرق عناصر کو ایک مستقل وحدت میں سمو دیا۔ یہ صحیح ہے کہ وہ ان میں کئی منطقی مطابقت پیدا نہ کر سکا اور اس لیے ہر عقیدے کی بحث میں اس کے ہاں بہ ظاہر مختلف اور متضاد نظریات کا پایا جانا ممکن ہے، لیکن کم از کم وہ اصول جن کی مدد سے وہ ان تناقضات کو رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے، بالکل واضح اور صاف شکل میں (کم از کم اس کی آخری زمانے کی تصنیفات میں) موجود ہیں۔ ان میں ایک تو یونانی فلسفہ ہے یعنی نوافلاطونیت جو عیسائی نظریات سے بہت مطابق تھا۔ دوسرا اخلاقی عنصر تھا جو اسرائیلی انبیاء کی تعلیم اور ان کی دینی زندگی کے نمونے سے ماخوذ تھا۔ اس کا سرچشمہ آگسٹائن کی اپنی مذہبی زندگی کی کشمکش میں موجود تھا۔ تیسرا اصول حاکمیت اور اقتدار کا تصور تھا جیسے ہم اس کے علم کلام کے رومی عنصر سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ہم ذیل میں

آگسٹائن کے ان تینوں اصولوں سے بحث کریں گے۔

آگسٹائن جیسے وسیع النظر انسان کے لیے مختلف فلسفیانہ افکار سے متاثر ہونا اور پھر ان میں مطابقت پیدا کرنا ایک بدیہی امر ہے۔ عیسائیت قبول کرنے سے پہلے وہ مختلف عقاید اور افکار کا گرویدہ رہا۔ کبھی وہ سرور (Cicero) کی نیم رواقی اصطفاہیت (Ecclecticism) کا گرویدہ تھا تو کبھی مانی کی شنویت کا، کبھی تشکیک کے زیر اثر آیا اور کبھی نوافلاطونیت سے متاثر ہوا۔ مانوی مذہب سے وہ آخر کار بری طرح مایوس ہوا اور اس کو کلی طور پر مردود قرار دیا۔ تشکیک کے چکر سے نکلنے کے لیے اس نے یہ بہترین نسخہ تجویز کیا کہ کلیسا کی تعلیم کے ذریعے ایک مافوق الفطری نور یقین حاصل کیا جائے۔ نوافلاطونیت اور رواقیت کا اثر آخر دم تک اس میں نمایاں رہا۔ ہر بڑے الہیاتی مسئلے کی بحث میں نوافلاطونی اثر نظر آتا ہے اور اس کے باعث یہ فلسفہ عیسوی فکر کا جزو لاینفک بن گیا۔

آگسٹائن کے علم الکلام کا ایک مرکزی تصور نوافلاطونیت کے زیر اثر قائم ہوا اور یہ تھا خدا کا وہ تصور جس کے باعث وہ تمام حقیقت اور تمام خبر کا سرچشمہ سمجھا جاتا ہے؟ لیکن فلاطینوس کے ہاں مکمل ماورائیت تھی جسے آگسٹائن قبول نہ کر سکا، کیونکہ جب خدا ماوراء الماوراء ہو تو اس کے اور انسانوں کے درمیان کوئی رشتہ ممکن نہیں رہتا اور پھر کسی علم کلام کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ لیکن وہ تمام کائنات کی بنیاد اور علت ہے جس کی تخلیقی قوت کے باعث کائنات کی ہر شے نے وجود پایا اور خیر ظہور پذیر ہوا۔ یہ نتیجہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ وجود اپنی ذات میں خیر ہے اور شر کوئی ایجابی شے نہیں بلکہ صرف خیر کے عدم سے عبارت ہے۔ اس طرح صرف خدا ہی حقیقی وجود، حقیقی جوہر کل اور حقیقی خیر ہے۔ ماسوائے خدا غیر حقیقی اور شر ہے۔ خدا اس زمان و مکاں میں محیط اور قادر مطلق ہے، وہ کلی طور پر ہر جگہ ہے اور اس کے باوجود وہ کسی جگہ اور شے میں محدود نہیں کیونکہ وہ ہر ایجابی شے کا سرچشمہ ہے۔ اس کی ذات سے تمسک زندگی اور اس سے دوری موت ہے۔

ہر مذہبی مسئلے کی بحث میں آگسٹائن کا یہ تصور خدا کہ وہ قادر مطلق ہے، کارفرما رہا۔ اس کے نزدیک خدا نے یہ کائنات عدم سے تخلیق کی کیونکہ خدا کے علاوہ کوئی فعل علت موجود نہیں۔ اس کی مرضی کے بغیر کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور ہر چیز اپنے وجود کے لیے اس کی مرہون منت ہے۔ اس کے نظریہ فضل الہی (Grace) اور نظریہ تقدیر کا دار و مدار اسی پر ہے۔ چونکہ خدا کے بغیر انسان کچھ نہیں، اس لیے ایمان کا پہلا قدم جو اسے نجات کی طرف لے جاتا اور اس کی روح کی تازگی کا باعث بنتا ہے، صرف خدا کی بخشش کا نتیجہ ہے۔ یہ امر کہ بعض لوگ نجات کا راستہ پالیتے ہیں اور بعض اس سے محروم رہتے ہیں، ایک ایسا خدائی عمل ہے جس تک پہنچنا انسانی عقل کا کام نہیں۔ خدا نے بعض لوگوں کی قسمت میں سعادت لکھ دی ہے اور وہی نجات پاتے ہیں، لیکن خدا سب انسانوں سے انصاف سے پیش آتا ہے اور ان کے ساتھ وہی کچھ ہوتا ہے جس کے وہ مستحق ہیں۔ گناہ گاروں کو جو کچھ پیش آتا ہے وہ اس کے سزاوارتھے۔ لیکن بعض کے نزدیک خدا رحم دل بھی ہے۔ وہ انسانوں کے دلوں میں نیکی کا بیج بوتا ہے جس

کے باعث وہ ابدی خوشی کے وارث بنتے ہیں۔ اسی نظریے کے زیر اثر مسیحی محبت اور نجات کے تصورات متعین ہوئے۔ محبت اس کے نزدیک صرف اس امر کی متقاضی نہیں کہ دوسرے انسانوں کے لیے دل میں بھلائی کا خیال ہو۔ درحقیقت وہ خدا کی عظمت کے احساس اور اس کی تابع داری کا نام ہے۔ جب انسانی روح اپنے وجود کے خالق و پروردگار کی شکر گزار ہوتی اور اس کے احکام کے آگے اپنی مرضی سے تسلیم خم کرتی ہے، تو یہی حالت محبت کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ نجات سے مراد مشاہدہ خداوندی کی ناقابل بیان سعادت ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں انسانی روح ہر قسم کی غیر حقیقی مادی آلائشوں اور شر سے ہمیشہ کے لیے پاک ہو جاتی ہے۔ یہ ذات خداوندی سے وصال ہے جس کا ایک ناقص سا تجربہ ہمیں اس دنیا میں حالت جذب میں ہوتا ہے، لیکن جس کی صحیح نوعیت کا علم صرف موت کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ایک منظم علم کلام اور الہیاتی فکر صرف نوافلاطونیت کی مدد ہی سے تیار ہو سکتا تھا۔ ایسا فکر یقیناً منطقی طور پر آگسٹائن کے پیش کردہ الہیاتی نظام سے زیادہ مربوط اور ہم آہنگ ہوتا۔ لیکن آگسٹائن فلسفی نہ تھا جس کے سامنے صرف منطقی تقاضے ہی ہوتے۔ اس کے سامنے اگر ایک طرف یونانی فکر تھا تو دوسری طرف اسرائیلی انبیاء کی بلند مذہبی روایات بھی تھیں۔ اس کی زندگی کی مذہبی کشمکش اور روحانی کرب و ابتلا نے اسے مؤخر الذکر کی اہمیت کا زیادہ احساس دلایا جس کے باعث اس کے الہیاتی فکر میں نوافلاطونیت سے زیادہ اسرائیلی روایات کا تتبع پایا جاتا ہے۔ بعض جگہ مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے ان دونوں نظریات کا تضاد کھل کر سامنے آ جاتا ہے اور آگسٹائن کو ان میں سے ایک کو انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ تقریباً ہر ایسے موقع پر اسرائیلی مذہبی روایات کا پہلو نمایاں رہا اور یونانی فکر کا مابعد الطبعی وحدانی (monistic) نقطہ نگاہ (خاص کر بعد کی کتابوں میں) ثانوی ہو کر رہ گیا۔

آگسٹائن کی والدہ عیسائی تھی اور اس کی دلی خواہش تھی کہ اس کا لڑکا اس مذہب کو قبول کر لے لیکن کئی سال تک کلیسا کے خلاف بغاوت کا جذبہ اس پر حاوی رہا۔ ایک طرف علم و فضل کا غرور اور دوسری طرف ہوائے نفسانی کی پیروی — ان دونوں کے باعث وہ کلیسا کی حاکمیت تسلیم کرنے سے ابا کرتا رہا، اگرچہ اس کا دل اس کی صداقت کی گواہی دیتا تھا۔ اس ذاتی کشمکش کے تجربے کے باعث اس کے دل میں خدا اور انسان کا ایک ایسا تصور قائم ہوا جس میں ”ارادہ“ کا عنصر غالب تھا۔ جو انسان حقیقت اور صداقت کا شعور رکھتے ہوئے بھی اس کے خلاف بغاوت کر سکتا ہے، جو اپنی نفسانی خواہشات کی تسکین کی خاطر صحیح راستے پر گامزن ہونے سے گھبراتا ہے، یقیناً وہ محض ایک مابعد الطبعیاتی عدم وجود نہیں ہو سکتا۔ یہی وہ قوت ارادی ہے جو ہر انسان کے عمل اور نیت کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ آگسٹائن کے نزدیک اسرائیل کی مذہبی روایات اور انبیاء کی زندگی اسی نظریے کی تائید کرتی نظر آتی ہیں۔ اس کو قبول کیے بغیر اسرائیل کی مذہبی تاریخ کو سمجھنا محال معلوم ہوتا ہے۔ وہاں خدا کا تصور ایک ایسی ذات کا ہے جو صاحب ارادہ ہے اور حاکمیت مطلقہ کی حامل ہے، جس نے بنی اسرائیل کے لیے ایک خاص منصب متعین کیا ہے

اور ان کے ذریعے تمام بنی نوع انسان کے لیے ایک خاص پیغام اور قانون نازل کیا ہے۔ اس کے ہر کام میں ایک مقصدیت کا فرما ہے جو ارادے کا بہترین مظہر ہے۔ انہوں نے یا تو اس پیغام اور قانون کو قبول کیا اور اس کے نتیجے میں دنیا اور آخرت کی تمام سرفرازیاں ان کے حصے میں آئیں یا اس سے انحراف کیا، اپنے برے اعمال کے نتائج سے دوچار ہوئے اور مختلف انبیاء نے انہیں خدا کی وعید سے ڈرایا اور راہ راست پر دوبارہ چلنے کی ترغیب دی۔ اس نقطہ نگاہ سے ایک ایسا علم کلام ظاہر ہوا جو پہلے علم کلام سے بالکل مختلف تھا۔ نوافلاطونی تصور خدا کی جگہ — جس کے مطابق وہ تمام وجود کی محض کائناتی علت ہے — ایک ایسے خدا کا تصور پیدا ہوا جو شخصی صفات کا حامل تھا، جس سے ہم رابطہ اور تعلق پیدا کر سکتے ہیں، خواہ وہ تعلق دوستی کا ہو یا دشمنی کا، جو ہم سے محبت بھی کرتا ہے اور ہماری راہنمائی بھی اور جس سے ہم محبت بھی کر سکتے ہیں اور اس کے احکام کی تعمیل کر کے اس کی رضا بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ جب آگسٹائن بعد میں کلیسا کا رکن ہو گیا تو اس نے اپنے فرائض منصبی کی ادائیگی میں اس نظریے کو سامنے رکھا۔ اس کے حلقہ ارادت میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو اس قسم کے تصور خدا سے تسکین حاصل کر سکتے تھے۔

ان دونوں تصورات کا تضاد مسئلہ شر اور چند ان دوسرے مسائل میں نمایاں ہو جاتا ہے جن کا ذکر نوافلاطونیت کے ذیل میں کیا جا چکا ہے۔ اگر خدا کے شخصی تصور کو تسلیم کر لیا جائے تو شر عدم محض نہیں رہتا، ایک حقیقی اور فعال قوت بن جاتا ہے، بلکہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ وہ بے شمار حقیقی اور فعال قوتوں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ گویا کہ وہ تمام افراد جو اپنی قوت ارادی سے خدا کی رضا اور اس کے پسندیدہ راستے کی مخالفت پر کمر بستہ نظر آتے ہیں، اسی قوت شر کے مختلف مظاہر ہیں۔ اس طرح نوافلاطونی وحدانی نظریہ ختم ہو جاتا ہے۔ ہماری زندگی کا مقصد یہ نہیں کہ ہم اپنے اور اس تمام کائنات کے وجود کو اس وحدت مطلقہ کے وجود پر منحصر سمجھیں اور اس کے مشاہدہ ذات میں مستغرق ہوں بلکہ اپنے نفس کے باغیانہ رجحانات کو ختم کر کے اس کی فرماں برداری میں منہمک ہو جائیں۔ اس کے نزدیک انسان کی نجات اس کی داخلی کشمکش پر خدا کے فضل و بخشش کی مدد سے فتح پانے میں مضمر ہے۔ محض ایک خشک اور بے رنگ فلسفیانہ وحدت سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش اس کے خیال میں ایک بے کار مشغلہ ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ جہاں کہیں دونوں نظریات متصادم ہوئے، آگسٹائن نے ہمیشہ دوسرے نظریے (یعنی خدا کے شخصی تصور) کو ترجیح دی۔

اس سے انکار کی مجال نہیں کہ نوافلاطونی فکر نے تقریباً ہر مذہبی مسئلہ پر کوئی نہ کوئی اثر ضرور ڈالا اور اس کے تصورات کو ایک خاص شکل دی تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ اس نے ہر جگہ خدا کے اس شخصی تصور کو قابل ترجیح جانا۔ جب انسان خدا سے منقطع ہوتا ہے تو وہ محض عدم نہیں ہو جاتا بلکہ ایک باغی بن جاتا ہے۔ اپنے مابعد الطبعی وجود کے لیے وہ خدا کی ذات پر منحصر نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اپنی اخلاقی اور روحانی اصلاح کے لیے وہ اس ذات کا دست نگر ہے۔ خدا کی مدد کے بغیر اس سے نیکی کا اظہار ناممکن ہے، صرف بدی اور شر ظاہر ہو سکتا ہے۔

ہر انسان خدا کی بخشش اور عنایت کا محتاج ہے، اس لیے نہیں کہ وہ اپنے وجود کو برقرار رکھ سکے بلکہ اس لیے کہ غرور کا سر نیچا ہو جو تمام گناہوں کی جڑ ہے۔ اور خدا کا فضل و کرم ہماری مزاحمت سے بالا ہے، اس لیے نہیں کہ انسان کا وجود عدم کے برابر ہے بلکہ اس لیے کہ خدا کی ارادی قوت لامحدود ہے۔ اس نقطہ نظر سے محبت کا مفہوم یہ نہیں کہ دنیاوی زندگی سے کلی طور پر دست بردار ہو کر خدا کی ذات سے لولگائی جائے بلکہ اس کی رضا کے آگے مکمل طور پر تسلیم خم کر دیا جائے۔ خدا احکم الحاکمین ہے اور انسان اس کی رعایا، اور نجات کا دار و مدار جو ہر کلی میں مدغم ہونا نہیں بلکہ اپنی رضا کو اس کی رضا میں گم کرنا ہے۔ جنت جذب و انبساط کی انفعالی کیفیت کا نام نہیں بلکہ خدا کے آفاقی مقصد کی تکمیل میں ایک فعال تعاون کا نتیجہ ہے۔ آگسٹائن کی مشہور دعا کے الفاظ نو افلاطونی فکر اور اسرائیل کی مذہبی روایات کے باہمی ربط کا آئینہ دار ہیں: ”اے خدا! تو نے ہمیں اپنی ذات کے لیے پیدا کیا اور ہمارے دل ہمیشہ سرگرداں اور پریشان رہتے ہیں جب تک تیری ذات میں انہیں سکون نصیب نہیں ہوتا۔“ (اعترافات ۱۰، ۱۱)

آگسٹائن کا بلند ترین کارنامہ یہی ہے کہ اس نے ان دونوں تصورات کو اس طرح ہم آہنگ کیا کہ اس وحدت میں اسرائیلی روایات کا پلہ بھاری رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سامنے انسان کی مذہبی زندگی کے نظری اور عملی تقاضے دونوں تھے اور اس کی خواہش تھی کہ ان دونوں تقاضوں کی یکساں طور پر تسکین ہو سکے، اگرچہ اس کے نظام فکر میں نظری کے مقابلے پر عملی اور اخلاقی پہلو کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ عملی پہلو کی یہ برتری اس کے نظریہ علم کی تشکیل پر خاص طور سے اثر انداز ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیت قبول کرنے سے پہلے نو افلاطونی فلسفے نے اس کی تشکیک کو رفع کرنے میں کوئی مدد نہ کی۔ چونکہ خدا انسان کے لیے خیر کل یا خیر مطلق ہے، اس لیے اس کے لیے عقل ہی صداقت کا آخری معیار ہے، لیکن دوسری طرف خدا کی توفیق کے بغیر انسان صداقت کی تلاش کر ہی نہیں سکتا کیوں کہ گناہ ہر لمحہ اس کو راہ راست سے بھٹکا تارہتا ہے۔ وہ ایک غلطی سے نکل کر دوسری میں پھنس جاتا ہے اور کسی یقین تک پہنچنا ممکن نہیں۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب توفیق و تائید ایزدی اس کے شامل حال ہو اور اس کی قوت ارادی کی راہ نمائی کرے جس کے باعث علم و فضل کا غرور اور دوسری نفسانی خواہشات فنا ہو جاتی ہیں۔ صرف ایسی حالت ہی میں وہ صداقت تک پہنچ سکتا ہے کیوں کہ یہی وہ موقع ہے جب حکمت خداوندی کے نور کی شعاعیں اس کے قلب کو منور کرتی ہیں۔ علم محض عقلی نہیں بلکہ اخلاقی بھی ہے۔ صداقت کی بصیرت صرف اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان اپنی انفرادی رضا کو خدائے مطلق کی رضا کے ماتحت کر لے، اور اس کے بعد ہی صداقت سے ایک صحیح محبت اور اسی کی تلاش کی تڑپ پیدا ہوتی ہے۔ یقین محض عقلی اور استدلالی غور و خوض کا نتیجہ نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی انقلاب کا ثمرہ ہے۔ یہی نظریہ بعد میں پروٹسٹنٹ فرقے کا مرکزی تصور بن گیا۔

آگسٹائن کے فلسفے کا ایک تیسرا لازمی عنصر مذکورہ بالا دونوں نظریات پر حاوی ہے۔ جب اس نے پرانی زندگی اور پرانے عقاید سے توبہ کی تو اس نے نہ صرف عیسائیت کو قبول کیا بلکہ عیسوی کلیسا کی حاکمیت کو بھی تسلیم کیا۔

اس نے عیسائیت کی پیش کردہ صداقت کو آخری اور قطعی سمجھ کر اختیار کیا اور اس کے ساتھ کلیسا کے کلی اقتدار کے آگے سر تسلیم خم کیا۔ رومی ذہن کی خصوصیت ہی نظام، وحدت اور ضبط ہے اور آگسٹائن میں یہ صفت فطری طور پر موجود تھی۔ چنانچہ اسی کے باعث اس نے جب عیسائیت کو اختیار کیا تو اس کے ساتھ ہی کلیسائی حاکمیت اور کلیسائی ضبط و نظام کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرنا ایک فطری امر تھا۔ اس زمانے میں معاشرتی یک جہتی اور ہم آہنگی کا انحصار اسی قسم کے نظام وحدت پر سمجھا جاتا تھا، اس لیے آگسٹائن کے نزدیک عیسائیوں کو متحد کرنے اور مجتمع رکھنے کے لیے کلیسائی نظام سے بہتر کوئی اور ادارہ ممکن نہ تھا۔ اس کے علاوہ اس کے ذہن میں یہ تصور بھی کارفرما تھا کہ انسان اور خدا کے درمیان ایک زندہ واسطے کی ضرورت ہے تاکہ عیسوی مذہب کے پیروؤں کی اخلاقی اور روحانی نشوونما کا صحیح بندوبست ہو سکے۔ جب تک معاشرتی راہ نمائی کے لیے مناسب اور مروجہ طریقے موجود نہ ہوں، انفرادی ایمان اور انفرادی کوششیں کامیاب نہیں ہو سکتیں۔ ایسے وقت جب رومی سلطنت کا شیرازہ بکھرنے ہی والا تھا، آگسٹائن کی نگاہ میں کلیسائی نظام کی وحدت اور اس کی حاکمیت دنیاوی اور دینی نقطہ نگاہ سے بہترین شے تھی۔ یہی وہ ذریعہ تھا جس کے باعث اس مذہب کے پیرو ایک روحانی وحدت میں منسلک ہو سکتے تھے۔ بعد میں جب عیسائیت کے اعتقادات میں اختلافات رونما ہونے لگے اور کئی نئے بدعتی فرقے پیدا ہوئے (مثلاً دوناطسی فرقہ^۱) تو اسے محسوس ہوا کہ کوئی فرد اپنے ذاتی تجربات کی روشنی میں یہ فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں کہ جو کچھ نور بصیرت سے اسے حاصل ہوا ہے وہ حق ہے۔ اس الہام و کشف میں کوئی ایسی ناقابل تردید علامات موجود نہیں ہوتیں جن سے ان کے حق ہونے کا ثبوت مہیا ہو سکے اس لیے ان پر اعتماد کرتے ہوئے مذہبی مسائل کا تسلی بخش حل پیش نہیں کیا جاسکتا۔ ایسی حالت میں ایک ایسے ادارے کا قیام ناگزیر ہے جو عوام کے سامنے خدا کے احکام کی صحیح تاویل و تشریح پیش کر سکے اور جو خدا اور انسان کے درمیان واسطے کا کام دے سکے۔ یہی حق و صداقت کا معروضی معیار ہے۔ بائبل بلا شک و شبہ ہر قسم کی غلطیوں سے بالا اور پاک ہے لیکن کلیسا کی حاکمیت بائبل سے بھی زیادہ ہے کیوں کہ یہ کلیسا کا کام ہے کہ بتائے کہ کون کون سے صحیفے بائبل کا حصہ ہیں اور ان کی تاویل کس طرح کی جانی چاہیے۔ کلیسا گویا مسیح کا زندہ جسم ہے اور اس دنیا میں اس کا نمائندہ اور نائب۔ وہ عقلی اور اخلاقی طور پر ہر قسم کی غلطی اور فروگزاشت سے بالا ہے۔ عیسائیوں کا فرض ہے کہ وہ اس کی حاکمیت اعلیٰ کو تسلیم کریں، جن عقاید اور اعمال کے متعلق وہ فیصلہ کرے کہ درست ہیں، انہیں صحیح سمجھ کر اختیار کریں۔ آگسٹائن کے نزدیک کلیسا کو سیاسی اقتدار کا حامل بھی ہونا چاہیے کیوں کہ ”روحانی شہر“ کی شکل میں وہ دنیاوی شہر یعنی روم سے برتر ہے اور ایک زمانہ آنے والا ہے جب مؤخر الذکر ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا لیکن اول الذکر یعنی ”روحانی شہر“ کی حکومت ہمیشہ رہنے والی ہے۔

اس تصور نے بھی آگسٹائن کے علم کلام کی تشکیل میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ ہر مسئلے پر بحث کرتے ہوئے

اس کے سامنے یہ تینوں پہلو تھے۔ کہاں تک یہ فلسفیانہ وحدت کو برقرار رکھ سکتا ہے، انسان کی روحانی اور اخلاقی

کشمکش کو کامیابی سے ختم کرنے میں کہاں تک مدد و معاون ہو سکتا ہے اور آخر میں یہ تصور بھی اس کے سامنے موجود تھا کہ کلیسا کا وجود برقرار رہنا چاہیے تاکہ وہ خدا اور انسان کے درمیان واسطے کے طور پر کام آ سکے — جو ”کشتی نجات“ بن سکے۔ جب کبھی پہلے دو پہلوؤں اور اس تیسرے پہلو میں تصادم نظر آیا تو یہ تیسرا پہلو ہمیشہ حاوی رہا۔ چنانچہ وہ منظم علم کلام جو آگسٹائن نے اپنے جانشینوں کو دیا، اس میں جو کچھ وحدت نظر آتی ہے وہ اسی کلیسائی تصور کے باعث ہے۔ اس حیثیت میں گویا خود خدا مسیح کی وساطت سے کلیسا کا بانی ہے جس نے لوگوں کی نجات کی تمام تر ذمہ داری اس پر ڈال دی ہے۔ جو کوئی اس سے منسلک نہیں وہ نجات کا بھی مستحق نہیں۔ خدا کا فضل و کرم صرف چند رسوم کی ادائیگی سے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ رسوم صرف کلیسا کے زیر ہدایت ادا ہونے سے ہی مؤثر ہو سکتی ہیں۔ یہ مقدس رسوم جن میں پتسمہ اور عشائے ربانی عوام کے لیے زیادہ اہم ہیں، اس حقیقت کی علامت ہیں کہ انسان کے قلب میں روحانی قوتیں کار فرما ہیں، وہ ”ملکوتی دنیا کے ناسوتی آثار“ ہیں، لیکن ان کی اہمیت محض علامتی نہیں۔ اگر کلیسا کے مقرر کردہ افراد کے زیر ہدایت ان رسوم میں شرکت کی جائے تو وہ نجات کا ذریعہ بن جاتی ہیں، اس کے بغیر نجات ممکن نہیں۔ اسی طرح نیکی اور تقویٰ (virtue) کے عیسوی تصور میں ایک تبدیلی ظاہر ہوتی ہے۔ خدا سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کلیسا — جو خدا کا نائب یا خلیفہ ہے — کی حاکمیت کو تسلیم کرے۔ بھائیوں سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کلیسا کے نافذ کردہ عقائد کو بلا چون و چرا تسلیم کرے تاکہ کلیسائی وحدت برقرار رہے۔

آگسٹائن کا دوسرا کارنامہ بہ حیثیت عیسوی متکلم یہ تھا کہ اس نے مذکورہ بالا دونوں اصولوں کی روشنی میں مذہب کے شخصی نظریے کے ساتھ ساتھ کلیسا کو ایک ناگزیر سماجی ضرورت کی حیثیت میں پیش کیا، ایسا کلیسا جو خدا کے حکم سے حاکمیت کا حامل تھا۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے آگسٹائن کے نظام فکر میں کائنات کی تصویر اور انسانی زندگی کا تمام نقشہ اسی تیسرے تصور کے ارد گرد گھومتا ہے۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم آگسٹائن کے نظام فکر کے چند ان عناصر کو مختصر طور پر بیان کر دیں جن سے پوری وضاحت سے معلوم ہو جائے گا کہ اس نے ان تینوں مختلف نظریات کو کس طرح ایک وحدت میں سمو دیا۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہو سکے گا کہ کس طرح اس کے نظام کی خصوصی شکل سے وہ تمام مسائل متشکل ہوئے جو صدیوں سے مغرب کی عیسائی دنیا میں زیر بحث چلے آ رہے ہیں۔ یہ خلاصہ فلسفیانہ یا نفسیاتی ہونے کی بجائے زیادہ تر تاریخی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تینوں مختلف عناصر میں جو ہم آہنگی اور مطابقت نظر آتی ہے وہ اس کے نظریہ تاریخ ہی کے باعث ہے۔

سب سے پہلا عنوان یقیناً خدا ہے جو حقیقت کلی اور خیر مطلق ہے۔ خدا کی اساسی صفات وحدت، بسیط ہونا، ازلیت، کمال، لامحدودیت ہیں۔ یہ صفات ایجابی ہیں تاہم وہ انسانی فہم سے ماوراء ہیں۔ وہ قادر ہے، ربوبیت کے باعث وہ ہر جگہ حاضر ہے، وہ انسانوں کے لیے معیار صداقت ہے اور اس لیے علیم ہے، وہی اس

کائنات میں خیر کا مصدر ہے۔ اس کے وجود کے اثبات میں آگسٹائن نے تقریباً تمام وہ اساسی دلائل (سوائے اس دلیل کے جو کانٹ نے پیش کی) بڑی وضاحت سے پیش کیے ہیں جو بعد کے متکلمین کے ہاں موجود ہیں²، لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ توفیق ایزدی کے بغیر محض ان دلائل سے مطمئن ہونا ہر شخص کے لیے ممکن نہیں۔ انسان کی عقل تشکیک کا علاج نہیں۔ خدا کے فضل کے بغیر انسان عقلی اور اخلاقی طور پر مجبور محض اور لاچار ہے۔

خدا نے اپنی شان کبریائی کو ظاہر کرنے کے لیے یہ دنیا عدم سے تخلیق کی۔ یہ عمل تخلیق ایک خاص وقت ظاہر ہوا اور وقت اسی عمل تخلیق کا نتیجہ ہے۔ خدا کی ربوبیت اس کائنات کے قیام و بقا میں ہر وقت مصروف ہے۔ اس کے بغیر یہ تمام دنیا فنا ہو جائے۔

انسان کی تخلیق ایک مادی جسم اور غیر مادی روح کی آمیزش سے ہوئی۔ روح کی مرکزی قوت ارادہ ہے۔ فطرتاً انسان کا ارادہ نیکی اور خدا کی طرف مائل تھا، لیکن چونکہ اسے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا اس لیے آدم نے گناہ کا راستہ اختیار کیا اور اس طرح اس نے فطری نیکی کو ضائع کر دیا۔ آدم کے گناہ کا باعث نفسانی خواہش نہ تھی بلکہ نفسیاتی بیماری یعنی غرور تھا۔ اس نے حوا کا پیش کردہ سیب اس لیے نہیں کھایا کہ وہ بھوکا تھا بلکہ اس لیے کہ اس نے اپنے آپ کو خدا کے احکام کی تابعداری سے بالا سمجھا، اس نے خدا کی بجائے اپنے آپ کو قابلِ تکریم جانا۔ اس گناہ کے باعث وہ خدا کی توفیق سے محروم ہو گیا اور نیکی اور بھلائی کی صلاحیت اس سے چھین گئی۔ اس کے بعد اس کے سامنے گناہ اور آلودگی کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ خدا کی توفیق اور اس کے فضل کی محرومی اور گناہ اور آلودگی کی زندگی کے باعث وہ ابدی زندگی سے محروم اور موت کا شکار ہو گیا۔

آدم کی فطرت میں اب شرحاوی ہوا اور اس کا اظہار ہر قسم کی نفسانی خواہشات کے ذریعے ہوتا رہا۔ بنی آدم کو یہی فطرت بد ورثے کے طور پر ملی اور اسی کے باعث ان سے ہمیشہ مختلف قسم کے گناہ سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ انسانوں کو گم راہ کرنے والا وہی ابلیس ہے جو ابتدا میں تو فرشتہ تھا لیکن جس نے اپنے تابعین سمیت خدا سے بغاوت کی اور توفیق ایزدی سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو گیا۔ وہ خدا سے دشمنی کا اظہار کم زور لوگوں کو نیک راہ سے بہکانے سے کرتا ہے۔ انصاف کی رو سے گناہوں کی سزا ناگزیر ہے اس لیے اگر محض انصاف کے نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو انسان کی زندگی ناقابلِ رشک ہے، لیکن دوسری طرف خدا قادر مطلق ہے۔ شیطان اور اس کے پیروؤں کی بغاوت خدا کی آفاقی تدبیر اور اس کے کائناتی مقصد کے آگے کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ بے شک شیطان اور اس کی ذریت ہمیشہ کے لیے مغضوب ہے لیکن خدا نے انسانوں کو نجات دینے اور ان کو جنت میں داخل کرنے کا ایک طریقہ تیار کیا۔ اس کی بے پایاں رحمت ان پر نازل ہوتی ہے، ان کے دل میں ایمان پیدا ہوتا ہے، پھر وہ ان کے فطری گناہ اور کردہ گناہ سب کو معاف کر دیتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ نیک بن جاتے ہیں۔ اس کا اظہار یوں ہوتا ہے کہ وہ اپنی ساری زندگی خدا کے احکام کی بجا آوری میں پورے خلوص سے منہمک رہتے ہیں۔ نجات کے لیے یہ

سارے ناگزیر اقدام محض خدائی توفیق کا نتیجہ ہیں، اس میں انسان کے ارادے اور کوشش کا کوئی دخل نہیں۔ مکمل جبریت کا یہ نظریہ جس میں انسان محض لاچار بن کر رہ جاتا ہے، اگرچہ آگسٹائن کے نظام فکر کا ایک لازمی جزو ہے، تاہم بعد میں کیتھولک علم کلام میں قبولیت حاصل نہ کر سکا، اگرچہ پروٹسٹنٹ فرقوں میں اسے قبول کر لیا گیا۔

لیکن نجات کا یہ عمل کسی ایک فرد کی نفسیاتی زندگی کا عمل نہیں۔ خدا اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے عام طور پر انفرادی ذرائع کی بجائے سماجی ذرائع استعمال کرتا ہے۔ چونکہ آدم کی لغزش سے چند ناگزیر تاریخی اور سماجی نتائج پیدا ہوئے، اس لیے اس کی توفیق اور رحمت کا اظہار بھی تاریخی عوامل اور معاشرتی ذرائع سے ممکن ہے۔ اس طرح خدا نے ایک خاص قوم یہود کو منتخب کیا تاکہ اسے اپنی رضا کی خبر دے اور پھر ان میں سے ایک کی شکل میں ظاہر ہوا تاکہ لوگوں کی نجات کا راستہ کھل جائے۔ اوتاری کے اس عقیدے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ انسان پھر ایک دفعہ فطرت الہیہ میں شریک ہو گیا جس سے آدم گناہ کے باعث محروم ہو چکا تھا۔ مسیح کے مصلوب ہونے سے کفارے کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے خدا کا انصاف پورا ہو گیا اور اس طرح عام انسان اس کے غضب سے محفوظ ہو گئے۔ مسیح نے عجز، صبر اور خدا کے احکام کی فرماں برداری کا بہترین نمونہ پیش کیا اور خدائے دنیا سے اپنی محبت کی شان دار مثال مہیا کی۔ مسیح کی زندگی کا سب سے بہترین کارنامہ یہ ہے کہ اس نے کلیسا کی بنیاد رکھی اور اس کا پہلا سربراہ مقرر ہوا۔ یہ کلیسا اس کا جسم اور آئندہ زمانے میں اس دنیا میں اس کا نائب ہے۔ یہودیوں نے مسیح سے انکار کیا اور اس طرح ان کا خصوصی تاریخی کارنامہ ختم ہو گیا۔ کلیسا کے قیام اور اس کی عالم گیر اشاعت سے ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس کی سربراہی عیسائی کلیسا کے نام ہے۔ مسیح نے کلیسا کو کلی اختیار دیا کہ وہ انسانی روح کو قید کرے یا آزاد، اور اسی طرح اس نے اُسے ان رسوم کی ادائیگی کا واحد اجارہ دار قرار دیا جس کے ذریعے لوگوں کو تائید ایزدی حاصل ہو سکتی ہے۔ گویا کلیسا نجات کا واحد ذریعہ ہے اور اس دنیا کی مستقبل کی ساری تاریخ کلیسا کی غیر دینی معاملات میں مکمل فتح و کامرانی کے مترادف ہے۔

رومی سلطنت ایک دنیاوی اور ابلیسی ریاست ہے۔ اس کے مقابلے پر کلیسا ایک ملکوٹی ریاست ہے جو سب پر غالب ہے، لیکن کلیسا کا اصل کام زمان و مکاں کی حدود سے ماوراء ہے۔ ابدی نجات یا عذاب کے مقابلے پر یہ ساری زمانی تاریخ ایک غیر اہم واقعہ ہے۔ انسان کی یہ محدود زندگی ابدیت کا پیش خیمہ ہے۔ کلیسا کا اساسی کارنامہ یہ ہے کہ تاریخ کے ذریعے وہ ایک ابدی حقیقت کو متمثل کرے۔ برگزیدہ انسانوں کو اس دنیا کے مصائب سے گزار کر جنت کی پُرسرور زندگی کی طرف راہ نمائی کرے۔ جنت کی یہ زندگی خدا کا پُر جذب مشاہدہ اور خدا کی رضا میں گم ہونا ہے۔ وہ لوگ جو مسیح اور کلیسا سے منکر ہیں وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ کے لیے ڈالے جائیں گے جہاں وہ مرے بغیر ہر قسم کی تکلیف میں مبتلا کیے جائیں گے۔ نجات کے اس خوف ناک مسئلے کے علاوہ دنیاوی زندگی کا ہر مسئلہ اور ہر دل چسپی ایک بے کار مشغلہ ہے۔ شادی بیاہ، بچوں کی پرورش، سماجی زندگی اور اس کے تقاضے سب ہیچ

ہیں۔ آگسٹائن کے نزدیک دنیاوی علم بالکل بے کار ہے۔ اس کی افادیت اگر ہے تو صرف اس قدر کہ وہ نجات تک پہنچانے میں کسی قدر معاون ثابت ہو سکتا ہے۔ ایسے علم کا صحیح سرچشمہ حقائق کا مشاہدہ نہیں، صرف بائبل کے بیانات اور واقعات ہی یہ علم پیدا کر سکتے ہیں۔

آگسٹائن نے مختلف اور متضاد تصورات کو ایک وحدت میں سمو کر ایک ایسا عمدہ علم الکلام پیش کیا جس نے آٹھ صدیوں تک مغربی دنیا کے الہیاتی فکر کی راہ اور سمت کو متعین کیا۔ گریگری اعظم کی کتاب ”اخلاق“ (Moralia) اسی علم الکلام کو ایک عام فہم زبان میں پیش کرتی ہے اور اس کے ذریعے آگسٹائن کا فکری نظام عوام تک جا پہنچا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں میں جو مسائل آج تک زیر بحث آتے رہے ہیں، وہ اسی عظیم افریقی مفکر کے مرہون منت ہیں۔²

حواشی

- (1) یہ فرقہ شمالی افریقہ میں ۳۱۱ عیسوی میں ظاہر ہوا۔ اس کا بانی دوناطس (Donatus) نامی ایک شخص تھا۔ اس گروہ کا عقیدہ تھا کہ ہتسمہ اور کلیسیائی نظام میں داخل ہونے کی بعض رسوم بالکل ناجائز ہیں۔ (مترجم)
- (2) چونکہ ان دلائل پر بعد میں تفصیل سے بحث کی جائے گی اس لیے ان کا یہاں بیان کرنا ضروری معلوم نہیں ہوتا۔

خدا

ڈاکٹر منظور احمد

(۱) ہم اپنی زبان سے جو الفاظ بولتے اور ذہن میں جو تصورات قائم کرتے ہیں ان کا تعلق ہمارے تجربے اور مشاہدے کی مختلف اقسام سے ہوتا ہے۔ بعض الفاظ ہماری حسی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً ان اشیاء کے نام جن کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں اور زبان سے چکھتے ہیں۔ بعض الفاظ ان الفاظ کو ملا کر جملے بناتے ہیں اور مختلف اشیاء کے ایک دوسرے سے ربط و تعلق کو واضح کرتے ہیں۔ مثلاً کتاب میز پر ہے، مچھلی پانی کے اندر ہے۔ بعض الفاظ اور تصورات کو ہمارا ذہن اس کائنات کے تعلق کے لیے وضع کرتا ہے۔ مثلاً $2+2$ چار ہوتے ہیں اور ایک مثلث کے درونی زاویوں کا مجموعہ 180° درجے ہوتا ہے اور بعض الفاظ اور تصورات ہماری زندگی کے درونی مشاہدات اور روحانی تجربات یا اس کے داخلی احساسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے معنی، مفہوم، قدر و قیمت اور اہمیت کی تبدیلی انسان کے احساسات اور تجربات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ہوتی رہتی ہے۔ یہ الفاظ اشخاص کے ساتھ نشوونما پاتے ہیں اور ان کی زندگی اور حقیقت اشخاص کی زندگی سے مماثلت رکھتی ہے۔ اور اشخاص کے لیے ان کی معنویت عام اشیاء کی معنویت سے زیادہ حقیقی اور زیادہ اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ ایک چھ سال کا بچہ جب اپنی ماں سے کہتا ہے کہ می آپ مجھے اچھی لگتی ہیں تو یہ الفاظ ایک چھ سالہ بچے کے جذبات کے ترجمان ہوتے ہیں اور یہی بچہ جب عالم شباب میں یہی الفاظ اپنی ہم عمر لڑکی کو مخاطب کر کے کہتا ہے تو اس کے جذبات اور تجربے کی نوعیت بالکل دوسری ہوتی ہے۔ اب ان الفاظ کے معانی کی وسعت گیرائی اور گہرائی مختلف ہوتی ہے۔ ان کے پس پشت فکر و عمل کی آزادی کا احساس ہوتا ہے اور ان کا دائرہ عمل زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود کہ اچھا لگنے کا یہ تجربہ بچپن کے تجربے سے مختلف ہوتا ہے ان میں ایک مشترک کیفیت بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح جیسے چھ سال کا بچہ بالغ ہو کر مختلف ہونے کے باوجود بڑے اہم معنوں میں ایک ہی رہتے ہیں۔

جس طرح زندہ وجود میں ایک استقلال اور تبدیلی بہ یک وقت موجود ہوتے ہیں، اسی طرح ان

تصورات میں بھی جو ایک زندہ شخص کے ذہن و شعور میں جنم لیتے ہیں استقلال اور تبدیلی بیک وقت موجود ہوتی ہے۔ انسانی زندگی کی طرح تصورات کی بھی اپنی زندگی ہوتی ہے جو نشو و نما تغیر و تبدل اور زوال و انحطاط سے دو چار ہوتی ہے۔ چنانچہ ان تصورات کی صحیح تفہیم صرف اسی وقت ممکن ہے جب ان کو ان کی حیات اور اس تجربے سے جدا نہ کیا جائے جس کا اظہار وہ ہوتے ہیں۔ اگر ان تصورات کو اس تجربے سے جدا کر دیا جائے تو وہ اپنی محسوس حقیقت کھو بیٹھتے ہیں اور انسانی ذہن کی تجرید یا اختراع قرار دیے جاتے ہیں جس طرح اقلیدس کی جو میٹری۔ تجریدی عمل کے ذریعے حاصل ہونے والے تصورات اس التباس کا موجب بنتے ہیں کہ یہ تصورات تجربہ کے ”جوہر“ کو بیان کرتے ہیں۔ جوں ہی ایک زندہ تجربے اور ایک زندہ تصور کو جوہر کی زبان میں ادا کیا جاتا ہے یا سمجھا جاتا ہے اسی لمحے وہ بیگانگی (alienation) جنم لیتی ہے جو ایک زندہ تجربے کو ایک آئیڈیالوجی میں بدل دیتی ہے۔ تجرید کے نتیجے میں اجنبیت یا بیگانگی کا پیدا ہونا استثنائی نہیں قاعدہ ہے۔ جب یہ عمل شروع ہوتا ہے (جسے بد قسمتی سے مذہبی مفکرین ارسطالیسی منطق کے نتیجے میں ایک بدیہی کلیہ کی شکل میں پیش کرتے رہے ہیں) تو انسانی تاریخ حقیقی انسانوں کی تاریخ کی جگہ جس میں انسان اور تصورات کا رشتہ درونی ہوتا ہے، آئیڈیالوجی کی تاریخ بن جاتی ہے۔ اس طرح زندگی کا ایک جیتا جاگتا تجربہ احساس و حقیقت اور منطق و تجرید کی بھول بھلیوں میں گم ہو جاتا ہے۔^۱

یہ چند سطریں جو دراصل مضمون کی تمہید ہیں نہایت اہم ہیں۔ بعض مذاہب، خصوصاً یہودیت اور اسلام، خدا کو ذات واجب الوجود سمجھتے ہیں، اور اس کو صفات کمالیہ سے متصف مانتے ہیں۔ ان مذاہب میں خدا کی تنزیہی جہت نے مذہب کے بارے میں ایک ایسے نقطہ کو فروغ دیا ہے جو مذہب کی اصل روح سے دور اور مذہبی تجربے سے بیگانگی پر مبنی ہے۔

۶ ابتدائے آفرینش میں خدا ایک مجرد تصور نہیں تھا، نہ وہ ارسطو کا مسبب الاسباب تھا نہ وہ ذات واجب الوجود صفات کمالیہ کے ساتھ تھا۔ وہ انسان کا ایک محسوس اور مقرون تجربہ تھا اور اس تجربہ کا اظہار یہ دعا تھی کہ ”ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخسرين“ (الاعراف: ۹۲) اپنی ذات کے اندوہ و کرب کا احساس ساتھ ہی اس کے مداوا کے لیے ایک اور احساس جو اس کرب و اندوہ میں امید کی کرن بن کر مغفرت کا سامان مہیا کرتا ہے۔ اس وقت یہ رب (پروردگار) نہ ثبوت کا محتاج ہے اور نہ دلیل کا۔ وہ (رب) انسان کے لیے اسی طرح حقیقی اور محسوس ہے جس طرح اس کا غم اور دکھ۔ خدا کی تفہیم کے لیے یہ بات بڑی اہم ہے اس لیے کہ خدا کا تصور کسی عقلی تفکر کا رہن منت نہیں ہے بلکہ انسان کے ایک حقیقی تجربے سے تعلق رکھتا ہے۔

خدا کے فوری احساس یا تجربے کے برعکس خدا کا ”تصور“ یا ”تعقل“ اس سماجی اور سیاسی ہیئت سے متاثر ہوتا ہے جو کسی معاشرے میں موجود ہوتی ہے۔ ایک قبائلی نظام میں سردار اور بادشاہ مقتدر اعلیٰ کی حیثیت رکھتے

تھے۔ اسی لیے انسانی تصور نے خدا کو بھی قادر مطلق کی شکل میں دیکھا۔ چنانچہ انسان کے مذہبی وجدان کا اظہار جن بنیادی تصورات کی شکل میں ہوا اس میں قدرت کاملہ کا تصور پہلا تصور ہے۔ اور یہ تصور تمام تو حیدی مذاہب میں مشترک ہے۔ لیکن یہ تصور انسانی تجربہ یا احساس کی کس حقیقت کی طرف رہنمائی کرتا ہے؟ کیا حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، ابن عربی، اسپنوزا، آئن سٹائن سب کا خدا ایک ہی ہے۔ اور اگر وہ ایک نہیں ہے تو کیا ان تمام ”خداؤں“ میں کوئی احساساتی قدر مشترک ہے؟ یا کچھ میں یہ قدر مشترک ہے اور کچھ میں نہیں؟^۲

یہ بات غالباً محتاج دلیل نہیں ہے کہ احساسات بالآخر تصورات اور تصورات الفاظ کا روپ دھار لیتے ہیں اگر ایسا نہ ہوتا تو انسانوں کے درمیان افہام و تفہیم ممکن نہ ہوتی اور وہ ایک دوسرے سے کلام نہیں کر سکتے تھے لیکن اس عمل میں دو باتوں کا سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اولاً تصور یا لفظ اور احساس جس کا اظہار تصور اور لفظ سے ہو رہا ہے ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں اور ہم تصورات کو احساسات کی بجائے بعض مابعد الطبیعیاتی حقائق کا نشان سمجھنے لگتے ہیں۔ ثانیاً یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ کوئی تصور یا لفظ اس احساس کی کلی نمائندگی نہیں کرتا جس پر وہ مبنی ہوتا ہے۔ وہ تو اس کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن اس کا عین یا بدل نہیں ہوتا۔ جیسے بدھ مت والے کہتے ہیں کہ وہ انگلی جو چاند کی طرف اشارہ کرتی ہے چاند نہیں ہوتی۔ کوئی ایک فرد اپنے کسی احساس کو ”الف“ کہتا ہے اور بہت سارے لوگ اپنے اپنے احساسات کو یہی نام دیتے ہیں۔ اس طرح جو تصور الف کے نام سے جانا جاتا ہے۔ وہ اس احساس کا بدل نہیں ہوتا جو لوگ فی الواقع محسوس کرتے ہیں۔ یہ لفظ ایک علامت ہے جو تقریباً ان احساسات کی نمائندگی کرتا ہے جو لوگوں کی داخلی زندگی سے متعلق ہوتے ہیں۔ یہ علامات ایک طرف لوگوں کو ایک دوسرے سے رشتہ ابلاغ میں منسلک کرتی ہیں لیکن دوسری طرف اس حقیقت سے جس کی نمائندگی کرتی ہیں اجنبیت اور بیگانگی کا ایک رجحان بھی پیدا کرتی ہیں اور یہ اجنبیت اس وقت عروج پر پہنچ جاتی ہے جب یہ تصورات ایک آئیڈیالوجی کا روپ دھار لیتے ہیں۔ مذہبی تصورات یا آئیڈیالوجی اس عمل کی بہترین مثال ہیں۔

اس اجنبیت کے فروغ کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ انسانی فکر میں ایک رجحان یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تصورات کو ایک کلی نظام کی شکل میں مرتب کرے اور اپنے افکار کو ایک یقینی بنیاد پر مستحکم کرے۔ اس کی ایک بہترین مثال دیکارت^۲ ہے جو اپنے طریق تشکیک سے ایک مستحکم بنیاد پر پہنچنا چاہتا تھا، ایک ایسی بنیاد جس پر علم کی یقینی عمارت اٹھا سکے۔ یہی محرک امام غزالی کا بھی تھا جو انسانی علوم کے لیے ایک یقینی بنیاد کی تلاش میں تھے اس لیے کہ منطقی طور پر انسانی علم کا کوئی دائرہ تشکیک سے باہر نہیں ہے۔^۳ انسان فطری طور پر جزئیات کے علم سے آگے بڑھ کر علم کا ایک ایسا کلی نظام تشکیل دینا چاہتا ہے جو منظم اور مربوط ہو اور جس کے حوالے سے ہر جز کی تشریح و تفہیم ہو سکے۔ لیکن انسانی علم خود اپنی نوع کے اعتبار سے کلی نہیں صرف جزئی علم ہی ہو سکتا ہے اور اس کو کلی بنانے کی ہر

کوشش میں انسان اپنی طرف سے غیر محسوس اضافے کر لیتا ہے اور ان اضافوں کو وہ یقیناً کی فہرست میں اسی طرح شامل سمجھتا ہے جس طرح اپنے جزئی محسوس تجربے کو۔ یہ عمل ہم کو تاریخ سائنس میں واضح طور پر نظر آ سکتا ہے۔ بہت سے سائنسی نظام چند جزئی حقیقتوں اور ایسے خیالی مفروضوں کا ایک مرکب ہوتے ہیں جن کی مدد سے جزئی حقیقتیں ایک نظام سے منسلک ہو جاتی ہیں۔ جب نئے حقائق کا علم ہوتا ہے اس وقت پتہ چلتا ہے کہ ماقبل نظام میں کیا حقیقت تھی اور کیا مفروضہ۔ بطلیموس سے کوپرنیکس، نیوٹن اور پھر آئن سٹائن تک سائنسی علم کا سفر اس کی ایک مثال ہے۔ اسی قسم کے عمل سے ہم سیاسی تصورات اور سیاسی آئیڈیالوجی میں دو چار ہوتے ہیں۔ انقلاب فرانس کے عمل میں فرانسیسی بورژوا خود اپنی آزادی کے لیے جنگ کر رہے تھے لیکن وہ اس خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ وہ آزادی اور مسرت کے ہمہ گیر عالمی اور کلی اصولوں کے لیے لڑ رہے ہیں اور یہ اصول تمام انسانیت کے لیے یکساں طور پر قابل تقلید ہوں گے۔⁴

مذہبی تصورات کے ارتقا کی تاریخ میں بھی یہ عمل کارفرما نظر آتا ہے کسی زمانے میں انسان کو اپنے جزئی علم میں اس بات کا امکان نظر آیا کہ وہ اپنی استعداد کو بڑھا کر انسانی وجود کے حقائق کا کلی احاطہ کر سکے اور اپنی ذات کو ایک بنیادی احساس سے ماورا بقیہ نظام کائنات سے ہم آہنگ کر سکے۔ اس کشف کو اس نے مختلف زمانوں میں مختلف ثقافتوں، معاشی اور سیاسی حالات، معاشرتی رسموں اور زبان کے زیر اثر برہما، نروان، یہودا، یزداں، خدا اور اللہ کے نام دے دیے۔ معلوم تاریخ میں ۱۵۰۰ سے ۵۰۰ قبل مسیح میں انسان اپنی اس شناسائی کو یہ نام دینے میں کامیاب ہوا۔ لیکن یہ نام بہت جلد ایک فلسفیانہ منطق کی شکل اختیار کر گئے اور ان کے چاروں طرف نظاموں اور آئیڈیالوجیز کا تانا بانا بن لیا گیا۔ ان نظاموں کی تشکیل میں جو غیر واقعی خلا موجود تھا۔ اس کو اسی خیالی مفروضوں سے پُر کر لیا گیا جس طرح سائنسی نظاموں میں بطلیموس یا نیوٹن نے کیا تھا۔⁵

فلسفہ مذہب میں جس خدا کے وجود کے بارے میں ثبوت مہیا کیے جاتے ہیں اور ارسطو، دیکارت یا اشاعرہ اور معتزلہ جس خدا کی بات کرتے ہیں وہ ان تصورات اور الفاظ ہی کی بات کرتے ہیں جو کبھی انسانی احساس کا جز تھے لیکن بعد میں مابعد الطبیعیاتی تصورات اور آئیڈیالوجی کی شکل اختیار کر گئے۔ کانٹ نے خدا کے بارے میں جن دلائل کا رد پیش کیا تھا وہ اسی فلسفے کا رد تھے۔ یہ کہنا کہ ”خدا کا وجود اس کے تصور کا لازمی حصہ ہے“ ایک مابعد الطبیعیاتی نظام فکر کا وہ غیر مرئی حصہ ہے جس کو انسانی خوش فہمیوں نے ایک نظام بنانے کی کوشش میں فراہم کیا ہے اور یہ اس احساس سے اجنبی ہے جس کی نمائندگی کرنے کے لیے ہمارے متقدمین نے خدا، اللہ، برہما اور رب کے الفاظ استعمال کیے تھے۔^۱

سیاسیات، معاشرتی علوم، سائنس، مذہب اور فلسفے میں علم کی ترقی سے مختلف نظام اور آئیڈیالوجیز تشکیل پانے لگتی ہیں جو ایک دوسرے کے خلاف آراء ہو جاتی ہیں۔ اور جوں ہی ایک نظام فکر یا نظام حیات کسی گروہ

طبقہ یا تنظیم کا مرکزی خیال بن جاتا ہے رہنماؤں، افسروں یا علما کی ایک جماعت پیدا ہو جاتی ہے جو اس فکر کی محافظ کہلاتی ہے اور اپنے پیروکاروں پر اپنا تسلط قائم رکھنا چاہتی ہے۔ یہ جماعت اس تسلط کو برقرار رکھنے کے لیے ان اختلافات پر زیادہ زور دیتی ہے جو مختلف نظاموں میں پائے جاتے ہیں اور اپنے اس طرز عمل سے اختلافی فروعات کو اس اصل سے بھی زیادہ اہم بنادیتی ہے جو ابتدائی احساس کا جز تھا۔ اس طرح مذاہب فلسفیانہ، سائنسی اور سیاسی نظاموں اور آئیڈیالوجیز (ideologies) کی شکل میں معاشرے میں مستحکم ہو جاتے ہیں، اور پھر ان نظاموں پر بیوروکریسی اور افسر شاہی کا ایک طبقہ اپنا تسلط جمالیتا ہے۔

مذاہب عالم میں وہ مذاہب جو مسلمانوں میں اہل کتاب کے نام سے معروف ہیں ”نظام حیات“ اور آئیڈیالوجی کی زیادہ بات کرتے ہیں۔ ان کی بہ نسبت مشرق کے دوسرے قدیم مذاہب مثلاً ہندومت، بدھ مت، شنو مذہب عموماً انسانی ذات کی تکمیل اور عرفان کے مذاہب مانے جاتے ہیں۔ مغرب کے بنیادی ثقافتی عوامل کی وجہ سے مغرب میں مذاہب نے بنیادی مذہبی احساس اور ”نظام حیات“ کے مابین فاصلہ زیادہ تیزی سے عبور کر لیا ہے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تمام مذاہب کے بنیادی احساسات میں مشترک عوامل زیادہ ہیں۔ چونکہ ہم بنیادی احساس اور نظام حیات میں اس کی منتقلی کی بات کر رہے ہیں اس لیے ہماری تفہیم (understanding) کے لیے اہل کتاب کے مذاہب کا جائزہ زیادہ مفید ہوگا۔

عہد نامہ عتیق^۶ میں خدا کے تصور کا ایک تاریخی ارتقا ملتا ہے اور یہ ارتقا ایک قوم کی زندگی کی بارہ سو سالہ تاریخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بارہ سو سال میں خدا کے تصور میں تبدیلی کے باوجود ایک بنیادی احساس مشترک بھی ہے لیکن یہ بنیادی احساس ایک منجمد اور غیر متبادل تصور کی مانند نہیں بلکہ ایک متحرک شعور ہے جو اپنی یکسانیت کے باوجود بدلتا رہتا ہے اور اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ جو الفاظ اور معانی اس سے وابستہ ہوتے ہیں ان میں بھی تبدیلی آتی رہتی ہے۔ لیکن جو بات اس تبدیلی میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ فطرت یا انسان کی ساختہ دنیا حقیقت اعلیٰ نہیں ہیں اور نہ ہی اعلیٰ ترین قدر (highest value)۔ حقیقت تو صرف ذات واحد ہے، جو اعلیٰ ترین قدر کی نمائندگی کرتی ہے اور جو انسان کی زندگی کا مقصود ہے۔ اور یہ مقصود انسان اپنے جذبہ عشق اور عقل کی تکمیل ہی سے حاصل کر سکتا ہے۔

عہد نامہ عتیق کے گہرے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیم اور یسعیاہ نبی (Isaiah) کے خدا میں، ذات واحد کی لازمی صفات مشترک ہیں لیکن اس اشتراک کے باوجود خدا کا تصور اسی طرح مختلف ہے جس طرح ایک خانہ بدوش ان پڑھ اور قدیم قبائلی سردار سے ایک ہزار سال بعد ایک تہذیب یافتہ معاشرے میں رہنے والا ایک عالمی مفکر مختلف ہوتا ہے۔ خدا کا تصور ایک مشترک مرکز کے باوجود معاشرے کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا رہا۔ اگر اس تسلسل اور تاریخی ارتقا کو نظر انداز کر دیا جائے تو یوں محسوس ہوگا کہ ارتقا پذیر معاشرے میں جیسے وہ

تصور ایک ہی خدا کا نہیں ہے بلکہ حضرت ابراہیم اور یسعیاہ نبی دوا لگ الگ خداؤں کی بات کر رہے ہیں جو اپنی صفات میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ تاریخی ارتقا کے پہلے مرحلے میں خدا کا ظہور ایک حاکم مطلق کے روپ میں ہوتا ہے۔ جس نے انسان اور فطرت کو پیدا کیا ہے۔ اور اگر وہ (خدا) ان سے خوش نہ ہو تو وہ دونوں کو فنا کر سکتا ہے۔ لیکن خدا کی اس مطلق حاکمیت کے بالمقابل انسان ہے جو ایک طرح سے اس کا بالقوہ (potential) رقیب ہے جو شجر علم اور شجر حیات کے پھل کھا کر خدائی تک پہنچ سکتا ہے۔ شجر علم کا پھل انسان کو خدا کی حکمت سے آشنا کر سکتا ہے اور شجر حیات کا پھل اسے خدا کی حیات ابدی سے ہم کنار کر سکتا ہے۔ سانپ کے فریب میں آ کر آدم و حوا نے شجر علم کا پھل کھا کر خدائی سفر کا پہلا مرحلہ طے کر لیا۔ اس طرح خدا کی حاکمیت مطلق کو خطرہ لاحق ہوا۔ ”اور خداوند خدا نے کہا: دیکھو کہ آدمی نیک و بد کی پہچان میں ہماری مانند ہو گیا ہے اور اب کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور شجر حیات سے بھی کچھ لے کر کھائے اور ہمیشہ جیتا رہے اس لیے خداوند خدا نے اس کو باغ عدم سے باہر کر دیا۔“⁷ اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لیے خدا نے انسان کو جنت سے نکال دیا۔ اور اس کی عمر کی حد ایک سو بیس (۱۲۰) سال مقرر کر دی۔

انسان کی نافرمانی کے اس عمل اور جنت سے اس کے ہبوط کی کہانی کو عیسائی تقاسیر نے ایک غلط راستے پر ڈال دیا۔ عہد نامہ عتیق میں ”گناہ“ کا لفظ استعمال ہی نہیں ہوا ہے۔ وہاں تو انسان خدا کی حاکمیت مطلق کے لیے ایک چیلنج ہے اور وہ اس لیے کہ وہ بالقوہ خدائی صفات رکھتا ہے۔ انسان کا پہلا عمل انکار کا عمل ہے۔ جس کی خدا نے اس لیے سزا دی کہ انسان نے خدا کی خدائی میں شریک ہونا چاہا اور چوں کہ خدا اپنے اختیارات اور اپنی برتری قائم رکھنا چاہتا تھا، اس لیے بزور آدم و حوا کو جنت سے خارج کر دیا۔ اور اس طرح انسان کو خدائی کے دوسرے مرحلے کی طرف قدم بڑھانے یعنی شجر حیات کا پھل کھانے سے روک دیا۔ خدا کی قدرت کے سامنے انسان بے بس تو ہو گیا لیکن ندامت یا پشیمانی کی بجائے⁸ اس نے باغ عدن سے نکل کر ایک آزادانہ دنیا میں سانس لینا سیکھ لیا۔ نافرمانی کا پہلا عمل انسانی تاریخ کا آغاز ہے اس لیے کہ یہ انسانی آزادی کی ابتدا تھی۔

خدا کے تصور کے ارتقا کو اس وقت تک سمجھنا مشکل ہے۔ جب تک ان تضادات کو نہ سمجھ لیا جائے جو اس تصور میں ابتدا ہی سے موجود تھے۔ عہد نامہ عتیق کی رو سے خدا اگرچہ قادر مطلق ہے لیکن اس نے ایک ایسی مخلوق پیدا کی جو بالقوہ خود اس کے سامنے نبرد آزما ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ اپنی تخلیق کی ابتدا ہی سے انسان میں بغاوت اور خدائی کا دعویٰ کرنے کا رجحان موجود تھا جو زمانے کے گزرنے کے ساتھ ظاہر ہوتا رہا۔ خدا کے ”جبر“ سے انسان ”آزادی“ حاصل کرتا رہا اور اس طرح وہ خود خدا کی صفات سے اپنی ذات کو قریب تر کرتا رہا۔ رفتہ رفتہ انسان نے اس تصور سے بھی بڑی حد تک آزادی حاصل کر لی کہ خدا اس کا بلا شرکت غیرے ”مالک“ ہے۔

بائبل میں خدا کا یہ تصور ایک مرتبہ اور سامنے آتا ہے کہ خدا ایک مطلق العنان حاکم ہے، جو اپنی مخلوقات

سے جس طرح چاہے برتاؤ کر سکتا ہے۔ جیسے ایک کمہار اپنے چاک پر بنے ہوئے ٹیڑھے میڑھے برتن توڑ ڈالتا ہے اسی طرح خدا بھی بد قماش لوگوں کو ہلاک کر دیتا ہے۔ اور چونکہ انسان اپنی فطرت میں بد قماش ہے اس لیے خدا تمام جانداروں کو تباہ کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ عہد نامہ عتیق کا یہ بیان خدا کے تصور میں ایک اہم تبدیلی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ خدا اپنے فیصلے پر ”پشیمان“ ہوتا ہے اور بالآخر نوح علیہ السلام اس کے خاندان اور حیات کی دوسری انواع کو بچانے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ اس ساری کہانی میں فیصلہ کن بات وہ میثاق ہے جو خدا کے اور نوح اور اس کی اولاد کے درمیان طے پاتا ہے اور جو قوس قزح کی تمثال میں آسمان میں نظر آتا ہے۔ ”اور خدا نے نوح سے اور اس کے بیٹوں سے کہا: دیکھو میں اپنا عہد تم سے اور تمہارے بعد تمہاری نسل سے اور سب جانداروں سے جو تمہارے ساتھ ہیں کیا پرند، کیا چرند، اور زمین کے سب درندوں سے جو کشتی سے نکلے، زمین کے ہر طرح کے جانداروں سے قائم کرتا ہوں تم سے میں اپنا عہد قائم کرتا ہوں کہ کوئی جاندار پانی کے طوفان سے پھر ہلاک نہ ہوگا اور نہ طوفان ہی دوبارہ آئے گا کہ زمین کو تباہ کرے۔ اور خدا نے کہا کہ جو عہد میں ہر زمانے کی پشتوں کے لیے اپنے اور تمہارے درمیان بلکہ تمہارے ساتھ کے سب جانداروں کے درمیان کرتا ہوں اس کا یہ نشان ہے۔ میں اپنی کمان بادل میں رکھتا ہوں وہ میرے اور زمین کے درمیان عہد کا نشان ہو۔ جس دن میں زمین کے اوپر بادل لاؤں اور میری کمان بادل میں نظر آئے تو میں اس عہد کو یاد کروں گا جو میرے اور تمہارے اور ہر جاندار کے درمیان ہے۔ طوفان کا پانی دوبارہ نہ چڑھے گا کہ تمام جانداروں کو ہلاک کرے۔ کمان جب بادل میں ہوگی میں اسے دیکھوں گا اور میں اس دائمی عہد کو یاد کروں گا جو خدا اور ہر جاندار کے اور ہر مخلوق کے درمیان قائم ہے۔“^۹

خدا اور انسان کے درمیان میثاق کا یہ تصور ان وقتوں کی پیداوار معلوم ہوتا ہے جب خدا خود یونانی دیوتاؤں کی طرح انسان کی مثال تھا جس میں انسان کی طرح برائیاں اور اچھائیاں موجود تھیں اور جس کی قوت اور عظمت کے مقابلے کی جرأت انسان کر سکتا تھا۔ لیکن بائبل کے مرتبین نے میثاق کا ذکر، تصور خدا کی قدیمی شکل میں رجعت کے سیاق میں نہیں، بلکہ اس تصور کے ارتقاء کے سیاق میں کیا ہے۔ ”میثاق“ کا تصور، یہودیت کے ارتقاء میں ایک نہایت اہم اور فیصلہ کن پیش رفت ہے۔ یہ آگے کی طرف ایک ایسا اہم قدم ہے جو انسان کو مکمل آزادی کی طرف لے جاتا ہے۔ اس طرح انسان کو مکمل طور پر کسی کے قبضہ قدرت میں ہونے کے احساس سے بھی آزادی ملتی ہے اور ذاتی طور پر بھی وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔

میثاق یا معاہدے کے طے پانے سے خدا قادر مطلق نہیں رہا۔ خدا اور انسان، ایک معاہدے میں دو فریق بن جاتے ہیں۔ خدا اب مطلق ”حاکم“ نہیں بلکہ ایک ”دستوری“ بادشاہ ہے، وہ بھی اس میثاق کا اسی طرح پابند ہے جس طرح انسان۔ ایک طرف خدا قدرت کاملہ سے دستبردار ہو جاتا ہے اور دوسری طرف انسان اسی وعدے کی رو سے جو خدا نے اس سے کیا ہے، خدا کی قدرت کاملہ کے سامنے صف آرا ہو جاتا ہے۔ اس معاہدے

میں ایک بنیادی شرط ایسی ہے جس میں خدا انسانوں اور دوسری تمام مخلوقات کے زندہ رہنے کے حق کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ وہ پہلا حق ہے جسے خدا چھین نہیں سکتا۔ یہاں یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ یہ پہلا قانونی معاہدہ، خدا اور بنی اسرائیل کی تاریخ، انسانی تاریخ کا صرف ایک باب ہے، اور انسانی جان کے احترام کا اصول، کسی ایک قوم، یا قبیلے سے کیا ہوا معاہدہ نہیں، بلکہ تمام انسانیت سے ایک ”میثاق“ ہے۔

خدا اور انسانیت کے مابین اس میثاق کے بعد ایک دوسرا عہد ہے جو بنی اسرائیل اور خدا کے درمیان ہے۔ بائبل میں اس میثاق کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے ”اور خداوند نے ابرام (حضرت ابراہیم) سے کہا تو اپنے وطن اور اپنے اقربا کے درمیان سے بلکہ اپنے باپ کے گھر سے روانہ ہو اور اس سرزمین میں چل جو میں تجھے دکھاؤں گا۔ میں تجھے ایک بڑی قوم بناؤں گا۔ تجھے برکت دوں گا اور تیرا نام سرفراز کروں گا سو وہ برکت کا باعث ہوگا۔ جو تجھے برکت دیں میں ان کو برکت دوں گا۔ جو تجھ پر بددعا کریں ان پر میں بددعا کروں گا۔ جہان کے کل قبیلے تجھ میں برکت پائیں گے۔“¹⁰

یہ الفاظ بھی ایک عالمگیر اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ برکت صرف قوم ابراہیم کے لیے نہیں بلکہ پوری نوع انسانی کے لیے ہے۔ آگے چل کر اولاد ابراہیم کے لیے خدا مصر کے دریا اور دریائے فرات کے درمیان کی زمین بخشے کا وعدہ کرتا ہے اور اس کو دوبارہ کتاب تکوین کے باب ۱۷ میں تفصیل سے دہرا دیتا ہے۔

خدا اور بندے کے درمیان میثاق کے اس تصور سے ایک نہایت اہم نتیجہ برآمد ہوتا ہے جو کتاب تکوین میں وارد خدا اور ابراہیم کے درمیان مکالمے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ مکالمہ سدوم (Sodom) اور عمورا (Gomorrah) کی تباہی سے متعلق ہے، خدا وہاں کے رہنے والوں کو ان کی بد اعمالیوں کے سبب تباہ کرنا چاہتا ہے۔ جب ابراہیم کو خدا کے ارادے کا پتہ چلتا ہے تو وہ خدا سے حجت کرتا ہے کہ بد اعمال لوگوں کے ساتھ اس شہر کے نیک لوگوں کا تباہ ہو جانا انصاف سے بعید ہے۔ خدا وعدہ کرتا ہے کہ اگر اس شہر میں پچاس نیک لوگ بھی ہوں گے تو خدا اس کو تباہ نہیں کرے گا۔ بار بار ”حجت“ کے بعد، یہ تعداد گھٹ کر دس رہ جاتی ہے۔ ”..... ابراہیم خداوند کے سامنے ہی کھڑا رہا اور نزدیک جا کر اس سے کہا کہ کیا تو نیک کو بد کے ساتھ ہلاک کرے گا، اگر پچاس راست باز آدمی اس شہر میں ہوں، کیا وہ بھی سب کے ساتھ ہلاک ہوں گے؟ اور ان پچاس راست بازوں کی خاطر اگر وہ وہاں ہوں تو کیا اس مقام کو چھوڑ نہ دے گا؟ ایسا نہ کرنا۔ یہ تجھ سے بعید ہے کہ نیک کو بد کے ساتھ مار ڈالے اور نیک جو ہیں بد کے برابر ہو جائیں۔ یہ تجھ سے بعید ہے۔ تو جو تمام دنیا کا حاکم ہے کیا راستی سے انصاف نہیں کرے گا؟“ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ پورا مکالمہ خدا کی مطلق العنانی کے خلاف ایک نہایت اہم قدم ہے، نہایت عزت اور احترام کی زبان میں۔ ”دیکھ میں نے اپنے مالک کے سامنے بولنا شروع کیا اگرچہ میں خاک اور راکھ ہوں۔“

حضرت ابراہیم خدا سے انصاف کے اصولوں پر عمل کرنے کی درخواست کرتے ہیں۔ یہ عظیم شخصیت کسی عاجز اور ملتجی کی شخصیت نہیں بلکہ ایک غیور، اور خوددار شخصیت ہے، جسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ خدا سے انصاف کا مطالبہ کرے۔

حضرت ابراہیم کے اس مطالبے کے ساتھ یہودی روایت میں ایک نیا اضافہ ہوتا ہے۔ چونکہ خدا اپنے عہد نامے کی وجہ سے انصاف کے اصولوں کا پابند ہے، اور انسان کو بحیثیت مجموعی ہلاک نہ کرنے کا وعدہ کر چکا ہے، اور وہ اپنی مخلوق پر شفیق ہے، اس لیے انسان کی حیثیت اب محض ایک غلام کی نہیں ہے۔ انسان اب خدائی عمل کو اس طرح چیلنج کر سکتا ہے، جس طرح خدا، انسان کے عمل کو۔ اس لیے کہ اب دونوں ”عہد نامہ“ کی رو سے انصاف کے اصولوں کے پابند ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام وحوانے خدا کی حکم عدولی کی تھی اس کی پاداش ان کو بھگتنا پڑی اور ان کو خدا کے حکم کے سامنے سر جھکا کر باغ عدن سے سوئے زمین آنا پڑا۔ اس کے برخلاف حضرت ابراہیم کا سوال وجواب حکم عدولی نہیں بلکہ خدا کے سامنے سر اٹھا کر انصاف کے تقاضے یاد دلانا ہے۔ حضرت ابراہیم ایک باغی، یا خاطی غلام نہیں بلکہ ایک آزاد انسان ہیں جن کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے اور جن کے خدا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کو رد کر دے۔ اس لیے کہ میثاق کی رو سے وہ یہ حق پہلے ہی ختم کر چکا ہے۔

حضرت موسیٰ تک آتے آتے خدا کے تصور کے ارتقاء کی یہ داستان تیسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے اس مرحلے تک بھی خدا کے تصور کے تمام تجسیمی خواص ختم نہیں ہوئے تھے۔ خدائے اب بھی انسانی صفات کی تشبیہ و تمثیل ہی سے جانا جاتا ہے۔ اب بھی خدا، بندے سے ”کلام“ کرتا ہے اور طور سینا پر رہتا ہے۔ بنی اسرائیل کے لیے دو الواح پر قانون رقم کرتا ہے۔ یہی تجسیمی، یا بشری زبان بائبل میں آ کر تک استعمال ہوتی ہے۔ البتہ اس تصور میں جو نیا عنصر داخل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اب خدا کائنات کے خالق کی بجائے ایک تاریخی عامل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ خدا، اور دیوی، دیوتا میں جو واضح فرق نمودار ہوتا ہے وہ خدا کے کسی خاص نام سے متصف نہ ہونے کا تصور ہے۔ بنی اسرائیل کو یہ حقیقت سمجھنے میں مشکل پیش آئی کہ خدا کا کوئی نام نہیں، بلکہ وہ کائنات میں کار فرما ایک بے نام قوت کا نام ہے، اور ان کو ”خدائی جبر“ سے آزادی کا تصور بھی مشکل نظر آتا ہے۔ وہ اب بھی مشرکانہ عقائد کے تحت خدا کو ہر مرحلے اور ہر آن، انسانی معاملات میں حاکم کے روپ میں دیکھنا چاہتے تھے۔ خدا اپنے پہاڑ حوریب پر حضرت موسیٰ سے ہم کلام ہوتا ہے۔ ”میں تیرے باپ کا خدا، اور ابراہیم کا خدا، اور اسحاق کا خدا اور یعقوب کا خدا ہوں۔“¹¹ اور حضرت موسیٰ خدا سے کہتے ہیں کہ ”دیکھ جب میں بنی اسرائیل کے پاس پہنچوں اور ان سے کہوں کہ تمہارے باپ دادا کے خدا نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور وہ مجھ سے کہیں کہ اس کا نام کیا ہے؟ تو میں ان سے کیا کہوں؟“

خدا نے موسیٰ سے کہا: میں ہوں جو ہوں۔ اور اس نے کہا کہ تو بنی اسرائیل سے یوں کہنا کہ ”وہ جو ہے۔“

اس نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے۔“¹² یہ تصور اصنام پرستی کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصنام کا نام ہوتا ہے، جس طرح ہر شے کا نام ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اشیاء، زمان و مکاں میں مقیم ہوتی ہیں۔ بنی اسرائیل جن کے ذہنوں پر صنم پرستی کا تصور مسلط تھا، اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر تھے کہ خدا بے نام بھی ہو سکتا ہے، اور دیوی دیوتا کی صفات سے متصف ہونے کی بجائے تاریخی ارتقا کے ایک درونی عامل کی حیثیت سے بھی قائم رہ سکتا ہے خدا بنی اسرائیل کی اس کمزوری کو سمجھنے کے باوجود اپنی بات پر اصرار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ”میں ہوں جو ہوں“ اور یہ کہ ”وہ جو ہے“ اس نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے۔

خدا، اپنے آپ کو اس غیر معمولی لقب سے کیوں موسوم کرتا ہے؟ ”میں ہوں“ یا ”وہ جو ہے“ اس کا کیا مطلب ہے؟ عبرانی زبان میں ”ایہیہ“ (Eheyeh) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اس کے مفہوم میں یہ نکتہ شامل ہے کہ خدا کا وجود کسی شے کے وجود کے مانند نہیں ہے جو اپنے وجود میں مکمل ہو چکی ہے اور جس کا کوئی نام ہو۔ ہر تکمیل شدہ شے کو نام دیا جاسکتا ہے لیکن جو موجود ہوتے رہنے کی حالت میں ہو وہ تو بے نام ہی ہوگا، اس لیے کہ نام تو کسی شے کا ہوتا ہے۔ ایہیہ اسی طرح ایک حیاتی عمل ہے جو جاری ہے، ہوتے رہنے کی حالت میں ہے، ہو چکنے کی حالت میں نہیں۔ حضرت موسیٰ کو خدا نے جو جواب دیا اس کا آزاد ترجمہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ”میرا نام ”بے نام“ ہے، ان سے کہہ دو کہ بے نام نے تم کو ان کے پاس بھیجا ہے۔“ نام صرف اصنام کے ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ وہ اشیاء کے زمرے میں آتے ہیں، خدا کا کوئی نام نہیں ہوتا۔ ایہیہ کے نام کا رمز یہی ہے کہ خدا، بنی اسرائیل کی رعایت کرتے ہوئے اپنے لیے ایک نام کو استعمال کرتا ہے، لیکن یہ نام ”بے نام“ ہے۔ ایک صوفی عارف اکبرارٹ (Eckhart) کہتا ہے کہ وجود کی آخری منزل ذات خداوندی سے لاعلمی کا اندھیرا ہے۔ حضرت موسیٰ نے اسی وجہ سے کہا تھا کہ جس نے مجھے بھیجا ہے وہ بے نام ہے اور اس نے اپنا کوئی نام نہیں رکھا۔ اور اسی وجہ سے یسعیاہ نبی نے کہا تھا کہ تو پوشیدہ خدا ہے جو تجھ کو جتنا زیادہ تلاش کرتا ہے اتنا تو اس کو نہیں ملتا۔ تو اس کو ایسے تلاش کر کہ وہ کبھی نہ ملے۔ اگر تو اس کو تلاش نہ کرے گا تو اس کو پا لے گا۔

گفتم کہ یافت می نشود جتہ ایم ما

گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

ایہیہ (Eheyeh) عبرانی زبان میں ایک فعل ناقص ہے جو واحد متکلم کی جہت سے استعمال ہوتا ہے۔ وہ فعل ناقص ”ہونا“ ہے جو ایک فعل مختتم نہیں ہے بلکہ مستقبل کی ”ہویت“ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عبرانی زبان میں زمانہ حال سے متعلق افعال نہیں ہیں اور زمانہ حال کے اظہار کے لیے صفت فعلی سے کام لینا پڑتا ہے جیسے ”میں لکھ رہا ہوں۔“ اس حال کو ظاہر کرنے کے لیے کوئی فعل عبرانی زبان میں موجود نہیں۔ ایہیہ کے معنی اس طرح ہوں گے کہ خدا ہے تو، لیکن اس کی ہویت ایک فعل مختتم نہیں اور وہ کسی ایسی شے کی مانند نہیں ہے جس کے وجود کی تکمیل

ہو چکی ہو بلکہ وہ ایک زندہ اور متحرک حقیقت ہے۔ ایک ہوتے رہنے کی حالت۔ نام تو اس شے کا ہوتا ہے جو بوجھتی ہو، اس لیے خدا بے نام ہے اور ”ہوتے رہنے“ کی حالت میں ہے۔

وہ خدا جو تاریخ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے کسی شبیہ اور تصور کی قید میں نہیں آ سکتا، چاہے وہ تصور اور شبیہ آواز کی ہو، یعنی کوئی نام، یا لکڑی، پتھر اور سونے چاندی کی ہو۔ احکام عشرہ میں بہت صاف اور واضح طور پر خدا نے شبیہ بنانے سے روکا ہے۔ ”تب خداوند نے کلام کر کے یہ سب باتیں فرمائیں۔ میں خدا تیرا خدا ہوں جو تجھے کو ملک مصر یعنی جائے غلامی سے نکال لایا ہے۔ تیرے لیے میرے حضور کوئی دوسرا معبود نہ ہو۔ تو اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز یا کسی چیز صورت جو اوپر آسمان میں یا نیچے زمین میں یا زمین کے نیچے کے پانی میں ہے، مت بنا۔ تو ان کو سجدہ نہ کرنا اور نہ ان کی خدمت کرنا کیونکہ میں خداوند تیرا خدا ہوں۔“¹³ خدا کی تنزیہ پر یہ اصرار یہودی مذہب کا سب سے بنیادی اصول ہے۔

عہدِ قدیم میں خدا کا نام ”یہواہ“ ہے۔ یہ نام بجائے خود ایک سری ابہام رکھتا ہے۔ اس نام کو بھی ”بے جا“ زبان سے نہیں نکالنا چاہیے۔ احکام عشرہ میں آیا ہے ”تو اپنے خداوند اپنے خدا کا نام بے جا نہ لے کیونکہ خداوند اس کو بے گناہ نہ ٹھہرائے گا جو اس کا نام بے جا لیتا ہے۔“¹⁴ یہودی مفسر نجمانائیدس (Nahmanides) نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ بے جا نام لینے کے معنی بلا کسی ”مقصد“ کے اس نام کا محض عادتاً لینا مراد ہے۔ احتیاطاً اہل یہود ”یہواہ“ کا پورا نام لکھتے ہیں اور نہ زبان سے نکالتے ہیں بلکہ اس کے بدلے ”ادونائی“ (Adonai) کہتے ہیں، جس کے معنی ”میرے آقا“ کے ہیں۔ یہ نام بھی وہ صرف اپنی عبادات، یا بائبل پڑھتے ہوئے متن کے حصے کے طور پر ادا کرتے ہیں۔ دوسرے مواقع پر وہ ”ادوشیم“ (Adoshem) کہتے ہیں۔ اس نام میں پہلا رکن ادو ”ادونائی“ کا پہلا حصہ ہے، اور ”شیم“ کے معنی نام کے ہیں۔ یہاں تک کہ کسی دوسری زبان میں بھی وہ خدا کا پورا نام لکھنے سے احتراز کرتے ہیں، اور اس کا مخفف (مثلاً خ د) استعمال کرتے ہیں، اس ڈر سے کہیں وہ یہواہ کا نام ”بے جا“ نہ لے بیٹھیں۔ مذہبی فکر میں یہ بات بڑی اہمیت کی مالک ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہودیوں کے نزدیک بائبل کے حکم کا مقصد یہ ہے کہ انسان خدا سے کلام تو کر سکتا ہے مثلاً عبادات، اور دعاؤں میں لیکن وہ خدا کے متعلق کوئی گفتگو نہیں کر سکتا، اس لیے کہ اس گفتگو میں خدشہ یہ ہے کہ خدا صنم نہ بن جائے۔ بائبل کی روایت میں انسان کی شبیہ بنانے سے اسی لیے روکا گیا ہے کہ انسان میں خدا کی ایک جہت موجود ہے اور یہ لامتناہی جہت کسی تصویر میں نہیں سما سکتی۔

خدا کے تصور میں یہ ارتقائی تبدیلی بائبل کے مطالعے سے بہ آسانی نظر آ سکتی ہے۔ ابتدا میں خدا ایک قبائلی سردار کی صفات رکھتا معلوم ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ یہی تصور تجرید کے ایک ایسے مرحلے میں داخل ہوتا ہے جہاں اس کا نام، بے نام ہو جاتا ہے، جس کی کوئی شبیہ بنانا ممکن نہیں۔ یہی تصور، پندرہ سو (۱۵۰۰) سال کے بعد مشہور

یہودی عالم موسیٰ بن میمون (۱۲۰۴ء-۱۱۳۵ء) کے ہاتھوں ایک اور شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب، دلالات الحارین، میں اس نے ایک ”منفی“ الہیات تشکیل دی ہے، جس کی رو سے ذات خداوندی کو مثبت صفات، مثلاً وجود، حیات، علم، حکمت، ارادہ وغیرہ سے متصف کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اس کو ایسی صفات سے متصف کیا جاسکتا ہے جو اس کے کام یا فعل سے متعلق ہوں۔ موسیٰ بن میمون کا کہنا ہے کہ ”ہمارے معلم حضرت موسیٰ نے جو دنیا کے عقل مند ترین شخص تھے خدا سے دو چیزیں دریافت کی تھیں اور ان دونوں کے جواب ان کو مل گئے تھے۔ ان دو باتوں میں ایک یہ تھی کہ موسیٰ کو خدا کی صفات سے مطلع کیا جائے اور جس کا جواب خدا کی طرف سے یہ ملا کہ اس کی تمام صفات، ان افعال کے علاوہ نہیں ہیں جو خدا سے صادر ہوتے ہیں۔ خداوند خدا نے یہ بھی بتلایا کہ اس کی حقیقی ذات جانی نہیں جاسکتی، لیکن ساتھ ہی انسان کو وہ طریقہ بھی بتا دیا جس کی مدد سے وہ ممکنہ حد تک خدا کے متعلق جان سکتا ہے۔ موسیٰ بن میمون نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ خدا کو جاننے کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ عام آدمیوں کے لیے جن کی فکری استعداد ترقی یافتہ نہیں ہوتی۔ اس قسم کے لوگوں کے لیے یہ کہنا کافی ہے کہ خدا ایک ہے، ہر قسم کی تجسیم سے بالاتر ہے، اور اس پر کوئی اثر انداز نہیں ہو سکتا اور اس کو خود اپنے سوا کسی چیز کی مثل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس کے برخلاف، جب اہل دانش خدا کے متعلق کچھ جاننا چاہیں، تو ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ ”خدا کی کسی شکل اور کسی ہیئت میں کوئی لازمی صفات نہیں ہیں، اور یہ کہ جب خدا کی تجسیم کا انکار کیا جاتا ہے تو اس کے معنی ہی تمام مثبت صفات سے انکار کے ہیں۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے اور وہ متعدد صفات سے متصف ہے، وہ زبان سے تو خدا کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں لیکن فکری طور پر شرک میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ ذات کے ساتھ صفات کے وجود کا اقرار خدا کی ذات کے علاوہ کسی اور شے کے وجود کے اقرار کے ہیں جو توحید خالص کے تصور کی ضد ہے۔“¹⁵

الغرض خدا کی ذات گرامی کسی قسم کی بھی مثبت صفت سے بیان نہیں کی جاسکتی، رہا سوال منفی صفات کا تو ان کا استعمال اس غرض سے ہے کہ وہ ہمارے اذہان کو ان حقائق کی طرف متوجہ کر دیں جو خدا پر ہمارے ایمان سے متعلق ہیں۔ یہ منفی صفات ہمیں خدا کی ذات میں شرک کی طرف نہیں لے جاتیں بلکہ اس اعلیٰ ترین علم کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس تک پہنچنا انسان کے لیے ممکن ہو سکتا ہے۔

موسیٰ بن میمون کا یہ خیال کہ خدا کی ذات کو سمجھنے کے لیے کوئی مثبت صفت کام نہیں آسکتی، ایک دوسرے سوال کو جنم دیتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت سلیمان کے علم خداوندی اور ایک عام فلسفی کے علم میں پھر کیا فرق ہے؟ ظاہر ہے کہ علمائے یہود کے لیے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت سلیمان اور ایک عام فلسفی دونوں علم کے ایک ہی مرتبہ پر فائز ہیں۔ یقیناً یہ بھی حقیقت ہے کہ خدا سے متعلق جتنی مرتبہ بھی کسی صفت کی نفی کی جائے گی اتنا ہی علم میں کمال پیدا ہوگا۔ اور جتنی مرتبہ اس کی ذات کے لیے کسی صفت کا اثبات کیا جائے گا،

اتنا ہی آپ خدا کے حقیقی علم سے دور ہوتے جائیں گے۔

لیکن کلام مقدس (عہد عتیق اور جدید) میں خدا کی جو مثبت صفات بیان ہوئی ہیں ان کی تشریح کس طرح ہوگی؟ اس سوال کے جواب میں موسیٰ بن میمون کہتا ہے ”توراة انسان کی زبان میں کلام کرتی ہے۔“ خدا نے حضرت موسیٰ کے پیروؤں کو نماز اور قربانی سے متعلق ان کی پرانی رسومات پر قائم رہنے کی اجازت دی اور اس نے یہ حکم نہیں دیا کہ وہ اپنے پرانے طور طریقے کلیتاً چھوڑ دیں۔ اس قسم کے احکام انسانی فطرت کے خلاف ہوتے۔

اگر پیغمبر اپنے ماننے والوں کو ایسی باتوں کی دعوت دیں جو ان کے مروجہ طور طریقوں کی کٹی طور پر نفی کریں تو لوگوں کے لیے ایسی دعوت قبول کرنا ناممکن ہوگا۔ اس لیے پیغمبروں کا پیغام انقلابی نہیں، بلکہ ارتقائی ہوتا ہے۔ وہ اگر چند باتوں میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں، تو بہت ساری باتوں کو کسی قدر رد و بدل سے قبول بھی کر لیتے ہیں۔ مذہبی طور طریقے اسی لیے کسی قدر ترمیم و تنسیخ کے ساتھ نئے دین کا جز بن جاتے ہیں اور لوگ اپنے پرانے رسم و رواج میں نئے زمانے کے تقاضوں کے پیش نظر اصلاح قبول کر لیتے ہیں۔ خدا کا، اس کی مثبت صفات کے ساتھ بیان انہی طور طریقوں میں سے ہے جنہیں ایسے عوام کے لیے برقرار رکھا گیا ہے جو اپنی کم فہمی کی وجہ سے خدا کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے اور ان کے لیے یہ مزمور سمجھنا مشکل ہے کہ ”اے خداوند! خموشی تیری مناجات ہے۔“

موسیٰ بن میمون کی الہیات میں صفات خداوندی کے دونوں پہلوؤں یعنی صفات عمل اور منفی صفات ایک دوسرے سے پیوست ہیں۔ وہ خدا کے تصور کو تمام مشرکانہ تصورات سے پاک کرنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے مثبت صفات کا انکار کرتا ہے کہ ان کو ماننے سے شرک کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ فلاطینوس (Plotinus) کے اشراقی فلسفہ صفات کا کٹی انکار نہیں کرتا بلکہ کسی حد تک ان کو ماننے کو تیار ہے۔ مثلاً اگر خدا کی منفی صفت یہ کہہ کر بیان کی جائے کہ وہ لاچار نہیں ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ہم یہ مانیں کہ وہ قادر مطلق ہے اور یہی بات تمام سلبی صفات کے انکار پر لاگو ہوتی ہے، مثلاً خدا کی لاعلمی کا انکار، اس کے لیے علم کا اقرار ہے اور اس کی بے طاقتی سے انکار اس کی قوت کا اقرار ہے۔

اس ساری بحث سے پتہ چلتا ہے کہ خدا کے تصور کا ایک خاص سمت میں ارتقا ہوا ہے۔ حضرت آدم کا خدا ایک غیور خدا ہے اور حضرت موسیٰ کا خدا بے نام ہے اور موسیٰ بن میمون تک آتے آتے اس خدا کے متعلق صرف اتنا جانا جاسکتا ہے کہ وہ کیا نہیں ہے اور یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ کیا ہے؟ اس طرح موسیٰ بن میمون کے ہاتھوں الہیات خود اپنے عدم تک پہنچ جاتی ہے۔ جب خدا کے متعلق کوئی مثبت بات کہنا ممکن نہ ہو تو پھر الہیات کا علم کس طرح باقی رہ سکتا ہے؟ جب خدا خود ”منقطع الاشارة“ اور ”ممتنع الوجودان“ ہو، غیب کٹی اور بذاتہ اعلیٰ ہو تو اس کے

لیے خموشی سے بہتر کوئی زبان نہیں ہو سکتی۔¹⁶

یہودی مذہب میں کوئی قابل ذکر الہیات موجود نہیں ہے۔ جہاں تک عقائد یا صحیح اور غلط عقیدے میں امتیاز کا تعلق ہے، سو بائبل خدا کے کاموں کے بیان سے بھری ہوئی ہے۔ خدا نے انسان اور کائنات کو پیدا کیا، بنی اسرائیل کو فرعون کے مظالم سے نجات دلائی، ان کو ارض موعود میں لا بسایا۔ بائبل میں خدا ذریعہ بھی ہے اور عامل بھی، جو رحمت، شفقت اور رافت سے کام لیتا ہے، جو عدل کرتا ہے اور جو جزا اور سزا دیتا ہے۔ لیکن بائبل میں خدا کی ذات اور اس کی ماہیت سے متعلق کوئی تفصیل نہیں کہ وہ کیا ہے اور کون ہے؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات اور اس کی ماہیت پر بحث اور فکر کی ہمت شکنی کی گئی ہے اور جو باتیں سر بستہ راز ہیں ان کو کھولنے سے منع کیا گیا ہے۔¹⁷

کلام مقدس میں نبیوں کی دعوت کی داستانیں پڑھ جائیے۔ کسی نبی نے بھی الہیات کے مسائل بیان نہیں کیے اور نہ ہی عقائد کی کوئی رسمی درجہ بندی کی۔ وہ سب خدا کے کاموں کو بیان کرتے ہیں اور احکام کو جو خدا انسانوں کے لیے صادر کرتا ہے۔ وہ اس جزا و سزا کی وعید سناتے تھے جو خدا ان کو اعمال کے بدلے میں عطا کرے گا۔ ان میں سے کسی نے بھی عقائد اور الہیات کی بات نہیں کی اور نہ رسومات کی کوئی فہرست لوگوں کے ہاتھ میں تھمائی کہ جن سے ذرہ برابر تفاوت ممکن نہ ہو۔

یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ تلمود میں اور بعد کی یہودی روایت میں الہیات اور عقائد کے اہم اجزاء موجود ہیں۔ ان میں اگرچہ خدا اور اس کی ماہیت کے متعلق تو کوئی بات موجود نہیں ہے لیکن فریسیوں کا یہ اصرار ضرور ہے کہ ایک متقی یہودی کو حیات بعد الموت کے عقیدے پر ایمان رکھنا ضروری ہے اور اسے اس امر سے بھی آگاہ کیا گیا ہے کہ اگر اس عقیدے پر ایمان نہ ہو تو بے عقیدہ لوگ اخروی نعمتوں سے محروم رہیں گے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ صدوسیوں (Sadducees) اور فریسیوں (Pharisees) کے درمیان اختلافات کا سبب نہیں بنا بلکہ یہ ان دونوں گروہوں کے درمیان کشمکش کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ صدوسی امرا کے اس طبقے کی نمائندگی کرتے تھے، جن میں آزاد خیال اور مذہبی دونوں شامل تھے۔ اس کے برخلاف فریسی، پڑھے لکھے متوسط طبقے کے نمائندے تھے۔ ان دونوں طبقوں کے سیاسی اور سماجی مفادات ایک دوسرے سے مختلف تھے اور اس اختلاف کو نظریاتی بنیاد فراہم کرنے کے لیے حیات بعد الموت کے عقیدے کا سہارا لیا گیا۔ فریسیوں نے اصرار کیا کہ حیات بعد الموت کا عقیدہ بائبل میں موجود ہے، جب کہ صدوسی اس بات سے انکار کرتے تھے۔ فریسی، بائبل کی جن آیات کا حوالہ دیتے تھے وہ نص صریح نہیں تھیں بلکہ وہ تفسیری کوششیں تھیں جو عقیدے کے ثبوت میں پیش کی جاتی تھیں۔ صدوسیوں کا کہنا درست تھا کہ بائبل عقیدہ آخرت پر ایمان لانے کا مطالعہ نہیں کرتی۔

صدوسیوں اور فریسیوں کے اس نزاع کے علاوہ تلمود میں بہت کم باتیں ایسی ہیں جنہیں عقائد یا

”الہیات“ کی فہرست میں شامل کیا جاسکتا ہو یا جن پر راسخ العقیدہ ہونے کے لیے ایمان لانا ضروری ہو۔ تلمود کے شارحین زیادہ تر نظام زندگی، قوانین اور نظام حیات کے موضوعات سے بحث کرتے ہیں۔ خدا کی ذات ان کی فکر کا محور نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا پر اعتقاد کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسان خدا کی صفات کو اپنے اندر پیدا کرے۔ خدا کی ذات کا جو علم بھی انسانی فکر کا موضوع بنتا ہے وہ اسی حوالے سے ہے اور خدا کے عرفان کے معنی یہی ہیں کہ اس سے محبت کی جائے اور اس کے مقابلے میں کسی اور ”بت“ کو زندگی کا مقصد نہ بنایا جائے۔

یہودی مذہب میں توحید پر اصرار اور شرک اور بت پرستی سے انکار کا مطلب ایک مخصوص الہیات پر ایمان نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عیسائیت کے برخلاف یہودی مذہب میں الہیات اور عقائد کا کوئی نظام موجود نہیں ہے۔ موسیٰ بن میمون نے یہودی مذہب کے تیرہ عقائد ترتیب دیئے تھے جو یہودیت کے لیے ایمان مفصل کا درجہ رکھتے تھے۔ لیکن یہ عقائد یہودی ایمانیات کا جز نہ بن سکے۔ اشکنازی یہودی ان عقائد کو شام کی نماز میں گاتے تھے اور بعض صبح کی نماز کے بعد۔ یہودیت میں خدا کی وحدانیت کسی الہیات کی بنیاد نہیں ہے بلکہ اصلاً غیر خدا کا انکار اور شرک سے برأت ہے۔

احکام عشرہ، جو بائبل کا مرکزی مضمون ہے، اس اعلان سے شروع ہوتا ہے ”میں خداوند تمہارا خدا ہوں جو تجھ کو ملک مصر یعنی جائے غلامی سے نکال لایا۔“ اور اس اعلان کا پہلا حکم یہی ہے کہ ”میرے لیے میرے حضور کوئی دوسرا معبود نہ ہو، تو اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز یا کسی چیز کی صورت جو اوپر آسمان میں یا نیچے زمین میں، یا زمین کے نیچے پانی میں ہے مت بنا۔ تو ان کو سجدہ نہ کرنا اور نہ ان کی خدمت کرنا۔“¹⁸

بت پرستی کے خلاف جنگ، عہد نامہ عتیق کا ایک بنیادی تصور ہے جو اسفار خمسہ سے اسفار نبوت تک پھیلا ہوا ہے۔ کنعان میں مقیم قبائل کے خلاف جنگ اور وہ بہت سے مذہبی احکام، بت پرستی کے خلاف ایک شدید احساس کے پس منظر میں ہی سمجھے جاسکتے ہیں۔ اسفار نبوت میں بت پرستی کے خلاف مضامین کم نمایاں نہیں ہیں لیکن انبیاء کی زبانی یہ حکم نہیں دیا گیا کہ بت پرستوں کو ختم کر دیا جائے بلکہ اس خواہش اور آرزو کا اظہار ہے کہ بت پرستی کے خلاف تمام قبائل متحدہ ہو جائیں۔

بت کسے کہتے ہیں؟ بت پرستی کیا ہے؟ بائبل کا بت پرستی کے خلاف اس قدر اصرار کیوں ہے؟ خدا پرستی اور بت پرستی میں کیا فرق ہے؟ اور خود خدا اور بت میں طرہ امتیاز کیا ہے؟ یہ بڑے اہم سوال ہیں اور ان کی تفہیم کے بغیر، خدا کی فہم ممکن نہیں ہے۔

توحید اور بت پرستی میں فرق یہ نہیں ہے کہ توحید ایک خدا کے اقرار کا نام ہے اور بت پرستی میں بہت سے اصنام ہوتے ہیں۔ اگر انسان بہت سے اصنام کی جگہ کسی ایک صنم کو بھی پوجے تو یہ بھی بت پرستی ہی ہوگی، توحید نہیں ہوگی۔ جو لوگ ایک خدا کو بت کی طرح سمجھتے ہیں اور پوجتے ہیں وہ صنم پرستوں سے مختلف نہیں ہیں۔

بت کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ خدا یا اللہ کیا نہیں ہے۔ اللہ یا خدا، جو غایت اعلیٰ یا مقصود ہے۔ وہ نہ تو فرد ہے، نہ ریاست، نہ کوئی ادارہ، نہ قوت و طاقت، نہ قبضہ و اختیار۔ مختصراً وہ انسانی ساختہ کوئی کاریگری نہیں ہے۔ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں خدا سے قریب ہوں، تو اس کے اولین معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں ”اصنام سے محبت نہیں رکھتا، ان کی پیروی کرنا نہیں چاہتا اور ان کے قرب سے گریزاں ہوں۔“ صنم، انسان کی دائمی خواہشات کا مظہر ہے۔ مادر گیتی کی طرف پلٹ جانے کی خواہش، قبضہ، اقتدار، شہرت اور دولت کی خواہش۔ یہ خواہشات انسانی نظام اقدار میں اصنام اور قدر اعلیٰ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اصنام پرستی کی تاریخ دراصل ان سینکڑوں اصنام کی فہرست پیش کرتی ہے جو انسان نے اپنی خواہشات نفسانی کے مظاہر اور نمائندوں کی شکل میں تراشے تھے۔ یہ خواہشیں دراصل ان اصنام کے بغیر ناپسندیدہ تھیں اور اصنام کی شکل میں انہوں نے مذہبی تقدس کا لبادہ اوڑھ لیا تھا۔ انسان کی مذہبی تاریخ، زیادہ تر اسی اصنام پرستی کا مظہر ہے۔ ابتدا میں یہ اصنام مٹی، پتھر اور لکڑی کے ہوتے تھے۔ آج کے دور میں یہ ریاست، سیاست پیداوار اور ترقی، سماج اور انصاف کے نام پر حکومت کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، اور ان سب کو اسی طرح تقدس کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے جس طرح مذہبی اصنام کو۔

انسان اپنی خواہشات اور شدت جذبات کو صنم کی صورت میں متشکل کر دیتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو جتنا ناتواں اور ضعیف بناتا ہے، اتنا ہی اس کا صنم طاقت ور ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ اصنام انسان کی داخلیت سے نکل کر خارج میں معبودوں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ اور انسان کے ذاتی تجربے اور شعور سے غیر ہو کر مستقل بالذات بن جاتے ہیں۔ اور اس طرح انسان سمجھنے لگتا ہے کہ وہ کسی مذہب کی پیروی کر رہا ہے جبکہ درحقیقت وہ خود اپنی ذات ہی کی پرستش کرتا ہے۔ ذات کا یہ حصہ اس کی دانش اس کی مادی قوت و طاقت، شہرت اور قبضہ و اقتدار کی خواہشات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسی ہی ذات کے ایک حصے سے وہ اپنا تشخص قائم کرتا ہے اور اس طرح وہ اپنی کئی ذات سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔ کئی ذات کا ارتقا اصنام پرستی کی قید و بند کا شکار ہو کر معطل ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے تشکیل کردہ صنم کا اسیر ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس صنم کی بندگی اور اطاعت میں اس کو اپنی ذات کی اصل حقیقت تو نہیں، لیکن اس کا ایک سایہ ضرور مل جاتا ہے۔

صنم، ایک ”شے“ ہوتا ہے، زندہ حقیقت نہیں۔ اللہ یا خدا، اس کے برخلاف ایک زندہ حقیقت ہے، ”لیکن خداوند خدا ہی الحق ہے، وہ زندہ خدا اور ازیلی بادشاہ ہے۔“¹⁹ اور اس طرح ”میری روح خدا کی، زندہ خدا کی پیاسی ہے۔“²⁰ انسان جب خدا کی پیروی کرتا ہے تو وہ ایک کھلے نظام میں ہوتا ہے لیکن صنم، بند نظام کا ایک جز ہے، جس میں اصنام، اشیاء کا مظہر ہوتے ہیں اور انسان اس سے تعلق اور رابطہ قائم کرنے کے عمل میں خود بھی ایک ”شے“ بن جاتا ہے۔ صنم بے جان ہوتے ہیں، خدائی ہے۔ صنم پرستی مردہ عقائد کی نمائندہ ہے، اور خدا پرستی زندہ حقائق کی۔

خدا پرستی، اور صنم پرستی کے اس فرق کو بائبل میں بار بار واضح کیا گیا ہے۔ اشعیا نبی کہتے ہیں ”وہ سونا تھیلی سے خرچ کرتے ہیں، اور چاندی ترازو میں تولتے ہیں اور سنار کو اجرت پر لگاتے ہیں، تاکہ ان کے لیے ایک معبود بنائے اور وہ اس کو سجدہ کرتے ہیں اور اس کے سامنے جھکتے ہیں۔ وہ اسے کندھے پر اٹھاتے اور اسے لے جاتے ہیں اور اس کی جگہ میں اس کو رکھتے ہیں، تو وہ کھڑا رہتا ہے، وہ اپنی جگہ سے نہیں ہلتا، بلکہ اگر کوئی اسے پکارے تو وہ جواب نہیں دیتا اور نہ اسے اس کی مصیبت سے چھڑاتا ہے۔“²¹ اشعیا ہی میں اس صنم سازی کا ایک اور مؤثر بیان ملتا ہے ”لو ہمارے تیشے سے بناتا ہے۔ انگاروں میں اسے پلٹتا ہے اور ہتھوڑوں سے اسے درست کرتا ہے۔ اور اپنے طاقت ور بازو سے اسے گھڑتا ہے۔ وہ بھوکا ہوتا ہے اور اس میں طاقت باقی نہیں رہتی۔ وہ پانی نہیں پیتا اور تھک جاتا ہے۔ ترکھان سوت پھیلاتا ہے اور لکڑی پر نشان لگاتا ہے اور رندے سے اسے ہموار کرتا ہے۔ اور پرکار سے اس پر نقش کھینچتا ہے اور آدمی کی شکل پر اور انسان کی خوبصورتی پر اسے بناتا ہے تاکہ وہ مکان میں رہے۔ وہ دیودار کو کاٹتا اور سرو اور بلوط کو لیتا اور جنگل کے درختوں سے اسے چن لیتا ہے، یا صنوبر لگاتا ہے، اور مینہ سے اس کو سینچتا ہے۔ پھر وہ آدمی کے لیے ایندھن ہوتا ہے، وہ اس میں سے لیتا ہے اور اپنے آپ کو گرم کرتا ہے یا اس کو جلاتا ہے یا اس سے مورت بناتا ہے اور اس کو سجدہ کرتا ہے۔ اس کے آدھے کو وہ آگ میں جلاتا ہے اور اس آدھے پر وہ گوشت کھاتا ہے۔ وہ کباب بھونتا ہے اور سیر ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو گرم کرتا ہے اور کہتا ہے۔ واہ میں گرم ہوا۔ میں نے آگ دیکھی اور باقی میں سے وہ ایک معبود یعنی ایک مورت اپنے لیے بناتا ہے اور اس کو سجدہ کرتا ہے اور جھکتا ہے اور اس کی پرستش کرتا ہے اور کہتا ہے مجھے چھڑا کیونکہ تو میرا خدا ہے۔“

”وہ نہیں جانتے اور نہیں سمجھتے، کیوں کہ ان کی آنکھوں پر پردہ ڈالا گیا ہے تاکہ وہ نہ دیکھیں اور ان کے دلوں پر بھی تاکہ نہ سمجھیں۔ بلکہ وہ اپنے دل میں سوچتا نہیں اور نہ اس کو علم ہے اور نہ فہم کہ وہ کہے کہ میں نے اس کا آدھا حصہ آگ میں جلایا اور اس کے کوئلوں پر روٹی پکائی اور گوشت بھونا اور کھایا۔ تو کیا میں باقی ماندہ سے ایک مکروہ چیز بناؤں؟ کیا میں درخت کے تنے کو سجدہ کروں؟“²²

بت پرستی کا اس سے بہتر بیان نہیں ہو سکتا۔ انسان بتوں کو پوجتا ہے جو دیکھ نہیں سکتے اور وہ اپنی آنکھوں کو بند کر لیتا ہے اور خود بھی نہیں دیکھ سکتا۔ مزامیر میں، اسی خیال کو ایک پُر اثر انداز میں اس طرح پیش کیا گیا ہے۔ ”ان کا منہ ہے پر وہ بولتے نہیں، ہاتھ ہیں پر وہ چھوتے نہیں، پاؤں ہیں پر وہ چلتے نہیں۔ وہ اپنے گلے سے آواز نہیں نکالتے۔ جو ان کو بناتے ہیں بلکہ جتنے ان پر بھروسہ رکھتے ہیں وہ سب انہی کی مانند ہو جائیں گے۔“²³ بت پرستی کے جوہر کو اس مزموں میں بیان کر دیا گیا ہے۔ بت بے جان ہے اور جو اس کو بناتا ہے اور اس کو پوجا کرتا ہے وہ بھی مردہ ہے۔ ”مردے تو خدا کی حمد نہیں کرتے اور نہ وہ جو عالم خموشی میں اتر جاتے ہیں۔“²⁴

پس اصنام، اگر انسانی خواہشات اور تمناؤں اور قوتوں کے مظاہر برگشتہ (Alienated)

(Manifestations) ہیں اور اگر ان قوتوں سے صرف اطاعت، بندگی اور پرستش کے راستے ہی سے تعلق قائم ہو سکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بت پرستی انسان کی آزادی اور خود مختاری کی نقیض ہے۔ نبیوں نے بار بار بت پرستی کو انسانی ذات کی تذلیل قرار دیا ہے، اور خدا پرستی کو جھوٹے خداؤں کی بندگی سے آزادی قرار دیا ہے۔ خدا پرستی کا ایک سجدہ ہزار سجدوں سے نجات دلاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عبرانیوں کے خدا کے تصور میں ڈر اور خوف کا عنصر بھی شامل ہے۔ یہ عنصر اس وقت اور بھی اہم ہو جاتا ہے جب خدا کو ایک مطلق العنان حاکم سمجھ لیا جائے جو حکم عدولی کے لیے جہنم کی سزا تیار رکھتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس ڈر اور خوف کے ساتھ، خدا کی مطلق العنانی کے خلاف انسان کی ذات خود ایک چیلنج ہے۔ حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ دونوں خدا سے محبت کرتے ہیں اور اس کے احکام کو چیلنج کرتے ہیں۔ خدا سے خوف اور ایک مطلق العنان حاکم کی حیثیت سے اس کی اطاعت اور بندگی کے جذبات رفتہ رفتہ کم ہوتے جاتے ہیں۔ بعد کی مذہبی روایت میں خدا، حاکم سے زیادہ ایک شریک کار کی حیثیت سے سامنے آتا ہے اور اگرچہ اس کے لیے جزا اور سزا اور قانون سازی کی صفات برقرار رہتی ہیں، لیکن ان صفات کا عمل ایک اندھی طاقت کا مظہر نہیں ہوتا، بلکہ ایک عقلی نظام میں انسان کے اپنے اعمال کے اخلاقی نتائج کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ انسان کی جزا و سزا اس کے اپنے اخلاقی یا غیر اخلاقی فعل کا قدرتی نتیجہ ہوتی ہے اور کسی حد تک خدا کا تصور یہاں اس غیر ذاتی اور غیر شخصی خدا کے تصور سے جاملتا ہے، جو ہندوستان میں 'کرما' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ بائبل میں اور مابعد مذہبی روایت کے ارتقا میں خدا انسان کی آزادی کا محافظ ہے۔ وہ اس کو نیک و بد سمجھا دیتا ہے لیکن کسی ایک راہ کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ وہ انسان کے اخلاقی مقاصد کو واضح کر دیتا ہے لیکن اپنی اندھی اطاعت کرنے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ وہ انسان کو تفکر، تدبر اور تفقہ کی دعوت دیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ انسان کو بت پرستی کی اندھی اطاعت سے نجات دلا کر ان کو آزاد کر دیتا ہے۔

یہودیت میں تو حید کا منطقی نتیجہ، الہیات کی بے معنویت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر خدا کے نام نہیں ہیں تو ہم پھر کس ذات واجب الوجود کی بات کرتے ہیں؟ اسی لیے یہودیت میں خدا کے متعلق گفتگو خدا کے نام کو عبث استعمال کرنے کے ہم معنی جانا جاتا ہے اور اس کی گفتگو کے نتیجے میں پیدا ہونے والی الہیات صنم پرستی کے قریب جا پہنچتی ہے۔ جو خدا ہماری گفتگو کا حصہ بنتا ہے وہ اصنام کی طرح ایک وجود یا شے ہوتا ہے جو مکمل یا تراشیدہ ہوتا ہے۔ ان اصنام کے متعلق یہ گفتگو صرف ان معنوں میں با معنی اور کارآمد ہو سکتی ہے کہ انسان کس طرح اپنے کو ان کی پرستش اور بندگی سے بچائے۔ ان اصنام کے متعلق جانکاری بھی اس لیے ضروری ہے کہ جب تک ان کو جانا نہ جائے ان سے بچاؤ ممکن نہیں ہو سکتا۔

اس نقطہ کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو یہودیت میں الہیات کی تو کوئی جگہ معلوم نہیں ہوتی البتہ صنمیات کی

ایک واضح اہمیت ہے، لیکن وہ منفی ہے۔ صنمیات کا علم ہم کو اصنام کی حقیقت اور اس کی تاریخ سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ علم مختلف اصنام کی پہچان کراتا اور یہ بتلاتا ہے کہ انسان ان اصنام کی ماضی اور حال میں کس طرح پرستش کرتا ہے اور کس طرح ان کی چاکری میں اپنی زندگی گزار دیتا ہے۔ کسی زمانے میں یہ اصنام جانور، درخت ستارے اور انسانی شکلوں کی مورتیاں تھے اور ان کے نام لات و ہبل اور عزی تھے، یا لکشمی، شیو اور مہادیو تھے، یا بعل اور اشتارت تھے، آجکل ان کے نام عزت، دولت، پرچم، شہرت، پیداوار، ترقی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ آج کل ان معبودوں کو لوگ اصنام کا نام نہیں دیتے لیکن یہ کام اصنام کا ہی کرتے ہیں کہ انسان کی جدوجہد اور تگ و دو کا یہی مقصود ہیں۔

وہ خدا بھی جس کی خدا کی حیثیت سے آج کا انسان بندگی کرتا ہے، انہی اصنام کی ایک قسم بن چکا ہے۔ بلکہ ان اصنام میں سب سے بڑا صنم ہے جس کا نام لے کر وہ اپنے کاموں کی شروعات کرتا ہے اور اس طرح اس کی برکت کو اپنی صنم پرستی میں شریک بنالیتا ہے۔ کسی زمانے میں ازٹک (Aztec) اقوام، اپنے خداؤں کے حضور انسانی جان کی قربانی پیش کرتی تھیں اور آج کی جنگوں میں بھی انسانی جان کی قربانی ملک و وطن، قوم و ملت، اصول اور آئیڈیالوجی، معاشی انصاف اور جمہوریت کی قربان گاہ پر خدا کا نام لے کر ہی پیش کی جاتی ہے۔

یہودی روایت میں، شرک اور بت پرستی کے خطرات سے بار بار آگاہ کیا گیا ہے۔ تلمود میں ایک جگہ کہا گیا ہے کہ ”جس نے شرک سے اپنے کو بچایا، گویا اس نے تمام توراۃ پر عمل کیا۔“ بعد کی روایتوں میں شرک اور بت پرستی سے اس حد تک خبردار کیا گیا ہے کہ کہیں خود مذہبی اعمال بھی بت پرستی کی شکل نہ اختیار کر لیں۔ حیدی روایت کے مطابق ”اصنام سازی کے حرام ہونے کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ لوگ عبادتوں کے طریقوں کو ہی بت بنادیں۔ ہمیں یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ عبادت کی اصل روح اس کی ظاہری شکل پر قربان کر دینا صحیح عمل نہیں ہے۔“²⁵

”صنمیات“ سے یہ سبق ملتا ہے کہ ایک خود برگشتہ آدمی (Alienated Man) لازمی طور پر صنم پرست ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا عمل اس کے داخل سے باہر نکل کر خارج میں قائم ہو جاتا ہے اور اس کی زندگی کی قوتیں معروضی شکل میں اس کی معبود بن جاتی ہیں۔ اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں رہتا کہ اس معبود سے تعلق قائم کرے تاکہ اس کی شخصیت بالکلیہ تحلیل نہ ہو جائے اور وہ اپنے ذاتی تشخص کو خارجی اور خود ساختہ حقیقت کے مقابل باقی رکھ سکے۔

بائبل اور بعد کی یہودی روایات میں، شرک اور بت پرستی سے انکار کی اہمیت خود، خدا پرستی سے بھی بڑھ گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرک اور بت پرستی سے انکار پر ہی خدا پرستی کی عمارت تعمیر ہو سکتی ہے۔ انکار، اقرار کے لیے لازمی شرط ہے اور انکار کے بغیر خدا کا اقرار ممکن نہیں ہے۔ خدا پرستی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب دل سے

غیر اللہ کا خیال بالکل ختم ہو جائے۔ صرف ظاہری اصنام سے انکار نہ ہو، بلکہ دل ان تمام باطنی اصنام سے بھی خالی ہو جائے جن کو خواہش نفسانی تراشتی رہتی ہے۔

اگر ذرا تامل سے کام لیں تو صنمیات کا علم اور صنم پرستی کے خلاف جنگ تمام مذاہب کے ماننے والوں کو ایک مرکز پر متحد کر سکتی ہے۔ ان میں مشترک بات (کلمہ سواء) یہ ہے کہ مذہب غیر اللہ کی بندگی نہیں سکھاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ بات مذاہب پر ہی موقوف نہیں، یہ نقطہ اتحاد ان تمام انسانوں کے لیے ہو سکتا ہے، جو مذہب کو مانتے ہوں یا نہ مانتے ہوں لیکن اس نقطہ نظر پر جمع ہو سکتے ہیں کہ وہ نفسانی خواہشات کو اپنا خدا نہیں بنائیں گے اور جھوٹے خداؤں کی قربان گاہ پر انسانوں کی قربانی نہیں دیں گے۔ اصنام پرستی کی مخالفت حرمت انسانی کے تحفظ کا سب سے بڑا اور مؤثر ذریعہ ہے۔

یہودیوں میں، بائبل کے بعد کی تاریخ میں ”بنی نوح“ کا تصور ملتا ہے، جو اس سلسلے میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ تلمودی علماء اس فکر کے حامل تھے کہ دنیا کی تمام اقوام یہودی مذہب اختیار نہیں کر سکتیں اور ان کے خیال میں ان کو ایسا کرنا بھی نہیں چاہیے لیکن اس کے ساتھ ہی حضرت مسیح کی آمد کی پیشین گوئیاں اور بالآخر تمام انسانوں کی وحدت اور ان کی نجات کی ضمانت بھی یہودی روایت میں موجود ہے۔ اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت مسیح موعود کے آنے پر تمام اقوام خدائے واحد پر ایمان لا کر یہودی مذہب اختیار کر لیں گی۔ اگر مسیح موعود کی آمد کی یہ تفہیم صحیح ہے تو یہودی تبلیغ اور لوگوں کو یہودی بنانے سے گریزاں کس طرح ہو سکتے ہیں؟ اس مسئلے کو تلمودی علماء نے بنی نوح کے تصور سے حل کرنے کی کوشش کی۔ یہودی ربیوں کے نزدیک حضرت نوح نے اپنے بیٹوں کو سات چیزوں کا حکم دیا تھا (۱) انصاف کی عدالتیں قائم کی جائیں۔ (۲) خدا کے نام کی بے حرمتی نہ کی جائے۔ (۳) بت پرستی اور شرک نہ کیا جائے۔ (۴) زنا نہ کیا جائے۔ (۵) کسی کو ناحق قتل نہ کیا جائے۔ (۶) ڈاکہ نہ ڈالا جائے۔ (۷) زندہ جانوروں کو نوچ کر نہ کھایا جائے (جائز طریقے پر ذبح کے بعد کھایا جائے)۔ ان احکامات کے پس منظر میں یہ مفروضہ کارفرما تھا کہ کوہ سینا پر تورات کے دیے جانے کے قبل ہی اولاد نوح، خدا کی طرف سے دی ہوئی مشترکہ اخلاقی اقدار پر متحد کر دی گئی تھی۔ ان اخلاقی احکامات میں سے ایک حکم کھانے کے ایک طریقے کے بارے میں بھی ہے جو زمانہ قدیم سے رائج تھا کہ لوگ جانوروں کو زندہ کھا جاتے تھے۔ اس کی ممانعت زندگی کی حرمت کو قائم کرنے کی کوشش ہے اور بعد میں خون کے حرام ہونے کے پیچھے بھی یہی فلسفہ کارفرما ہے، اس لیے کہ خون اور زندگی ہم معنی تھے۔ خون بہہ جانے، یا ذبح ہو جانے کے بعد زندگی ختم ہو جاتی تھی۔ باقی چار احکام، انسانی معاشرے میں باہمی رشتوں سے متعلق ہیں اور قتل و غارت گری، ڈاکہ اور زنا کی ممانعت اور انسانی سماج میں عدل کا نظام قائم کرنے کے لیے ہیں۔ ان احکام میں صرف دو احکام مذہبی قسم کے ہیں۔ ایک خدا کے نام کی بے حرمتی، دوسرے شرک کی ممانعت۔ ان احکام میں خدا کی عبادت، یا اس سے متعلق کسی طریق کار کا ذکر نہیں ہے اور یہ بات

یہودی مذہب کے تاریخی سیاق میں قابلِ تعجب نہیں ہے۔ جب تک انسان کو خدا کے بارے میں ”علم“ یا ”معرفت“ نہ ہو وہ کس طرح اس کی عبادت کر سکتا ہے؟

یہاں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر انسانوں کو خدا کا علم نہیں تھا، تو پھر وہ خدا کی بے حرمتی کس طرح کر سکتے تھے؟ اور اس کی بے حرمتی نہ کرنے کا حکم، ان کی سمجھ میں کیونکر نہیں آ سکتا تھا؟ لیکن اگر ان احکام کو تاریخی واقعات سمجھنے کی بجائے، ان کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کریں تو اس اعتراض میں وزن باقی نہیں رہتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ احکام اقدار کا اظہار ہیں اور یہودی علماء نے ان کو اسی ذیل میں سمجھا ہے۔ یہ ”منفی الہیات“ کے ذیل میں آتے ہیں۔ جن باتوں کا مطالبہ حضرت نوح اپنی اولاد سے کرتے ہیں، وہ خدا کی بے حرمتی اور شرک و بت پرستی سے اجتناب ہے۔ حضرت ابراہیم پر وحی نازل ہونے سے پہلے ہی بنی نوح اس منفی ہدایت سے واقف ہو چکی تھی۔

یہودی علماء کی تحریروں میں ایک دوسرا تصور بھی ملتا ہے اور وہ ہے دنیا کے ”متقی لوگوں“ کا۔ ”متقی لوگ“ وہ لوگ تھے جو حضرت نوح کے احکامات پر عمل پیرا تھے اور اگرچہ وہ بنی اسرائیل میں نہ تھے، لیکن ان کے متعلق بھی یہودیوں کے مذہبی لٹریچر میں یہ خوشخبری ہے وہ آخرت میں اپنا جائز مقام حاصل کریں گے۔ یہ جائز مقام، نجات کا وہی تصور ہے جو یہودی اپنے لیے خاص سمجھتے ہیں۔ حضرت نوح کے احکامات، نجات کے اس تصور کو خاص یہودی مذہب کے دائرے سے نکال کر وسیع کر دیتے ہیں اور ان لوگوں کو بھی اس میں شریک کر لیتے ہیں جو قانونی طور پر یہودی نہ ہوں۔ موسیٰ بن میمون نے اس کی قانونی شکل کو اس طرح بیان کیا ہے ”وہ کافر و ملحد جو حضرت نوح کے احکام سے تسلیم کرتے ہیں اور ان پر دیانت داری سے عمل کرتے ہیں وہ ”متقی ملحد“ ہیں اور وہ آنے والی دنیا میں اپنا حصہ حاصل کریں گے۔“²⁶

حضرت نوح کے احکام کی اس تعبیر سے ایک اہم نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انسانوں کو اپنی نجات کے لیے خدائی عبادت کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ کہ وہ خدا کا انکار نہ کریں اور بتوں کی پرستش نہ کریں۔ اس طریق سے یہودی اہل معرفت نے اس تضاد کو دور کر دیا جو ایک طرف مسیحی نجات کے تصور، اور دوسری طرف لوگوں کو یہودیت پر ایمان لانے کے تبلیغ نہ کرنے کے درمیان تھا۔ انسانی نجات اب یہودیت اختیار کرنے پر منحصر نہیں رہی۔ بلکہ خدا کی عبادت کرنا بھی اس کے لیے ضروری نہیں ٹھہرا۔ نسل انسانی کی نجات صرف دو باتوں پر منحصر ہے کہ وہ شرک و بت پرستی نہ کرے، اور خدا کا انکار نہ کرے۔ نسل انسانی کی وحدت، اور اس کی نجات کے مسئلے پر یہ منفی الہیات کے عملی اطلاق کی ایک شکل ہے۔ اگر نسل انسانی امن اور یکجہتی سے رہنا سیکھ لے تو اس کی نجات کے لیے کسی خدا کی پرستش کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن جو لوگ خدا پر ایمان نہیں رکھتے، ان کو خدا کی بے حرمتی سے روکنے کے معنی کیا ہیں؟ ایسے لوگوں

کے لیے خدا کی بے حرمتی نہ کرنا ایک نیکی کا کام کیوں ہے؟ بائبل اور مابعد کی مذہبی روایتوں میں خدا کا وجود لازمی ہے۔ اب اگر انسان ایسے خدا کے نام ”بے جا“ لیتا ہے یا اس کی تکذیب کرتا ہے تو وہ اس حقیقت کی بے حرمتی کر رہا ہے جس کی علامت خدا کا نام ہے۔ اگر وہ خدا پر ایمان نہیں رکھتا، یا اس کی پرستش نہیں کرتا، تو اس بات کا امکان بھی ہے کہ وہ محض لاعلمی کی بنیاد پر ایسا کر رہا ہو، اور اس کو خدا کے وجود کا علم ہی نہ ہو۔ لیکن جو شخص خدا کے نام کو برائی سے یاد کرتا ہے اس کا معاملہ محض نہ ماننے والے کے برابر نہیں ہو سکتا۔ یہودی روایت میں خدا کو برائی سے یاد کرنا ایک بڑا قبیح اور مکروہ فعل ہے۔ خدا کو برا نہ کہنا، شاید اس بات کا ہم معنی ہے کہ انسان بتوں کی پرستش نہیں کرتا۔ اور اگرچہ یہ بات خدا پر ایمان کے ہم معنی نہیں ہے لیکن تکفیر سے بہر حال افضل ہے۔

یہودی مذہب کی روایت خدا کی ذات میں غور و فکر کی بجائے خدا کے افعال اور اعمال کی پیروی کرنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ انسانی اخلاق اور اعمال صفات الہی کا سایہ اور ظل ہیں اور اس کی صفات کاملہ کے ادنیٰ ترین مظاہر۔ انسان خدائی رنگ میں جس قدر رنگ جائے اس میں خدا کا جلوہ نمایاں ہوتا جائے گا۔ ظاہر میں خدا کے اعمال اور افعال وقوعات میں ظاہر ہوتے ہیں اور یہی وقوعات تاریخ ہیں، خدا تاریخی عمل میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے ورنہ خدا کی صفات کا علم ممکن نہ ہوتا۔ اس تصور سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ خدا پر ایمان، انسان کا رشتہ اپنے وسیع ترین معنوں کے ساتھ، تاریخ سے قائم کرتا ہے جو وسیع معنوں میں سماجی اور سیاسی تعلق ہے۔ اس سماجی اور سیاسی تعلق کی مثال نبیوں کی زندگی میں ملتی ہے۔ مشرقی مذاہب کے برعکس، مشرق وسطیٰ کے نبی، تاریخی، سماجی اور سیاسی افکار سے سروکار رکھتے ہیں۔ سیاسی سے مراد یہ ہے کہ وہ بنی اسرائیل اور دنیا کی دوسری قوموں میں گزرنے والے واقعات سے منہ نہیں موڑ سکتے تھے اور ان واقعات کے صحیح یا غلط، اچھے یا برے ہونے سے وہ پورے طور پر سروکار رکھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ تاریخ کو جانچنے کے معیار اخلاقی ہوتے ہیں۔ اور اخلاقی کے معنی ہیں روحانی اور مذہبی۔ ان معیارات کو اقدار کو اصطلاح میں عدل و محبت کہتے ہیں۔ انسانی اعمال انفرادی طور پر اور قومیں اجتماعی طور پر عدل اور محبت کے ترازو میں تولی جانی چاہئیں۔ جن افراد اور اقوام کے اعمال عدل اور محبت سے پر ہیں وہ اچھے ہیں اور جو ظلم و نفرت پیدا کرتے ہیں وہ بُرے۔

یہودی مذہب کی تاریخ میں خدا کی کوئی تعریف نہیں۔ اس کی ذات کا علم بھی حاصل کرنا ممکن نہیں، کسی مثبت صفت سے اس کو متصف کرنا بھی ممکن نہیں۔ الہیات کی جگہ حسن عمل خدا کے قرب کا ذریعہ ہے، اور یہی حسن عمل (صبغة الله ومن احسن من الله صبغة: (بقرہ: ۱۳۸) خدا کی جانکاری ہے۔ اس فکر کا منطقی نتیجہ تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ یہودیت خدا کے بغیر ہی ایک نظام قائم کر لیتی لیکن ایک توحیدی نظام کے لیے یہ قدم اٹھانا اس لیے ممکن نہیں ہے کہ اس طرح پورے نظام کا تشخص ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے جو لوگ خدا کے تصور کو نہیں مانتے وہ یہودی نظام سے باہر ہو جاتے ہیں۔

ایسے لوگ جو عمل صالح کو اپنے زندگی کا مقصد جانتے ہوں اور نیک عمل کرتے ہوں، خدا کو برے ناموں سے یاد نہ کرتے ہوں اور یہودی مذہب کے بنیادی تصورات یعنی عدل اور محبت کو اپنے اعمال کی بنیاد بناتے ہوں، ہو سکتا ہے کہ وہ یہودیت کی روح پر عمل پیرا ہوں یا پھر وہ اپنے کو بدھ مت کے قریب پاتے ہوں، یا پھر وہ عیسائی مذہب کی روح سے بھی قرب ہوں اور یہ سمجھتے ہوں کہ ہمارا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ کون عیسائی ہے اور کون نہیں، بلکہ یہ ہے کہ کس میں خیر خواہی کا جذبہ باقی ہے؟

اس تمام بحث سے جو اہم مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر یہودیت ایک الہیاتی نظام کا نام نہیں بلکہ انسانی زندگی میں صفات الہی کو اجاگر کرنے کا نام ہے تو یہودیت ایک مذہب کی بجائے ایک اخلاقی نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کا منشا یہ ہے کہ انسان عدالت، صداقت، اور محبت سے زندگی گزارنا سیکھے اور یہ اخلاقی اقدار ہی یہودیت کی اصل ہیں اور اس کی مذہبی حیثیت ایک ثانوی درجہ رکھتی ہے۔

اس مسئلے کے دو حل ممکن ہیں۔ پہلا حل ”حلقہ“ کے تصور میں ملتا ہے، لفظ ”حلقہ“ (Halakha) جس باب سے نکلا ہے اس کے معنی ہیں چلنا، راستہ طے کرنا چنانچہ حلقہ کے معنی طریقے یا طریقت کے ہیں۔ ایسے طریقے سے چلنا، یا زندگی گزارنا جو خدا یعنی صفات الہی سے زیادہ سے زیادہ مماثلت رکھتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں صفات الہی کو اپنی ذات میں اس طرح سمولینا کہ انسان صرف اخلاقی اقدار پر ہی عمل نہ کرے، بلکہ اس کا ہر عمل اخلاقی ہونے کے ساتھ ”مقدس“ بھی ہو جائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے ہر عمل اور ہر فعل میں مذہبی روح کا فرما ہو۔ اس طرح ”عمل صالح“ انسان کی زندگی کے تمام عمل کا نام بن جائے، چاہے وہ صبح کی نماز ہو یا کھانے پر فاتحہ پڑھنا یا غریبوں کی مدد کرنا، موسم بہار میں کھلنے والے پہلے پھول پر نظر ڈالنا یا بیماروں کی عیادت کرنا۔

لیکن ”حلقہ“ کا تصور متذکرہ بالا مسئلے کا شافی حل نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ طریقت، اخلاقی نظام کا ایک توسیعی کلچر ہے تو بھی یہ سوال باقی رہے گا کہ یہودی مذہب آخر کیا ہے؟ اخلاق کی طریقت سے وابستگی کسی ایک مذہب سے متعلق نہیں ہے اور یہ ہر مذہب، ہر عقیدہ، اور ہر مسلک پر صادق آسکتی ہے۔ یہودیت کی یہ تعبیر اس طرح خود یہودی مذہب اور اس کے عقائد کو مدفاصل بنادیتی ہے۔

ایک اخلاقی آدمی (اچھے آدمی) اور ایک مذہبی آدمی میں کیا فرق ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہمیں تھوڑا سا فلسفہ اخلاق سمجھنا پڑے گا۔ اخلاقیات میں دو قسم کے نظریات میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ ایک نظریے کو ہم انسانی (Humanistic) اخلاقیات کہہ سکتے ہیں، دوسرے کو حکمی (Authoritarian) ایک حکمی ضمیر (فرائڈ کے بقول سپرا ایگو (Super-Ego)) انسانی زندگی کی وہ داخلی آواز ہے جس پر وہ عمل کرتا ہے۔ والدین کی فرمانبرداری، مذہبی احکام کی اطاعت، ریاست کے قانون کی پابندی، یہ سب انسان کے ضمیر کا حصہ بن جاتے ہیں، اور یہ احکامات، جن کا منبع ممکن ہے کہ انسان کے باہر ہو، اب وہ اس کے درون کا حصہ بن کر اس کے ضمیر کی

آواز کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں۔ اب اس کا ضمیر کہتا ہے کہ والدین کی فرمانبرداری کرو، اب ضمیر ہی قانون اور مذہب پر عمل کرنے کو کہتا ہے۔ سارے خارجی احکامات انسان کی داخلی زندگی کا حصہ بن کر اس کے ضمیر کا جز بن جاتے ہیں اور خارجی حاکم داخلی ضمیر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اب انسان کو ایسا لگتا ہے کہ وہ باہر کے کسی حکم کی پابندی نہیں کر رہا ہے، بلکہ خود اپنے ضمیر کی آواز پر عمل کر رہا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کا فرض ہے۔

داخلیت کا یہ نظریہ جس کی بہترین مثال کانٹ کا ”فرض مطلق“ کا نظریہ ہے دگر حکمی (Heteronomous) اخلاقیات کہا جاسکتا ہے۔²⁷ جب انسان کا ضمیر اس ”حکم“ یا ”فرض“ کے نظریے کا پابند ہوتا ہے اور یہ حکم اور فرض اس کی داخلی زندگی کا جز بن جاتا ہے تو وہ اپنے فرض کی ادائیگی کے لیے چوکس رہتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ ”حکم“ کی عدم اطاعت ”گناہ“ یا جرم ہے جس کا بدلہ اس کو ملے گا یا ملنا چاہیے۔ اس قسم کا حکمی اخلاق جس میں مذہب، یا سماجی پسند و ناپسند داخلیت کا روپ دھار لیتی ہے۔ عمل کے لیے ایک زبردست محرک کا کام کرتا ہے۔ اور انسان کو اخلاقیات کی راہ پر گامزن رکھتا ہے، لیکن اصل مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ اخلاقی داخلیت ایسے احکامات صادر کرنے لگے جو غیر مناسب ہوں، یا جس میں شر کا پہلو ہو۔ کانٹ کے فلسفہ اخلاق پر جو زبردست تنقید ہوئی وہ یہی تھی کہ اس کا ”حکمی اخلاق“ محض ایک رسم، خاکہ یا ہیئت ہے اور جس میں جو ہر یا وہ مثبت اخلاقی مواد نہیں ہے کہ انسان کو کیا کرنا ہے یا کیا نہیں کرنا۔ اگر ”حکمی اخلاق“ انسان کو ایسے احکام دیتا ہے جس میں شر کا پہلو ہو، تو بھی انسان اپنے کو ان احکامات پر عمل کرنے کا پابند پاتا ہے اس لیے کہ وہ سمجھتا ہے کہ ایسا کرنا اس کا فرض ہے یا یہ کہ حکم عدولی کرنا غیر اخلاقی کام ہے۔ انسانی تاریخ ایسی مثالوں سے بھری ہوئی ہے، جہاں انسان نے ”ضمیر کی آواز“، ”فرض کی ادائیگی“ اور ”احکامات کی اطاعت“ کے نام پر ایسے کام کیے ہیں جو فی نفسہ غلط اور شر ہیں۔

حکمی اخلاقیات، یا حکمی ضمیر کے مقابلے میں ایک دوسرا اخلاقی نظریہ ہے جس کو ہم انسانی اخلاقیات یا انسانی ضمیر کہہ سکتے ہیں۔ یہ حکمی اخلاقیات سے مختلف ”خود مختار“ یا ”آزاد ضمیر“ (Autonomous) ہوتا ہے جو احکام کی داخلیت کے نتیجے میں نہیں پیدا ہوتا۔ یہ کسی ایسے مقتدر کی اطاعت نہیں ہوتی جس کو ہم اعمال اور اخلاق سے خوش کرنا چاہیں یا جس کی ناراضگی کے خوف سے ہم اس کی حکم عدولی سے بچے رہیں۔ یہ ضمیر ہماری کئی شخصیت کی آواز ہوتا ہے جو زندگی اور اس کی بقا کا ضامن ہوتا ہے۔ اس انسانی ضمیر کے لیے ”خیر“ ہر ایسا عمل اور ایسی شے ہے جو حیات افزا ہے اور شر وہ شے اور عمل ہے جو زندگی کے درپے ہو اور اس کا دشمن۔ انسانی ضمیر خود ہماری اپنی اور ذاتی آواز ہے جو ہم کو واپس اپنی ہی طرف بلاتی ہے اور ہماری ذات میں نہاں جو خصوصیات ہیں ان کی پرورش کرتی ہے، اسی طرح جس طرح ایک بیج حیات افزا عوامل کی معرفت سے ایک سایہ دار درخت بن جاتا ہے۔ جس انسان کا ضمیر اس طرح بنتا ہے، اس کو اخلاقی عمل کرنے پر کوئی حکم مجبور نہیں کرتا، اور نہ وہ کسی کی خوشی یا لالچ یا ناراضگی

کے خوف سے مجبور ہو کر اخلاقی زندگی گزارتا ہے۔ وہ صحیح کام یا ”صالح عمل“ اس لیے کرتا ہے کہ اس کو ایسا کرنے میں خوشی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے دل کو طمانیت ملتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر شخص یہ عمل آسانی سے کر سکتا ہے، اس طمانیت کے حصول کے لیے بھی نفس کی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ قدر و قیمت کے اعتبار سے طمع اور خوف کے سبب یا اطاعت اور فرمانبرداری کے تحت کیے ہوئے اعمال سے بلند تر ہوتی ہے۔ ایسا تربیت یافتہ ضمیر کسی مقتدر کے حکم کا پابند نہیں ہوتا بلکہ ایک ”ذمہ دار“ ضمیر ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ اخلاقی ذمہ داری کو محسوس کرتا ہے اور ایسا انسان ایک درونی طور پر فعال ہستی کی طرح وجودی حقیقتوں اور سماجی تقاضوں کی پکار پر لبیک کہتا ہے۔

جب ہم ”مذہبی“ اور ”اخلاقی“ رویوں کا موازنہ کرتے ہیں، تو ہمیں ”حکمی“ اور ”انسانی“ اخلاقیات کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ سمجھنا ہوگا کہ ہم کس قسم کی اخلاقیات کی بات کر رہے ہیں۔ ”حکمی اخلاقیات“ میں ہمیشہ بت پرستی کی آمیزش ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس میں انسان، ایک مقتدر کے احکامات پر عمل کرتا ہے جو خیر و شر اور صحیح و غلط کا ایک مطلق حکم ہے اور جس کی بندگی ایک مطلق مقتدر کی حیثیت سے انسان کرتا ہے، حکمی اخلاقیات یا اخلاقی احکام اپنی فطرت میں اجنبی (Alienated) ہیں۔ ان کا منبع انسان کی ذات سے باہر ہے۔ اگرچہ وہ بظاہر انسان کے اپنے ضمیر کی آواز ہی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں۔ یہ احکام بڑی حد تک انسان کے ”مذہبی رویے“ کے متخالف ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف ”انسانی اخلاقیات“ اجنبی نہیں ہوتی، اور نہ اس میں بت پرستی کا شائبہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ حقیقی مذہبی رویے کے متخالف نہیں ہوتی۔ اگرچہ مذہبی اخلاقیات اور انسانی اخلاقیات میں ایک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مذہبی اخلاقیات اور انسانی اخلاقیات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ یہودی مذہبی روایت، اخلاقی دائرہ کار سے بلند ہے تو اہم سوال یہ ہے کہ اس اخلاقی نظام کا مذہبی جز کیا ہے؟ یہ سوال بعض دوسرے مذاہب کے متعلق بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کا ایک سیدھا سا جواب تو یہ ہے کہ اخلاق کا یہ مذہبی جز خدا پر عقیدے سے تعلق رکھتا ہے جو مافوق الفطرت اور اعلیٰ ہستی ہے۔ اس نقطہ نظر سے مذہبی آدمی وہ ہوگا جو خدا پر ایمان رکھتا ہو، اور اس ایمان کے سبب اخلاقی زندگی گزارتا ہو۔ لیکن اس جواب سے اور کئی سوال پیدا ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ مذہبیت کی یہ تعریف کیا خدا کے ایک فکری تصور پر مبنی نہیں ہے؟ (یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ کلاسیکل عبرانی زبان میں ”مذہب“ یا ”مذہبیت“ کے ہم معنی کوئی لفظ موجود نہیں ہے) یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا بدھ مت کے ماننے والوں یا بنی اسرائیل سے تعلق رکھنے والوں پر مذہبیت کا اطلاق ہو سکتا ہے؟

مذہب اور مذہبیت کسے کہتے ہیں؟ کیا مذہبی وجدان یا مذہبی زندگی لازمی طور پر عقیدہ خداوندی پر منحصر ہے؟ کیا الہیات مذہبی طرز زندگی کا لازمی جز ہے؟ کیا اس کا امکان نہیں کہ انسان کا مذہبی وجدان خدا پرستی کے علاوہ کسی اور طور پر بھی بیان کیا جاسکے؟ کیا الہیات، مذہبی وجدان کی واحد فکری (Conceptual) تمثیل ہے؟

دنیا کے مذاہب پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مختلف مذاہب میں فرق ان کے وجدانی یا احساساتی حصے سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس فکری ڈھانچے سے متعلق ہے جو اس وجدان کی بنیاد پر تیار کیے گئے۔ بدھ مت، یہودیت، عیسائیت اور دوسرے مذاہب میں فرق اس احساساتی جز یا وجدان یا تجربے کا نہیں ہے، بلکہ اس کے طریق اظہار کا ہے اور مسئلہ صرف یہ ہے کہ اس احساس یا وجدان کا کوئی مشترک نام نہیں ہے، جس سے یہ موسوم کیا جاسکے اور جس کی وجہ سے اس کی یکسانیت کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ ”مذہبی“ یا ”مذہب“ کا لفظ مختلف زبانوں میں ایک خاص معنی اختیار کر چکا ہے اس لیے اس کا استعمال ایسے تجربوں یا وجدان کی مشکل ہی سے نمائندگی کر سکتا ہے جو اپنے کو ان معنوں میں مذہبی کہلانا پسند نہیں کرتے۔ یہی صورت حال لفظ ”روحانی“ یا ”روحانیت“ کی ہے۔ لفظ ”روحانی“ بھی اپنا خاص مابعد الطبیعیاتی مفہوم رکھتا ہے اور دونوں الفاظ سے انسان کا ذہن فوراً ”الہیات“ اور اس کی بحثوں کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اور ایسے نقطہ ہائے نظر کی جیسے اسپینوزا (Spinoza) کا تھا، جس کو یہودیوں نے مرتد قرار دے دیا تھا، نمائندگی نہیں کر سکتا۔

بدھ مت، اسپینوزا، یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں یہ بنیادی مشترک وجدان انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے ایسے انسانوں سے ممیز کرتا ہے جو اس وجدان کے حامل نہیں ہوتے اور یہی پہلے گروہ کی اخلاقیات کو بھی عام ”انسانی“ یا ”حکمی“ اخلاقیات سے ممیز کرتا ہے۔ اس بات کی تفصیل کہ یہ وجدان، تجربہ یا انسانی احساس کیا ہے اور اس کو کس طرح بیان کیا جاسکتا ہے ایک مشکل امر ہے اور بہت زیادہ تفصیل کا طالب ہے۔ مختلف مذاہب کے صوفیائے کرام بھی اس کو اشاروں اور کنایوں میں بیان کرتے ہیں اور چونکہ ہر بیان فطری طور پر کسی نہ کسی فکری نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے اس لیے بالآخر لوگ عقلی تصورات اور فکری نظاموں کے بیان میں الجھ جاتے ہیں اور اس طرح اس احساس کی بنیادی روح الہیات یا مابعد الطبیعیات میں گم ہو جاتی ہے۔ لیکن اس بنیادی وجدان کو سمجھنے کے لیے چند اشارے پھر بھی ضروری ہیں۔

اولاً اس احساس یا وجدان کا حامل یہ سمجھتا ہے کہ انسانی زندگی ایک گتھی ہے جس کو سلجھانا ہے، ایک معما ہے جس کو حل کرنا ہے، اور ایک مسئلہ ہے جو تصفیہ طلب ہے۔ وہ لوگ جو اس بنیادی وجدان یا تجربے کے حامل نہیں ہوتے، وہ زندگی کے تضادات کو محسوس نہیں کرتے، یا کم از کم شعوری طور پر ان کو یہ احساس نہیں ہوتا۔ ان کو اس بات کی فکر نہیں ہوتی کہ زندگی بجائے خود ایک مسئلہ ہے جو ایک حل کی طالب ہے، اور ایک سوال ہے جو جواب چاہتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کے متعین کردہ مقاصد میں خوش رہتے ہیں، چاہے یہ مقاصد دولت کا حصول ہوں، لذت ہو یا شہرت، اقتدار کی خواہش ہو یا پھر اچھے اخلاقی آدمی کی طرح اخلاقی ”احکام“ پر عمل کرنا ہو۔ زندگی ایسے شخص کے لیے ایک واضح سیدھی لکیر ہے جس پر چلنا اور چلتے رہنا اس کا مقصد بن جاتا ہے، اور اس کی توانائیاں اور قوتیں اس کے حصول میں صرف ہو جاتی ہیں۔ اس کے لیے روزمرہ کی زندگی بامعنی ہوتی ہے۔ وہ دن بھر محنت کر کے شام

کو اپنی کمائی گھر لے آتا ہے، یا بازار میں صرف کر دیتا ہے اور اس کی زندگی کی معنویت یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ وہ کائنات کی تسخیر میں کبھی اس ”جدائی“ کے دکھ کو محسوس نہیں کرتا جو اس کے اور فطرت کے درمیان واقع ہو گئی ہے اور نہ اس کو کبھی اس بات کی خواہش اور تمنا ہوتی ہے کہ وہ اپنے اور فطرت کے درمیان یکجائی اور ہم آہنگی پیدا کرے۔ وہ اپنے کو غیر سے الگ، ایک فاعل سمجھتا ہے اور باقی تمام کائنات کو مفعول۔ وہ کارتیسی (Cartesian) ثنویت کے عقلی اور تصوراتی نظام سے پیچھا نہیں چھڑا سکتا۔ اس کے برعکس جو انسان اس وجدان یا تجربہ سے گزرتا ہے اس کے لیے دنیا فتح کرنے کے لیے نہیں ہوتی، بلکہ یکتائی اور یکجائی پیدا کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اس وجدان کے حامل کے لیے اقدار کا ایک درجہ وار نظام ہوتا ہے اور ان میں سب سے اعلیٰ مقام خود انسانی ذات کی تکمیل ہوتا ہے۔ یہ تکمیل ”حکم“ خداوندی پر عمل کرنے سے نہیں، بلکہ حاکم کی ”نقل“ سے حاصل ہوتی ہے۔ اس تکمیل کے حصول کے لیے اولاً انسان کو خود اپنے شعور اور عقل کی نشوونما اور محبت و رافت، درد مندی اور شجاعت جیسی اقدار کو اپنی ذات میں سمونا ہوتا ہے۔ دوسرے تمام دنیاوی مقاصد مثلاً دولت، اقتدار، لذت سب ان اعلیٰ اقدار کے تابع ہوتے ہیں۔ ان اقدار کے حصول کے لیے ترک دنیا کی ضرورت نہیں ہے اور نہ بنیادی سرستیں تکمیل ذات میں حائل ہوتی ہیں۔ اس وجدان اور تجربے کے حامل شخص کی زندگی میں یہ تمام دنیاوی اغراض اس کی ”روحانی“ زندگی کا حصہ بن جاتی ہیں اور اس کے تمام اعمال میں یہی روحانی احساس سرایت کر جاتا ہے۔

ثانیاً اقدار کی اس درجہ بندی سے زندگی میں ایک نئی جہت پیدا ہوتی ہے۔ اس مادی دنیا میں ایک عام آدمی کی زندگی کچھ مقاصد کے حصول میں گزرتی ہے۔ دنیا، ترقی، دولت کی پیداوار اور اس کی تقسیم، اور اسی قسم کے دوسرے مقاصد انسانی زندگی کا مطلوب ہوتے ہیں۔ ان کے حصول میں انسان ایک دوسرے کو، یا پھر خود کو ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف ان لوگوں کے لیے جو اس احساس یا وجدان کے حامل ہوتے ہیں، انسان کبھی کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں ہوتا، چاہے وہ دوسرا انسان ہو یا خود اس کی ذات۔ انسانی ذات ذریعہ نہیں، بجائے خود مقصد ہے اور اس کو کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے استعمال نہیں ہونا چاہیے۔²⁸ زندگی کی طرف سے ایسے لوگوں کا رویہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر پیش آنے والے واقعے اور اپنے ہر عمل میں صرف ایک ہی دھیان رکھتے ہیں اور وہ یہ کہ اس عمل سے ان کی ذات کی تکمیل کس طرح ہوتی ہے اور وہ کس طرح ایک درد مند انسان بن سکتے ہیں۔ چاہے وہ آرٹ ہو یا سائنس، کھیل ہو یا کام، مسرت ہو یا غم، زندگی میں جو بھی پیش آتا ہے وہ کیسے ان کی شخصیت کی قلب ماہیت کرتا ہے، اس کو زیادہ سے زیادہ حساس، لیکن ساتھ ہی مضبوط بنادیتا ہے۔ قلب ماہیت کا یہ مستقل عمل جس میں عامل، عمل اور معمول کی یکتائی ہو جاتی ہے اور جس میں زندگی گزارنے کے عمل میں انسان فطرت اور کائنات کی یکجائی حاصل کر لیتا ہے، باقی تمام اعمال افعال کو اپنے ظل میں سمو لیتا ہے۔ تمام دوسرے مقاصد زندگی کے اس مقصد کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اب انسان ایک عامل نہیں رہتا، جو

کائنات کو ایک معمول سمجھ کر اس کی تسخیر کرنے نکلتا ہے یا اس کو بدلنا چاہتا ہے اب وہ خود فطرت کا حصہ بن کر اپنی نمو کو حاصل کرتا ہے۔ دنیا اب اس کی ذات کا ایک میڈیم ہے جس کے ذریعے وہ اپنی تکمیل کرتا ہے، جیسے کوئی مصور رنگوں کے میڈیم سے اپنے شاہکاروں کو جنم دیتا ہے۔ وہ دوئیت یا ثنویت کی دنیا سے نکل کر وحدت کی دنیا میں داخل ہوتا ہے اور پکا موحد بن جاتا ہے۔ یہ طریقہ علم کی دنیا میں بھی یکتائی پیدا کرتا ہے اور حقیقت کی دنیا میں بھی کار تیس (Cartesian) ثنویت کو ختم کر دیتا ہے۔

ثالثاً اس وجدان یا اس احساس کو اس طرح بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ انسان کے نفس یا خودی کی نفی ہے، اس طرح کہ اس کے ساتھ انسان کا خوف اور طمع، اس کی حرص و آرزو، اس کی خواہش اقتدار اور دنیا پرستی سب ختم ہو جائے۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ اس کی انا ایک ناقابل شکست اور علیحدہ وجود ہے۔ ایک معنوں میں وہ اپنے کو اس انا سے خالی کر کے اس کی جگہ احساس درد بھرے اور اس ساری کائنات کو اپنے میں سمو کر اس کے ساتھ یکتائی پیدا کر دے، اس سے محبت و رافت سے پیش آئے اور اس دوئی کو ختم کر دے جو اپنی انا کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ اپنے کو خالی کر دینے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسان منفعل، بے عمل اور صرف اثر پذیر بن جائے۔ خالی ہونے کے معنی اپنے دل کو کھولنے اور وا کر دینے اور ایسی وسعت پیدا کرنے کے ہیں جس میں ساری کائنات، اور سب موجودات سما جائیں۔ یہ وسیع القلمی ہی انسان کو اس مثبت رویے کی طرف لے جائے گی جو حیات آفریں ہے۔ اگر انسان کا دل یا اس کا نفس پہلے ہی انا، حرص، طمع اور آرزوؤں سے بھرا ہو تو کس طرح وہ درد مندی کے ساتھ اپنی ذات کی تکمیل کر سکتا ہے؟ وہ آنکھیں رکھتا ہے، مگر دیکھ نہیں سکتا، کان رکھتا ہے مگر سن نہیں سکتا، اور دل رکھتا ہے لیکن محبت و رافت سے زندگی نہیں گزار سکتا۔ قلب کا یہ خلو و فراغ وہ نفسیاتی اثر پذیری نہیں جس کی نفسیاتی تحلیل والے نشاندہی کرتے ہیں۔ ایسا نفس انفعالی ہوتا ہے حرکی نہیں ہوتا۔ وسیع نفس حرکی اور فعال ہوتا ہے۔

رابعاً ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ احساس اور وجدان ”تنزیہی“ ہوتا ہے یعنی وہ انسان کو اپنے سے ماورا لے جاتا ہے۔ لیکن یہاں بھی زبان اور الفاظ کی مشکل ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتی۔ جس طرح لفظ ”مذہب“ ایک خاص معنی اختیار کر گیا ہے اس طرح ”ماورائیت“ یا ”تنزیہ“ بھی فلسفہ مذہب میں ایک خاص معنی رکھتے ہیں۔ یہ الفاظ عام طور پر خدا کی ماورائیت، یا تنزیہ کے لیے بولے جاتے ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ خدا ایک ذات منزہ ہے، یا ماورا ہے۔ لیکن اسی تنزیہ یا ماورائیت کو اگر ہم خدا کی ذات سے منسلک نہ کریں اور اس کو انسانی ذات کے سیاق میں استعمال کریں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس احساس اور تجربے میں انسان اپنی ذات سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے نفس کی اجنبیت، بر گشتگی، طمع اور حرص کے قید خانے سے نکل کر آزاد ہو جاتا ہے۔ خدا کی ماورائیت یا تنزیہ ایک فکری عمل ہے۔ لیکن بنیادی طور پر ماورائیت چاہے توحید کے تصور سے متعلق ہو، یا نہ ہو اپنی اصل میں ایک ہی ہے۔ اور ممکنہ طور پر یہ تصور خدا سے آزاد بھی ہو سکتا ہے۔ مختلف مذاہب کا صوفیانہ لٹریچر اور عارفانہ کلام اس بات کا ثبوت ہے۔

بنیادی مذہبی احساس چاہے وجود خدا سے متعلق ہو یا نہ ہو، ایک اہم خصوصیت رکھتا ہے اور وہ ہے نرگسیت کا خاتمہ، یعنی اپنی انا اور ذات کو ایک معروض بنا کر اس سے تعلق یا اس کی تسکین۔ ماورائیت کے احساس تک پہنچنے کے لیے یا اس بنیادی وجدان کو سمجھنے کے لیے اس نرگسیت یا انا پرستی سے ہاتھ دھونے پڑیں گے۔ اس طرح حرص و آز کی نفسیاتی قید سے اپنے کو آزاد کرنا ہوگا۔ زندگی کی تخریب اور موت کی خواہش سے نکل کر، زندگی کی قدر سیکھنا ہوگی اور اس کی معنویت کو سمجھ کر اس کے ساتھ محبت و رافت کا رشتہ قائم کرنا ہوگا۔

لیکن اس ساری تفصیل کے باوجود انسان کو یہ بھی سمجھنا ہوگا کہ وہ اصلی احساس اور ان نفسیاتی کیفیتوں میں کس طرح تمیز کرے جو ہسٹیر یا اور دوسرے ذہنی امراض کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ کس طرح جانے کہ محبت و رافت کا یہ جذبہ، یا احساس مریضانہ نہیں بلکہ صحت مند وسعت قلبی کا مظہر ہے۔ اس کے لیے ایک معیاری اور صحیح آزادی کے تصور کی ضرورت ہے جس کی مدد سے انسان عقلی اور غیر عقلی میں تمیز پیدا کر سکتا ہے، یہ جان سکتا ہے کہ تصور (آئیڈیا) اور آئیڈیالوجی میں کیا فرق ہے اور یہ سمجھ سکتا ہے کہ انسان کن حالتوں میں ”دکھ“ کی کیفیت سے گزرتا ہے اور کب وہ خود ایذائی (Masochism) اور مزدکیت کا شکار ہو جاتا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ احساس یا وجدان بنیادی طور پر نفسیاتی کیفیت ہے اور الہیات اس کی ایک ممکنہ تصوراتی تمثیل۔ اسی لیے یہ ضروری ہے کہ شعوری فکر اور اس پر اثر وجدان میں فرق کو سمجھا جائے، جو کسی ممکنہ تصوراتی نظام میں ظاہر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ یہ وجدان یا احساس انسانی ذہن کے لاشعور سے ایک تعلق رکھتا ہے لیکن یہ لاشعور فرائڈ کی لاشعور کی طرح لیبڈو (Libido) نہیں ہے۔ یہ تو صرف فرائڈی نفسیات کا ایک ممکنہ تصوراتی نظام ہے، اور یک رخا ہے۔ فرائڈ کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے تحلیل نفسی کے ذریعے لاشعور کے وجود کا پتہ چلایا اور اس کی تفہیم کا طریقہ بتلایا۔ اس کی مدد کے بغیر، بعض اوقات ہمارے شعوری افعال سمجھ میں نہیں آتے۔ لیکن اس لاشعور کی کارکردگی سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے فکری خاکے کو وسیع تر کرنا ہوگا اس لیے کہ کسی یک رخ جہت سے اس کی تفہیم کافی نہیں ہے۔ انسان کا مرکزی مسئلہ نہ اس کی ”لیبڈو“ ہے اور نہ اس کا احساس برتری یا کمتری۔ یہ دراصل انسانی احساس کی دو جہتی نوعیت ہے جو انسانی وجود میں درونی طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ دوئی یا دو جہتی انسان کا احساس جدائی، اس کی اجنبیت، اس کا دکھ، آزاد ہونے سے اس کا خوف، اس کی خواہش وصال، اس کی نفرت اور برباد کر دینے کی صلاحیت، اور اس کی محبت اور وصل کی آرزو ہے۔ انسانی وجود کو جدائی کی شکایت ہے اور وہ وصل کا آرزو مند ہے۔ اس جدائی اور وصل کے درمیان، اس کی انا اور دنیاوی حرص و آرزو حائل ہوتے رہتے ہیں۔ انسان کی اصل آزادی، ان دنیاوی خواہشات کی شکست میں پائی جاتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے، ہمیں ایک ایسی تجرباتی نفسیاتی بشریات (Empirical Psychological Anthropology) کی ضرورت ہے جس کی مدد سے ہم تاریخ مذاہب میں اس بنیادی احساس کا کھوج لگا سکیں

جو انسان کو اخلاقی اور اس سے آگے بڑھ کر اصل معنوں میں مذہبی بناتا ہے۔ اب یہ اخلاقیات اس انسانی اخلاقیات سے مختلف ہو جاتی ہے جس کا حوالہ فلسفے میں ملتا ہے اور اس اخلاقیات سے بھی جدا ہو جاتی ہے جو الہیات کے نظاموں نے حکمی بنیادوں پر قائم کی ہے۔ قرون وسطیٰ میں مذہب سے دلچسپی رکھنے والے وجود خداوندی کو منطقی اور فلسفیانہ دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے، لیکن اب اور مستقبل میں ہمیں اس بنیادی مذہبی سلامتی اور صداقت کی ضرورت ہے جس کی بنیاد اس احساس اور وجدان پر ہو۔

توحید کے تصور کا یہ نقطہ نظر انسان کی زندگی کے تضاد کو دور کر کے اسے سچا توحیدی بناتا ہے۔ یہ حضرت موسیٰ کا خدا ہے جو بے نام ہے، اور ”جو ہے سو ہے۔“ اسے ہم صفات سے متصف نہیں کر سکتے، اس لیے کہ ہر صفت اس کی تحدید کرتی ہے اور وہ تمام تحدیدات سے بالاتر ہے۔ اس خدا کی اصل عبادت ”خوشی“ ہے، کسی مقتدر کا حکم ماننا نہیں۔ یہودیت کی اصل روایت یہی ہے اور اسی طرح خدا کی تنزیہ کی اصل تفہیم ممکن ہے۔ ایسا ہونے پر کسی اسپنوزا کو یہودیت مرتد قرار نہیں دے سکتی۔ یہ ایک قسم کی منفی الہیات ہے، جو صرف یہودیت میں نہیں، بلکہ دنیا کے دوسرے مذاہب میں بھی پائی جاتی ہے۔

حواشی

(1) مذہبی فکر کی تاریخ میں اس تجرید نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کی فکر کو عیسائی مفکرین نے قرون وسطیٰ میں مذہبی بنیادوں کو استحکام بخشنے کے لیے استعمال کیا اور نتیجتاً وہ مشہور ثبوت وضع کیے گئے، جن کی مدد سے خدا کا وجود ثابت کیا جاسکتا تھا۔ اس فکر کی گرفت اتنی مضبوط تھی کہ فلسفہ میں دیکارت (Descartes) اسپنوزا (Spinoza) لائبنز (Leibniz) اور ولف (Wolf) نے ان دلائل کو ناقابل انکار سمجھا اور اپنے فلسفوں کی بنیاد بنایا، البتہ کانٹ نے ان کو تجریدی فکر سمجھ کر رد کر دیا، اور کانٹ کے بعد فکری دنیا میں ان دلائل کو دوبارہ وہ مقام حاصل نہ ہوسکا جو پہلے تھا۔ تفصیل کیلئے دیکھیں : Does God Exist? Hans Kung، نیویارک ۱۹۸۲ء خاص طور پر صفحات 529-583

(2) Rene Descartes نے اپنی مشہور کتاب The Discourse on the Method میں اس طریق علم سے بحث کی ہے جو انسانی علم کو ریاضیاتی یقین تک پہنچا سکے۔ اس طریق کو طریق تشکیک کہتے ہیں۔ یعنی انسان جن باتوں کی صداقت پر یقین رکھتا ہے وہ سب غلط ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اس دنیا میں جن اشیاء کو وہ دیکھتا ہے کہ وہ موجود ہیں انسانی نظر کا دھوکا ہو سکتا ہے، لیکن جس چیز پر شک نہیں کیا جاسکتا وہ خود انسان کے شک کرنے کا عمل ہے۔ شک کرنے کا یہ عمل ایک فکری عمل ہے اور اس فکری عمل کا خالق، یعنی انسانی ذہن بھی موجود ہونا چاہیے۔ اس سے دیکارت یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو شے علم میں یقینی ہے، وہ فکر کا فاعل، یعنی خود انسانی ذہن ہے۔ اس طرح دیکارت کو علم یقینی کا وہ سنگ بنیاد مل جاتا ہے جس پر وہ علم کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ یہ عمل ریاضیاتی تخریج کی طرح ہے جس میں کسی مسئلہ سے دوسرے نتائج مستخرج ہوتے ہیں۔ دیکھیں Penguin Edition, Discourse on the Method ترجمہ Arthur Wollaston 1992ء، 36-97

(3) امام غزالی نے بھی اس طریق تشکیک کو دیکارت سے بہت پہلے اپنایا، اور وہ بھی انسانی وجدان کے ذریعے ذات خداوندی کی محکم اساس تک پہنچے جو ان کے خیال میں تمام علوم کی بنیاد ہے۔ فرق یہ ہے کہ دیکارت نے معروضی دنیا کو اسباب و علل کا تابع کر کے، علوم طبعی کو غیر طبعی عوامل کا نتیجہ ماننے سے انکار کر دیا اور اس طرح طبعی علوم، مابعد الطبیعیات کی گرفت سے آزاد ہو کر سائنسی ترقی کا موجب بنے۔ امام غزالی الہی اساس تک پہنچے، لیکن انہوں نے اس اساس کو عالم طبعی، اور غیر طبعی کے لیے موثر علت تسلیم کیا ہے۔ دیکھیں المنقذ من الضلال۔

(4) صنعتی اور فرانسیسی انقلابات (۱۷۸۹ء-۱۸۴۸ء) کے متعلق یہ بات درست ہے کہ وہ فی نفسہ صنعت کے فاتحانہ کردار سے متعلق نہ تھے، بلکہ سرمایہ دارانہ صنعتی نظام کے لیے جنگ لڑ رہے تھے۔ اسی طرح وہ آزادی، مساوات کی اقدار کی جنگ نہ تھے بلکہ درمیانہ طبقے اور آزاد خیال بورژوا سوسائٹی کی فتح کے لیے جنگ کا ذریعہ تھے۔ وہ کسی ”جدید معاشیات“ یا ”جدید ریاست“ کے لیے کوشاں نہ تھے، بلکہ وہ ایک خاص ملک اور ایک خاص طبقے کے مفادات کے لیے لڑ رہے تھے۔ دیکھیں The Age of

74-100, 1962, New American Library, 1789-1848, Revolution, E.J. Hobsbawn

(5) سائنسی نظام چاہے بظلموس کے ہوں، نیوٹن کے ہوں یا آئن اسٹائن کے، چند معلوم واقعات پر قائم ہوتے ہیں اور نامعلوم کو مفروض کر لیا جاتا ہے۔ بعض مرتبہ نامعلوم معلوم کی صف میں شامل ہو کر اس نظام کو تقویت پہنچاتا ہے، لیکن بعض مرتبہ نامعلوم معلوم ہو کر، اس نظام کی تصدیق کرنے کی بجائے، اس کی تکذیب کرتا ہے اور اس طرح نئی معلومات کی بنیاد پر پرانے نظام کو بدل کر ایک نیا نظام یا نظریہ وضع کر لیا جاتا ہے۔ سائنس کا تاریخی ارتقاء، اسی عمل کا مرہون منت ہے۔ یہی حال فلسفہ مذہب کا بھی ہوا ہے اور تاریخی حوالوں کے بغیر، مذہبی نظام کی تفہیم مشکل امر ہے۔

(6) کتابی مذاہب میں عہد نامہ عتیق کو حوالے کے طور پر کئی وجوہات سے استعمال کیا گیا ہے۔ اولاً یہ کہ اس میں، اور بعد کے کتابی مذاہب میں کئی باتیں مشترک ہیں اور جس طرح کی تفہیم کا تانا بانا اس مضمون میں اٹھایا گیا ہے، اس کو قیاساً دوسرے مذاہب کے سلسلے میں بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ ثانیاً میں اسلام کی کوئی دینی سند نہیں رکھتا، اس لیے قرآن اور حدیث کو حوالے کے طور پر استعمال کرنے کے لیے اپنے کو سند یافتہ نہیں سمجھتا۔ آج کل عدم رواداری کا جو ماحول ہمارے معاشرے میں موجود ہے، اس کے پیش نظر میں کسی بحث میں نہیں الجھنا چاہتا، اور نہ ہی کسی غلط فہمی کو ہوا دینا چاہتا ہوں۔ یہ بات البتہ واضح ہے کہ خدا کی تفہیم کا تاریخی طریقہ اپنی جگہ اہم ہے اور جس طرح یہودی مذہب کو سمجھنے میں اس سے مدد ملتی ہے اسی طرح اسلام اور عیسائیت کو سمجھنے میں بھی یہ مدد و معاون ہو سکتا ہے۔ اس بات کا دعویٰ یہاں نہیں کیا جا رہا ہے کہ یہ طریقہ واحد طریقہ ہے اور باقی طریقے غلط ہیں۔ بعض لوگ دوسرے طریقوں کو یکساں علمی دیانت سے استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا بھی بجا نہ ہوگا کہ خود یہودیت میں خدا کی تفہیم کا یہ واحد طریقہ ہے۔ یہودی علما بھی اس کے علاوہ دوسرے طریقوں کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان پر خلوص اور دیانت سے ایمان رکھتے ہیں۔ عہد نامہ عتیق کے حوالے کلام مقدس کے اردو ترجمے سے لیے گئے ہیں جو سوسائٹی آف سینٹ پال نے روم میں ۱۹۵۸ء میں طبع کیا تھا اور لاہور سے شائع ہوا تھا۔

(7) تگورین ۲۲:۳

(8) قرآن کریم میں یہ قصہ کسی قدر مختلف ہے اور انسان کو ندامت اور پشیمانی کا اظہار اور خدا سے مغفرت اور رحم طلب کرتے ہوئے

دکھایا گیا ہے۔ ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخسرين. ۲۳:۵

- (9) تکوین ۱۲:۹-۱۱ (10) ایضاً ۱۲:۱-۳
- (11) خروج ۶:۳ (12) ایضاً ۱۳:۳
- (13) ایضاً ۵:۱-۲۰ (14) ایضاً ۷:۲۰
- (15) دلالت الحاکمین، انگریزی ترجمہ لندن ۱۹۰۴ء صفحہ ۷۵۔
- (16) موسیٰ بن میمون کا طریق فکر اگرچہ کلیتہً صوفیوں کے طریق کار کے مطابق نہیں ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ فارابی کے اشرافی فلسفے سے متاثر ہے۔ اس فلسفے کا اثر یہودی مفکر دوں اور صوفیوں دونوں نے قبول کیا ہے۔
- (17) تشنیہ شرع، ۲۹:۲۹
- (18) خروج، ۲۰:۲-۳
- (19) ارمیا، ۱۰:۱۰
- (20) مزموں، ۲:۴۲
- (21) اشعیا، ۶:۴۶-۷
- (22) ایضاً، ۱۲:۱۹-۱۸
- (23) مزموں، ۱۱۳-ب (۱۱۵) ۵-۸
- (24) ایضاً، ۱۱۳:۱۷
- (25) دیکھیں The Hasidic Anthology, Louis, I. Newman، نیویارک ۱۹۳۴ء، صفحہ ۱۹۳۔
- (26) توراۃ مشنہ ۸، ۵:۱۵
- (27) کانٹ کا مشہور مقولہ ہے کہ ”دو چیزیں مجھے استعجاب اور جلال سے مملو کر دیتی ہیں۔ اوپر ستاروں بھرا آسمان اور نیچے ضمیر کی آواز۔“
- دیکھیں The Theory of Good and Evil, H. Rashdall جلد اول، O.U.P.، 1948، صفحات 102-137
- (28) کانٹ کا مقولہ ہے کہ ”انسانیت کو، چاہے وہ خود تمہاری ذات میں ہو یا کسی دوسرے کی، بذاتہ ایک مقصد سمجھو، کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے صرف ذریعہ نہیں۔“

خدا مرتبہ ذات حق۔ فلسفہ خودی اور اساسی اسلامی وجدان

عبد الحمید کمالی

فلسفہ خودی کی اساسی اسلامی وجدان پر تشکیل کے سلسلہ میں جن کلیدی مسائل و نتائج پر گزشتہ مقالہ کا اختتام ہوا تھا ان کو مختصر آیوں رقم کیا جاسکتا ہے کہ علم اور وجود کی عینیت کے فلسفے ہماری فکر و نظر سے قطعاً غیر متجانس ہیں۔ اس لئے کہ ایسی عینیت صرف ”وجود بالتحید“ ہی کے وجدان کو سزاوار ہے جو تمام ہیلان زدہ یا یونان پذیر ثقافتوں کی اصل حقیقی ہے۔ اگر فلسفہ خودی کی تعمیر اور اس کے نظام ہائے تعلقات کی تدوین اسلامی وجدان پر استوار کی جائے جس کا ابتدائیہ ”وجود غیر محدود“ کا احساس ہے تو یہ فلسفہ کبھی اس اصول موضوعہ کا متحمل نہیں ہو سکتا کہ شعور وجود کی حقیقت ہے۔ اس کے برعکس وجود کی علم پر تقدیم ہی سے وہ مقدمہ کبریٰ حاصل ہوتا ہے جس کے ذیل میں تمام تفصیلات کی تدوین نظریہ خودی اور ایک جامع فلسفہ کے مناصب اصلی ہیں۔ ایسے فلسفہ کے جو اسلام کا فلسفہ کہلائے جانے کے استحقاق کا دعویٰ کر سکتا ہو۔

ان وجوہات کی بناء پر ماہیت خود آگہی کی تشریح کرتے ہوئے راقم الحروف نے شعور ذات کو جو ہر ذات حق کا رتبہ دینے سے انکار کیا ہے اور اس نکتہ پر زور دیا ہے کہ جو ہر ذات حق خود ”وجود ذات“ ہے اور شعور اس کی بے شمار فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے۔ وجود حق تمام اصوار کے قیود سے بالا و بلند ہے۔ وہ صورت علم کے تقید سے بھی ارفع و اعلیٰ ہے۔ صرف اسی اصول پر ایک اصلی اور حقیقی فلسفہ اسلام کی تشکیل ممکن ہے۔

مندرجہ ذیل مقالہ اس سلسلہ کی ایک کوشش ہے۔ اس کا موضوع براہ راست مرتبہ و رائے صورت یا ذات حق ہے، تا کہ ان اساسی مفاہیم کو واضح کیا جائے جو فلسفہ کے اس منصوبہ کی بنیاد ہیں جو یونانی مقولات کی نفی پر قائم ہے اور جو محدود وجود کے تصور سے چلنے کی بجائے وجود غیر محدود کے تصور سے آغاز کلام کی جرات کرتا ہے۔

(۱)

راقم الحروف یہ واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہے کہ جب اول اول مسلم ذہن کو ذات حق کے بارے میں

تعقلات و تصورات کا وسیلہ اختیار کرنا پڑا تو ذات و صفات کی بحث چھڑ گئی۔ جن علمی سانچوں کو اس بحث میں استعمال کیا گیا وہ اساسی اسلامی وجدان سے قطعی طور پر متوافق نہیں تھے اس لئے کہ جیسا کہ مقالہ گذشتہ میں بیان ہوا ان کی بنیاد میں ہی موجود ہونے کے معنی کسی نہ کسی شرط سے مشروط ہونا یا کوئی نہ کوئی حد کا پابند ہونا تھے۔ زیادہ تر اس سبب سے مسلم مفکرین اس بحث کے اندر ایسے گرداب میں پھنس گئے کہ اگر ایک انتہا پر جاتے ہیں تو وجود بالکل موہوم ہو جاتا ہے دوسری طرف جاتے ہیں تو توحید باری کے عقیدہ کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر انہوں نے آپس میں اختلافات کئے اور ان اختلافات نے ناگوار صورت اختیار کی تو وہ واقعی بے بس تھے۔

اب میں اس بے بسی کے حرکی سبب کی طرف آتا ہوں۔ اور وہ ہے منطق۔ جس پیرایہ میں فکر حرکت پذیر ہوتی ہے اور جن آلات کی مدد سے قضیات سے عبور کر کے نتائج تک رسائی حاصل کرتی ہے وہ منطق کہلاتے ہیں۔ بد قسمتی سے مسلم فکر کو جو منطق ملی وہ بھی یونانی تھی۔ اور یونانی منطق میں ذات باری تعالیٰ یا حقیقت الحقائق کی بحث ہی 'ذات و صفات' یا 'جوہر و عرض' کے مقولات میں اٹھائی جاسکتی ہے۔ اس سبب سے مسلم فکر ایک ایسے دورا ہے پر آ کر رک گئی جہاں ایک طرف عقل کی پابندی کی جاتی ہے تو ایمان ہاتھ سے جاتا ہے اور اگر ایمان کا دامن مضبوطی سے تھاما ہے، تو عقل کو خیر باد کہنا پڑتا ہے۔ یہ سب یونانی منطق کے کرشمے تھے۔ جس کے اندر ایمان اور عقل کی جنگ ناگزیر تھی۔ فلاسفہ یونان جس منطق پر چلے اور جس کی کتابی تدوین ارسطو نے کی اس کے مطابق اہل یونان اور ان کی اتباع میں اسکندریائی اور بعد ازاں مسلم مفکرین نے یہ سمجھا کہ اگر منطق ہے تو یہی ہے اور عقل اس فعلیت کا نام ہے جو اس کے مطابق وقوع پذیر ہو۔ ذہن کی ہر وہ حرکت جس میں اس کا التزام نہ ہو خلاف عقل ہے۔ اس طرح یونانی فکر کی پیداوار عقل کا محدود تصور ہے اور اتنا مقامی کہ ساختہ یونان قواعد کی پابندی کا نام ہی عقل ورنہ بے عقلی۔

یہ خام خیالی ان نیم وحشیانہ توہمات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی جس کے مطابق یونانیوں نے مہذب اور "بربری" یا آریوں نے "منش" اور "چنڈال" یا عربوں نے "عرب و عجم" کی تقسیم کر رکھی تھی کہ جو کچھ اپنا ہو وہ ٹھیک اور اس کے ماسوائے سب غلط۔

یونانی منطق کا اثباتی ضابطہ ذہن کی ایک مخصوص فعلیت ہے، جس میں ذہن حقیقت کو موضوع و محمول کی صورت میں ادراک کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یونانی منطق کی ہیئت قائمہ میں یہی فعلیت ہے۔ منطق یونان میں خواہ ذہن کی حرکت صعودی ہو یا ہبوطی استقرائی ہو یا استخراجی بہر صورت وہ موضوع کے لئے کسی محمول کے اثبات یا انکار پر مشتمل ہوتی ہے۔ پوری واردات تجربہ یا سیلان آگہی کو یہ انداز فکر دو امتیازات میں منقسم کر دیتا ہے۔ ان میں سے ایک موضوع یعنی "محل" کہلاتا ہے اور دوسرا "محمول" یا لاحقہ کہلاتا ہے۔ تمام حقائق تجربہ کا ایک حصہ جو ہر شے یا ذات بن جاتا ہے اور باقی اس کی کوئی خصوصیت یا صفت یا لاحقہ یا متعلقہ بن جاتا ہے۔ اس طرح مشاہدہ یا

تجربہ ذہن کی ایک ایسی فعلیت متصور ہوتی ہے جس میں فکر یا شعور کسی معطیہ تجربہ یا مواد آگہی کو بطور لاحقہ گرفت کرے اور اس کو ایک محل یا ذات سے منسوب کرے۔ اس فعلیت کو حکم لگانا یا تصدیق کرنا کہتے ہیں۔

(۲)

ہر منطقی حکم یا تصدیق کی مندرجہ بالا بیان سے یہ ماہیت قرار پاتی ہے کہ یہ ایسا وظیفہ شعور ہے جس میں ذہن اپنی تخلیقی قوت سے کام لے کر ایک ذات یا شے وضع کرتا ہے۔ یہ وضع کی ہوئی ذات یا شے مختصراً موضوع کہلاتی ہے۔ اس کو مرکز فکر قرار دے کر شعور اب مواد تجربہ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور ان کو اپنے درک میں لالا کر اس موضوع سے منسوب کرتا جاتا ہے۔ یہ عمل تصدیق یا حکم کی مسلسل حرکت یا فعالیت کہلاتا ہے جس کے نتیجہ میں قضایا بنتے چلے جاتے ہیں یعنی عرف عام میں کلام کے ایسے پارے (جملے) متشکل ہوتے چلے جاتے ہیں جنہیں ہم خبر یا اخبار کہتے ہیں۔ ہر جملہ خبریہ یا قضیہ کے اسی سبب سے دو حصے قرار دئے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک موضوع اور دوسرا محمول یا مسند اور مسند الیہ کہلاتا ہے۔ اس قسم کے تمام جملوں کے نظام اور ترکیب کو علم کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ ہے علم کی ماہیت جو یونانی منطق کی رو سے بنتی ہے۔ اگر علم سے مراد حقیقت سے جیسی کہ وہ ہے باخبری ہے تو یونانی نظریہ جو کم از کم دو ہزار سال تک علمی کاوشوں کا رہنما رہا علم کو باخبری سے زیادہ جعل یا تخلیق بنا دیتا ہے۔ اس کے مطابق علم ایک بافت ہے جس میں کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے یا انکار اور کل نظام علم موضوع کے بارے میں نظام محمولات پر مشتمل ہو جاتا ہے۔ علم کی اس ماہیت کو مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کے اندر ادراک حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ ذہن یا علم حاصل کرنے والی ذات کے مطابق ہے۔ جو مواد حقیقت پر عمل پیرا ہو کر موضوع و محمولات کا نظام بنا لیتی ہے۔ اس طرح سارا علم نمود حق ہونے کی بجائے منشاء ذہن کا وسیلہ ہو جاتا ہے، ذہن کی فعلیت کا مظہر بن جاتا ہے۔ یہ جعل یا تخلیق ہے عرفان یا تسلیم حقیقت نہیں۔

جعل کے الزام سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ کسی طور یہ مانا جائے کہ خود حقیقت موضوع اور محمول کی صورت کی پابند ہے۔ خواہ کوئی اس کو بالا راہ مانے یا نہ مانے بہر طور پھر وہ مفکر اور نظری تحریک جو موضوع و محمول کی منطق پر عمل پیرا ہے دراصل اس بات کو لازم فرض کر لیتی ہے کہ کل حقیقت اس صورت کی پابند ہے۔ چنانچہ وحدت الوجودی فلاسفہ خواہ وہ مادہ پرست ہوں یا روح پرست اس نظریہ کے قبل از پابند ہوتے ہیں کہ کل حقیقت ایک موضوع کلی (مادہ یا روح) ہے اور تمام عالم اس کا محمول ہے۔ ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ تمام موجودات کائنات میں وہ تمام عالم اس کا محمول ہے۔ ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ تمام موجودات کائنات میں وہ ذات یعنی مادہ یا روح موضوع کل حقیقت ہے اور یہ سب موجودات اس کے لاحقے یا صفات ہیں۔ اس طرح سے ہم ایسے تصور حقیقت تک پہنچتے ہیں جو کثرت کو ظاہری اور صفاتی خیال کرتا ہے۔ وحدت کو باطنی اور ذاتی خیال کرتا ہے۔

ایسے مفکرین کا نقطہ نظر قطعاً یہ ہوتا ہے کہ جیسے ہم جہاڑ پہاڑ عضویہ کو دیکھتے ہیں پوری حقیقت بھی کچھ اسی طرح کی ہے۔ ایک درخت میں درخت ہونا امر ذاتی اور باطنی تصور کیا جاتا ہے۔ جڑ، تنا، پتے، پھول اور پھل اس کے مختلف محمولات متصور ہوتے ہیں یہی حال پہاڑ کا ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ اس کی صفات خیال کئے جاتے ہیں جن میں پہاڑ بحیثیت ذات شے یا موضوع کے جاری و ساری ہے۔ یہی حال عضویہ کا بھی ہے کہ عضویت اس کا موضوع وجود ہے اور اس کی تمام خصوصیات اس کی صفات یا محمولات ہیں۔ موضوع و محمول کی منطق پوری حقیقت کے بارے میں بھی اسی قسم کے تصورات تک لے جاتی ہے چنانچہ تمام مشاہدات، صفات یا محمولات حقیقت کے تجربات بن جاتے ہیں جس کے اندر موضوع کلی جاری و ساری ہے۔

جو لوگ اس بات کو ماننے کے لئے قطعاً تیار نہیں ہیں کہ موضوع حقیقت بے جان خیال کیا جائے تو وہ اس سلسلے میں حیاتیاتی یا روحانی ماہیت کو موضوع کل اور باقی تمام موجودات عالم کو اس کی صفات قرار دیتے ہیں۔ ان کے تصور کی قریب ترین مثال عضویہ سے دی جاسکتی ہے۔ انسان بھی ایک عضویہ ہے موضوع و محمول کی منطق میں دیکھا جائے تو اس کے دو پہلو ہیں ایک ذات انسان یا موضوع اور دوسرا اس کے محمولات۔ اس کا باطن جو اس کے پورے وجود میں ہے وہ موضوع ہے اور اس کے تمام بدنی پہلو اس کے محمولات ہیں۔ اس طرح انسان کو روح اور بدن میں تقسیم کر سکتے ہیں جس میں روح نخل اور اجزائے بدن محمولات قرار پاتے ہیں۔ وحدت الوجودی جو اسی منطق پر چلتے ہیں پوری حقیقت کو اسی طرح خیال کرتے ہیں کہ پوری حقیقت ایک ”عضویت“ ہے کائنات اس کا جسد ہے بمنزلہ محمول ہے، اور روح کا بمنزلہ موضوع یا محل ہے۔ اس طرح کل وجود ایک ”شخصیت“ ہے۔ ظاہر میں محمولات اور صفات باطن میں موضوع اور ذات۔

اس پورے فلسفہ کی اصل الاصول یہ ہے کہ تمام حرکت شعور و ادراک میں مرکز ایک ہی موضوع ہوتا ہے۔ تمام قضایا اور تصدیقات میں موضوع واحد ہوتا ہے اور تمام محمولات اس کے گرد منظم ہوتے اور تدوین پاتے چلے جاتے ہیں اور نتیجتاً علم کلی یا نظام تصورات حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ سب صفات وجود یا محمولات حقیقت کی ہوتی ہیں اور ان معلومات میں جو ”علم“ جاری و ساری ہوتا ہے جو اس کا کل نظام حکم تصدیقات یا تصورات کی جان ہے وہ خود ذات حقیقت یا موضوع کل سے آگہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ وہ نقطہ نظر ہے جو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے: مثلاً یہی کہ ”ذات کا علم صفات سے ہوتا ہے“ اس جملہ میں وہی ”موضوع و محمول“ کی منطق پوشیدہ ہے دیگر یہی کہ ”تصورات کا ایک اور صرف ایک کلی نظام ہوتا ہے۔“ اس جملہ میں خواہ اس کا اثر کتنا ہی گہرا ہو وہی منطق پوشیدہ ہے جو وحدت الوجودی ہے اور جس میں حقیقت ایک شخص قرار پاتی ہے کہ عالم اس کا بدن ہے۔ باہر سے کائنات اندر سے روح۔ مشاہدے میں محمول اور حقیقت میں موضوع۔

(۳)

اس منطق کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ اس میں جب بھی کوئی نظام مکرر مدون کیا جائے گا اور اس کے سہارے مشاہدات اور تجربات کو مربوط و متشکل کیا جائے گا تو وہ ہمیشہ وحدانی نظام پر ہی منتج ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ دو ہزار سال میں جہاں جہاں یہ منطق گئی ہے جملہ غالب عقلی اور علمی تحریکیں وحدت الوجودی ہی ہوا کی ہیں۔

ان سب تحریکوں میں اصالتاً کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ہے تو صرف اتنا کہ ایک تحریک پوری حقیقت کو سنگ و عل و گوہر یعنی ”اشیائے جمادات“ کے نمونہ پر درک کرتی ہے۔ دوسری تحریک ”اشیائے نباتات“ کی تعلیم پر، تیسری تحریک ”افراد حیوانی“ کے انداز پر اور چوتھی تحریک ”ہستی نفس“ کی صورت پر پوری منطق وہی ہے یعنی موضوع و محمول کی منطق ہے۔ محمولات میں موضوع کی عینیت۔

ان ساری تحریکوں میں سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ موضوع یا ذات شے ہمیشہ دائرہ مشاہدہ سے باہر رہتی ہے۔ تمام ادراک و تجربہ صرف محمولات تک محدود ہوتا ہے۔ اس لئے موضوع یا محل ایک وضعی یا عقلی خیال سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کا کام محل فراہم کرنا ہوتا ہے۔ یہ جملہ ادراکات یعنی صفات و لاحقات کے سہارے یا مقام بطور تحقق ہوتا ہے۔

موضوع و محمول کی اس منطق میں محمول کی یہ تعریف اجاگر ہو کر سامنے آتی ہے کہ محمول وہ مواد یا معطیہ تجربہ ہے جس کا قیام اپنے آپ نہ پایا جائے اور موضوع کی یہ تعریف بنتی ہے کہ یہ حقیقت یا وجود کا وہ پہلو ہے جس میں ہو کر محمولات پائے جاتے ہیں۔ ان تعریفات سے تجربہ کی دلالت کا اصول وجود میں آتا ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ مدرکات کا مدلول ان کا محل وجود ہے جس میں ہو کر وہ پائے جاتے ہیں۔ اس اصول پر ہر فلسفہ محل کی ماہیت کے بارے میں قیاسات دوڑاتا ہے کوئی اس کو ماہیت میں مثل سنگ خیال کرتا ہے۔ کوئی اس کو مثل نباتی شےء اور کوئی مثال عضویہ خیال کرتا ہے۔

اس اصول میں مزید عمق اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ محل اور محمولات کے تعلق کو لازمی اور وجوبی سمجھا جائے۔ محل کے بارے میں یہ خیال کیا جائے کہ محل کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں لازماً محمولات پائے جائیں چنانچہ کسی محل کا وجود بلا محمولات نہیں ہو سکتا۔ اور محمول کی یہ تعریف تو پہلے سے ہی ہے کہ اس کا وجود لازماً محل میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے۔

موضوع و محمول کی منطق میں اس نئی بات کا پیدا کرنا یا اگر پرانی بات ہے تو تاکید کرنا اشراقیت اور تصورات کا کارنامہ ہے۔ یہ فلسفے ”حیویت“ والی اشیاء کے نمونہ پر کل حقیقت کی تعلیم کرتے ہیں۔ اس کے محل کو نفس وجود کہتے ہیں اور اس کے محمولات کی کلیت کو جسد وجود اور اس بات کو اصول قرار دیتے ہیں کہ ذات کا وجود بغیر

صفات نہیں یعنی یہ کہ محل ہونے کے معنی یہی ہیں کہ اس میں محمولات پائے جائیں گویا محل اور محمولات میں وجوبی تعلق ہے۔ ہر محل کے ساتھ محمولات کا وجود لازمی ہے۔ اس کو وہ انا اور غیر انا کی ثنویت سے تعبیر کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ انا کا وجود بلا غیر انا نہیں۔ اور غیر انا کا وجود تو انا کا محتاج ہوتا ہی ہے۔ اس طرح وہ اس نقطہ نظر کو جنم دیتے ہیں کہ خود محل یا ذات بھی محتاج ہے۔ اس میں یہ لزوم اور وجوب ہے کہ بلا محمولات یا صفات اس کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ کلیہ دراصل متذکرہ بالا اصول کی مزید تدوین یا روحانی فلسفہ میں اطلاق ہے کہ ہر محمول محل پر دال ہے اور ہر محل محمول میں مدلول ہے اس نئی تدوین سے بہر طور یہ بات اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے کہ محل کا وجود وجوباً محمولات پر وجود سے وابستہ ہے اور محمولات کا وجود محل کے وجود سے۔

(۴)

لیکن جیسا کہ میں نے اوپر واضح کیا سارا تجربہ اس منطق یا نظام تدوین کی رو سے محمولات بطور مستحضر ہوتا ہے جبکہ خود محل محض وضعی یا خیالی یا عقل سے مستنبط ثابت ہوتا ہے اور دائرہ ادراک سے باہر رہتا ہے۔ اس پہلو سے یہ منطق ایک اور ارتقائے خیال کا موجب ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ محل یا ذات شے دراصل محمولات کی ترتیب و تنظیم ہے اس کے سوا کچھ نہیں۔ پوری ذات کی تحلیل محمولات میں ہو جاتی ہے۔ اور یہ ذات محمولات میں ہو کر ہی پائی جاتی ہے۔ ان کی ترتیب و تنسیخ ہے۔ اس کے ماسویٰ کچھ نہیں۔ یہ وہ ارتقائے خیال ہے جس کو مغرب کی تاریخ فکر میں اولاً برکلی کی ابطال مادیت اور ثانیاً ہیوم کی ابطال ”جوہر روح“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ان ابطالات کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو ان کی تہ میں وہی خیال ملتا ہے جس کا ما حاصل یہ ہے کہ محل اور محمولات ایسے ہیں کہ محل بلا محمولات نہیں پایا جاسکتا۔ اسی سبب سے تمام ادراکات سے ماورائی کسی ”مادی محل“ کے وجود سے برکلی منکر ہوا۔ مگر وہ دینیاتی تھا اسی لئے رک گیا۔ ہیوم نے ہر محل کے ماورائی وجود سے انکار کر دیا۔ جس کے اندر ہو کر محمولات پائے جائیں۔ یہ انکار دراصل اس بات کا ہی اقرار ہے کہ محل محمولات میں ہو کر پایا جاتا ہے۔ اور اگر شے کی کوئی ہستی ہے تو وہ یہی کہ اس کی ہستی تمام کی تمام اس کے محمولات اعراض و صفات میں ہو کر ہی پائی جاتی ہے۔ اس بات کو اس طرح بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ موضوع شے سے مراد کوئی ایسا محل نہیں ہے جس میں ہو کر محمولات پائے جائیں اور وہ خود ان میں ہو کر نہ پایا جائے۔ وہ پورا کا پورا محمولات میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے اس وجہ سے حقیقت شے اعراض یا صفات کا نظم ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ شے کی پوری ذات اس کا وہ پہلو جسے کسی خبر یا قضیہ کا موضوع قرار دیا جاسکتا ہے اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ محمول ہو کر ہی موجود ہے اور محمول اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ محل میں ہو کر ہی موجود ہے۔ اس طرح موضوع یا محل و محمول کی عینیت کی بناء پڑتی ہے۔ اور موضوع و محمول کے اس رشتہ کا اقرار ہوتا ہے جو کل اور جز میں پایا جاتا ہے۔ ہیوم، ماخ، رسل، ذراتیت وغیرہ کے ارتقاء و مکاتیب میں یہی اصول کارفرما ہے۔

چنانچہ اس منطق کے مطابق علم الوجود کے اصلی مقولات کل اور جز ہو جاتے ہیں۔ موضوع و محمول دراصل ایک ہی ہیں۔ جو فرق ہے صرف یہی کہ موضوع سے مراد تمام محمولات کی کلیت ہے جبکہ محمول سے مراد اس کلیت کے انفرادی اجزاء۔ چنانچہ جب کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے تو اس کا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی معطیہ کا اقرار کسی مجموعہ المعطیات میں کیا جائے۔ اس کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ مثلاً ہماری ساحت مشاہدہ میں ایک کرسی موجود ہے۔ از روئے منطق یونان اس کرسی کی ذات موضوع تجربہ ہے۔ جو کچھ مشاہدہ میں آتا ہے وہ محمولات ہیں مثلاً رنگ شکل حجم وغیرہ وغیرہ۔ موجودہ ذراتی فلسفوں کے مطابق کرسی ان ہی صفات کا مجموعہ یا بہتر الفاظ میں ایک نظم ہے۔ یہی نظم یا مجموعۃ الصفات ہمارے تجربہ کا موضوع ہے۔ منفرد تجربات یا جزا رنگ شکل حجم اور دیگر خصائص کے تجربات سے اس مجموعی کلیت کے اجزائے تشکیلی حاصل ہوتے ہیں۔

(۵)

اس ارتقائے خیال میں کلیدی انقلاب یہ ہے کہ وجود موضوع دائرہ ادراک سے باہر کی چیز نہیں رہتا۔ یہ ایک ایسا مدلول نہیں ہے جس کی محمولات اس طور پر دلالت کریں کہ وہ اس میں ہو کر پائے جاتے ہیں مگر وہ خود ان سے باہر ہو کہ ان کو اپنے محل میں تھامے ہوئے ہو۔ اس فکری انقلاب سے کل کی کل شے ادراک پذیر خیال کی جاتی ہے۔ شے کی ذات وہ کلیت ہے جس پر شے مشتمل ہے۔ جس کے عناصر ترکیبی محمولات ہیں۔ چنانچہ کرسی کی حقیقت مجموعۃ الصفات ہونا ہے اور یہ حقیقت پوری کی پوری ادراک پذیر ہے۔

یہاں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ پورا مغربی فلسفہ دو نہایتوں کے درمیان ارتقاء پذیر ہوا ہے۔ اولاً یہ اس خیال سے چلا کہ موضوع کسی شے کی وہ حقیقت ہے جس پر اس شے کی صفات کا قیام ہوتا ہے۔ اور وہ حقیقت تجربات سے باہر رہتی ہے۔ صفات اپنے وجود سے اس پر دال ہیں۔ پھر خود اپنی باطنی تنقید سے مغربی فکر کم و بیش اکیس صدیوں میں آہستہ آہستہ اس خیال کی طرف آئی کہ ذات شے یا موضوع دراصل مجموعۃ الصفات کا نام ہے اور ہر صفت شے یا محمول اس مجموعہ کے جز کی حیثیت سے وجود رکھتا ہے اور یہ صفاتی مجموعہ جسے ہم شے کا نام دیتے ہیں پورا کا پورا تجربہ کے دائرہ میں ہے۔ ارتقائے فکر کی اس دوسری نہایت میں فی الحقیقت یہ خیال بطور اصول راسخ ہے کہ محل کا وجود صفات میں ہی ہے۔ اس وجہ سے کسی شے کی وہ حقیقت جو اس کی صفات کو تھامے ہوئے ہے پوری کی پوری صفات میں ان کی مجموعیت میں موجود ہے۔ جس طرح کہ صفات اس مجموعیت میں ہو کر پائی جاتی ہیں یہ موضوع یا ذات شے بھی صفات کے اندر ہی ہو کر پائی جاتی ہے۔ تمام صفات اور ذات شے میں عینیت کامل ہے۔ ہر جزی صفت اور ذات شے میں جز اور کل کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ ہمہ ارتسامیت ہمہ بے طرفیت منطقی ایجابیت کے موجودہ دور کے فلسفوں میں اسی ارتقائی عمل اور کلیدی اصول کی غماز ہے۔

(۶)

یہ ارتقائے فکر حقیقتاً وحدت الوجودی فلسفوں سے ساخت و منطق کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے۔ وحدت الوجودیت میں موضوع حقیقت کا وجود ہی بواسطہ صفات حقیقت پایا جاتا ہے۔ تمام کائنات کی اشیاء مرتبہ میں صفاتی ہیں کسی شے کا قیام اس کائنات سے باہر نہیں ہے اور یہ پوری کائنات ہی دراصل وہ محل ہے جس میں اشیاء مقیم ہیں۔ اور خود یہ کائنات تو اس کا وجود انہیں اشیاء میں ہو کر پایا جاتا ہے۔ یہ ہے وحدت الوجودی فلسفہ۔ کائنات ایک وجود واحد ہے۔ تمام اشیائے موجود اس کے عناصر ترکیبی ہیں کائنات انہیں میں ہو کر وجود پذیر ہے اور یہ اشیاء کائنات میں ہو کر موجود ہیں۔ اس لئے کائنات اور اشیائے کائنات میں موضوع و محمول کل اور جز کا ایسا تعلق ہے کہ ایک کے بغیر دوسرا نہیں۔

روحانی وحدیت اس پوری کائنات کو ایک عضوی وحدت یا کلیت قرار دیتی ہے جس کے اندر ذات کائنات کا وجود اشیائے کائنات میں ہے اور اشیاء اس ذات واحد میں مقیم ہو کر موجود ہیں۔ محل کا قیام بغیر محمول نہیں اور محمول کا قیام بغیر محل نہیں۔ یہ وہ دو ضربی اصول ہے جو وحدتیت کے جملہ فلسفوں نیز موجودہ دور کی ارتسامیت میں منطق یونان کی ایک ذیلی شق کی حیثیت سے موجود ہے۔

اب تک مغرب کے جملہ فلسفوں کا ماویٰ و لجان کی آغاز و نہایت ابتدا اور انتہا یہی منطق رہی ہے۔ اس منطق کے مختلف گوشے ان مختلف فلسفوں میں اجاگر ہوئے ہیں۔ وحدت الوجودی فلسفے مغرب کے موجودہ فلسفوں کے لئے عبوری منزل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مآل کار فکر اس منطق کے سبب اسی بات کے بار بار اصرار و ظہور پر آ کر رکتی ہے کہ ذات صفات میں اور صفات ذات میں ہیں۔ اس اصول کو ہر فلسفہ کے نسج میں پڑھ لیجئے۔ روحانی وحدتیت میں مادیت میں ارتسامیت میں۔

(۷)

مزید براں ان میں سے ہر فلسفہ ارتقائے خیال کی اس دوسری نہایت ہی کو ظاہر کرتا ہے کہ موضوع وجود تمام محمولات وجود کی کلیت ہے۔ اب جو فلسفہ اس بات کا مدعی ہو کہ تمام عالم وجود واحد ہے تو وہ اس بات کا قائل ہے کہ ذات یا موضوع تمام محمولات عالم کی کل تنظیم ہے۔ ان کا مجموعہ ہے اس لئے خود موضوع یا ذات عالم دائرہ ادراک وجدان میں ہے۔ ان سب کے اندر ایسے محل کا انکار ہے جو محمولات کو تھامے ہوئے ہو اور خود محمولات سے باہر ہو۔ اس وجہ سے یہ فلسفے سریانی یا تشبیہی ہیں۔ تمام وجود محمولات میں تمام ہو جاتا ہے۔ حقیقت کی ذات اور اس کے محمولات یا صفات میں عینیت ہے۔ موجودات اجزائے حقیقت ہیں۔ چنانچہ کرسی کی تشریح کے بارے میں یہ خیال کہ کرسی کی ذات اس کے مجموعہ صفات پر مشتمل ہے اسی سریانیت تشبیہیت یا اصول کی غماض ہے جس میں ذات کرسی اور صفات کرسی میں عینیت ثابت ہوتی ہے۔ روحانی وحدتیت میں جس کے دعویٰ کی شق یہ ہے کہ عالم

واحد ہے ماہیت میں عضویت ہے اس میں بھی یہی سرِ یانیت ثابت ہے کہ ذات عالم اور محمولات عالم کی عینیت کامل ہی کل وجود کی حقیقت ہے۔

اوپر کا بیان اس بات کی وضاحت ہے کہ موضوع و محمول کی منطق کیا گل کھلاتی ہے۔ اور مغربی فلسفوں کے ارتقاء کیونکر اسی منطق کے مختلف لمحوں کی بازگشت ہیں اور کس طرح وحدت الوجودی فلسفے اسی منطق کا ثمر ہیں۔

(۸)

اس پوری منطق کی تہ میں بحیثیت اس کے وجہ جواز یہ تصور مفروضہ کار فرما ہے کہ وجود یا ہونا ایک ”طرح خاص“ رکھتا ہے اور وہ ”طرح خاص“ موضوع و محمول کی صورت ہے۔ اس منطق کی جملہ انواع و اضاف علوم و قوف مشاہدات و واردات و تجربات پر تعمیم، اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ وجود کا مصداق جہاں کہیں بھی ہے جو کچھ بھی ہے اور جس درجہ صف یا مرتبہ میں ہے بہر حال اس صورت کا ہے۔ چنانچہ ہر مواد آگہی کو اس طور نظام تصور میں مرتب کرنا چاہئے کہ وجود کا علمی قائم مقام ذہن میں اسطور حاصل ہو کہ موضوع و محمول کا نظام بن جائے۔

جیسا کہ پچھلے مقالہ میں میں نے اس امر کو واضح کیا تھا کہ یونان کا وجدان ہی ایسا ہے کہ وہ وجود کو بالتحید ہی درک میں لاتا ہے تو ایسی منطق صرف اسی کے لئے مناسب ہے جو وجود کو اس کی ایک صورت تک محدود کر دے۔ موضوع و محمول کی یہ منطق ایسی ہی ہے۔ چنانچہ اس میں کبھی بھی یہ صلاحیت پیدا نہیں ہو سکتی کہ وہ اساسی اسلامی وجدان سے ہم آہنگ ہو سکے۔

اساسی اسلامی وجدان اور عقیدہ توحید کا رجحان ماورائیت کی طرف ہے جبکہ اس منطق کا ہر لمحہ سرِ یانیت اور تشبیہیت کی طرف ہے۔ چنانچہ جب وحدت الوجودی طرز تفکر سے مسلم ذہن بغاوت کرتا ہے اور اس کوشش میں ہوتا ہے کہ وہ اس ماورائیت کا اثبات کرے تو چونکہ یہی منطق اس کا آلہ وجدان و ادراک اور وسیلہ تعقل و تصور ہوتی ہے اس بناء پر وہ اپنی سعی میں ناکام ہو جاتا ہے۔ اور ان ہی نتائج سے ہمکنار ہوتا ہے جو اس منطق کی فتنہ سامانیوں میں پوشیدہ ہیں۔ میرا اشارہ صاف صاف غزالی کی سعی کی طرف ہے۔ اس سعی کا ماحصل یہ ہے کہ منطق یونان — موضوع و محمول کی منطق — میں ایک بار پھر اساسی اسلامی وجدان کی تجدید کی جائے اور ایسا نظام تصورات مرتب کیا جائے جو شروع سے آخر تک اپنی ابتدا اور جامعیت میں خالصتاً پیکر اسلامی ہو۔ مگر یہ سعی بھی بہت خطرناک انداز میں ناکام ہوتی ہے اور غزالی کو عقل کی بجائے عشق کے اصول میں پناہ ڈھونڈھنی پڑتی ہے اور مسلک تصوف اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس سعی اور اس کے مافیہ کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

غزالی اساسی اسلامی وجدان سے اسی طرح مالا مال ہیں جس طرح کوئی اور مسلمان وہ ذات باری کو تمام امور جزئیہ سے ماوراء خیال کرتے ہیں، مگر ان کی فکر کی حرکت جس منطق کے ہاتھ میں ہے وہ وہی موضوع و محمول

کی منطق ہے۔ ارباب وحدت الوجودیت کی طرح وہ خدا کو ذات اور کائنات کو جسد یا اس کے محمولات کا سلسلہ قرار نہیں دیتے۔ اس بارے میں ان کی پوری کوشش یہی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا حق ادا کیا جائے اور سرمو عقیدہ اسلام سے انحراف نہ ہونے پائے۔ مگر ان کی اس آرزو اور حرکت ذہن میں بڑا تفاوت ہے۔ جس اسلوب پر ان کا ذہن عمل پیرا ہے وہ تو کائنات کو خدا کا لاحقہ یا اس کی صفات ہی بنا دینا چاہتا ہے۔ غزالی اس موقع پر ایک قدرت سے کام لیتے ہیں۔ اور موضوع و محمول کے دائرہ میں کچھ اور تفصیلی دائرے بنا لیتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ذات حق موضوع کلی ہے جس کا وجود محمولات کلی میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے۔ یہ محمولات ذات حق کے ازلی وابدی صفات ہیں۔ ان صفات سے باہر ان صفات کے تابع فعلیت ہے۔ گویا ہر صفت ایسی ہے کہ وہ بجائے خود موضوع ہے اور فعلیت جو اس کے تابع ہے، وہ محمول ہے۔

ہر فعلیت ایک امر حادث ہے۔ گزران ہے آن واحد میں ہے اور نہیں ہے۔ انہیں سے یہ پوری کائنات عبارت ہے۔ اس پورے تصور کو اپنی کسی عام تجربہ کی مثال پر ڈالا جائے تو وہ یہ ہے کہ ایک عضو یہ ہے۔ جاندار وجود ہے۔ دور کیوں جائیں؟ اپنی ہی مثال لیں۔ مثلاً ایک انسان ہے۔ اب اس انسان میں ایک تو اس کی ذات ہے اور دوسری اس کی صفات جن سے اس کی شخصیت مرکب ہے۔ مگر اس کی شخصیت کے علاوہ ایک اور دائرہ ہے اور وہ عمل کا دائرہ ہے۔ ایک شخص کی زندگی اس کی ذات اور صفات پر ہی مشتمل نہیں ہوتی بلکہ افعال و اعمال حرکات و سکنات پر مشتمل ہوتی ہے۔ غزالی نے اس پہلو کو اجاگر کر کے کائنات پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ پوری کائنات خدا کی فعلیت کا سلسلہ ہے۔ یہ نظریہ تجدد و مثال کی صورت میں یوں بیان ہوتا ہے کہ کائنات آنی اور جانی مدلحات سے عبارت ہے اور یہ لمحات خدا کی فعلیت ہیں۔

غزالی اور جملہ اہل اشعریت نے یہ سمجھا کہ اسطور انہوں نے کائنات کی بلکہ کل حقیقت کی تشریح کر دی۔ لیکن غور کیا جائے کہ یہ تشریح کیا ہوئی؟ پوری کائنات ذات حق کی سوانح حیات بن جاتی ہے۔ لاریب اس تصور میں ذات کا حرکی تصور بہت نمایاں ہے اور غزالی سے پیشتر کے تمام فلسفیوں میں اس حرکت کو تصوریت پر واقعتاً قربان کیا گیا ہے۔ لیکن اس وقت حرکی اصول یا جمود زیر بحث نہیں ہے۔ اصل بات جو اہم ہے اور جس کو آشکارا کرنا یہاں مقصود ہے وہ ذات حق اور کائنات کا وجودی نقشہ ہے۔ غزالی میں اس مرتبہ کا براہ راست اقرار نہیں ہے۔ ان کے ہاں یہ مرتبہ کائنات سے بالا صفات ذات کو ملا ہے۔ خود کائنات سوانح ذات سے عبارت ہے۔ لیکن کوئی سوانح حیات اس ذات سے ممیز و علیحدہ نہیں ہوتی جس کی وہ سوانح اور سرگذشت ہے۔ ذات و صفات کا تصویری خاکہ غزالی میں ”ذات، صفات اور فعل“ کے خاکہ میں آ کر مقرون ہو گیا ہے۔ اور سچ مچ یہی خاکہ ہے جو عام ادراک میں استعمال ہوتا ہے۔ غزالی کا وحدت الوجودی تحریک میں یہ مقام ہے کہ انہوں نے صفات سے آگے فعل کے مقولہ کا اضافہ کیا۔ مگر بات وہیں کی وہیں رہی۔ اس معنی میں کہ کائنات ذات حق کا مجموعۃ الصفات یا جسد نہ سہی

اس کے افعال و اعمال کا تو مجموعہ بن جاتی ہے۔ اس کی سرگزشت کہانی اور زندگی کی تاریخ تو ہو جاتی ہے۔ کائنات کا وجود اس طرح ہے کہ یہ بھی ”مجموعۃ المحمولات“ ہے جیسا کہ دیگر وحدتیوں کا خیال ہے مگر غزالی میں ان کا موضوع ”ذات“ نہیں ”صفات ذات“ ہیں۔ اور یہ صفات ذات خود ذات کے محمولات ہیں۔ ہر فعل کی یہی تعریف ہوتی ہے کہ فعل محمول اور صفت ذات اس کا موضوع ہوتی ہے۔ جبکہ صفت اپنی باری میں ذات کا محمول اور ذات اس کی موضوع ہوتی ہے۔ بہر حال تصوری خاکہ چاہے صرف ”ذات اور صفات“ پر مبنی ہو یا اس میں تفصیل پیدا کی جائے اور ”ذات صفات اور افعال“ کی صورت میں اسے مرتب کیا جائے اصلی بات میں فرق نہیں آتا۔ غزالی بھی اس طرح وحدتی ہیں اور ان کے فلسفہ کے منطقی نتائج کے مطابق کائنات خدا کے وجود کے اجزا پر مشتمل ہے۔ کیونکہ ہر فعل جز زندگی ہوتا ہے۔ کل زندگی کی مقرونیت میں کل ذات کی واقعیت میں افعال و اعمال اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں۔ غزالی اپنی فلسفیانہ تشکیل میں اسی تصور کا اقرار و اعتراف کرتے ہیں اور اس طرح اساسی اسلامی وجدان جو ماورائیت ذات حق کو کلیدی امر قرار دیتا ہے، اس کا حق ادا نہیں کرتے۔

یہ بات صرف اس وجہ سے ہوئی کہ ان کی ساری فلسفیانہ تشکیل میں موضوع و محمول کی منطق ہی کا فرما ہے جو سریانی اور تشبیہی ہے اور اس طرح غزالی فلسفیانہ معنوں میں وحدت الوجودیوں کی صف میں آ کر کھڑے ہو جاتے ہیں جن کے ہاں خدا، روح اور کائنات جسم ہے اور کل حقیقت اس طرح ”ایک شخص“ ہے۔ محل کا وجود محمولات میں ہو کر ہے اور محمولات محل میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ ذات بلا صفات نہیں اور صفات بلا ذات نہیں۔

(۹)

المختصر یہ ساری فلسفیانہ تگ و دو جو بار بار اس کشمکش سے پیدا ہوتی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے مگر عملاً ناکام ہوتی ہے تو اس کے پس منظر میں موضوع و محمول کی منطق ہے اور یہ منطق ایسی ہے کہ اس میں اسلامی وجدان اثبات پذیر نہیں ہو سکتا۔

اس کا اصلی سبب یہ ہے کہ یہ وجود کو اس کی ایک شکل یعنی ”ذات و صفات“ ”جوہر و عرض“ یا ”موضوع و محمول“ کا ہی عین قرار دیتی ہے اور اس منطق کے مطابق ادراک و تعقل میں ذہن کا وظیفہ صرف یہی ہے کہ وہ اسی صورت کا مسلسل اثبات کرے۔ اس کی وجہ سے کائنات ہمیشہ ذات حقیقت کا وجودی یا تجربی لاحقہ یا محمول یا عرض ہی ثابت ہوتی ہے اور ذات حق کے لئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اس کا وجود ان ہی اعراض و محمولات میں ہی مثبت مدون ہو۔

(۱۰)

اس منطق کا اگر انتقاد کیا جائے تو صرف اس بنیاد پر کہ یہ ”وجود بالتحید“ کے اصل موضوعہ پر قائم ہے اس کو کل حقیقت کی منطق کا درجہ کبھی دیا نہیں جاسکتا۔ ہر وہ علم الوجود جو اس منطق پر استوار ہوتا ہے اس کو بھی اس بنیاد

پر کل وجود کے فلسفہ کا درجہ نہیں مل سکتا۔ یہ ایک صوری تنقید ہے اور اس کا ماحصل یہ ہے کہ وحدت الوجودی مکاتیب فکر خواہ ان کی تدوین ”ذات و صفات“ پر کی جائے یا ”ذات صفات و اعمال“ پر کی جائے جیسے غزالی، شوپن ہاور، برگساں وغیرہ کے فلسفے فی الحقیقت وجود بالتحدید کے فلسفے ہیں۔

موضوع و محمول کی صورت کے علاوہ وجود کی اور بھی صورتیں ہو سکتی ہیں بلکہ ہوتی ہیں۔ مشاہدات و ادراکات کے جائزہ سے تو یہ بات بلا تکلف پائے ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ موضوع محمول کی منطق کا مآخذ شعور اور ادراک کا انداز حرکت نہیں ہو سکتا۔ بہت سے عام اور روزمرہ کے تجربات یعنی معطیات شعور و آگہی ایسے ہیں کہ جو اس منطق کی حدود کو قبول ہی نہیں کرتے مگر ہمارے واردات علم و فہم کا جز ہیں۔

موضوع محمول کی منطق میں سارے معطیات کی حقیقت یک قطبی ہوتی ہے تمام مواد علم و آگہی موضوع کے گرد مرتب ہونے لگتا ہے جبکہ ہمارا ادراک فی الحقیقت کثیر القطبی ہوتا ہے۔ تجربہ کی پوری ساخت کی ترتیب و تنظیم اکثر اخبار و تجربات میں تعداد مراکز کا ثبوت دیتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ علم میں حرکت شعور موضوع و محمول کی صورت پر کار بند نہیں ہوتی بلکہ اس سے آزاد ہوتی ہے۔ اب یہی تجربہ لیجئے کہ الف ب سے بڑا ہے۔ اس میں ہر گز تجربہ کی صورت ”ذات و صفات“ کے سے علم کی نہیں ہے۔ ادراک موضوع و محمول کے انداز پر یہاں متحرک بہ تصدیق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر الف کو موضوع اور ”ب سے بڑا ہونا“ محمول قرار دے لیا جائے تو اس تمام ادراک اور آگہی کی صورت مسخ ہو جاتی ہے۔ الف ذات اور باقی تجربہ یعنی ”ب سے بڑا ہونا“ محمول قرار پاتے ہیں یعنی خود ”ب“ کا وجود جو بذات خود فرد ہے الف کے اجزائے صفات سے ہو جاتا ہے۔ اس ساری منطق میں خرابی یہی ہے کہ یہ تجربات اور اخبار کو اپنی یک قطبیت میں اس طرح توڑ موڑ کر پیش کرتی ہے کہ بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ ارسطاطالیس سے لے کر زمانہ حال تک مفکرین نے کبھی اس بات کی طرف دھیان ہی نہیں دیا کہ ہمارا ادراک اور علم اس صورت — یعنی موضوع و محمول کی وضع حرکت و اثبات — کی نہ تو پابندی پر مجبور ہے اور نہ اپنے معمولات میں واقعتاً اس کے لحاظ سے عمل پیرا ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس منطق کو قبول کرنے کا جواز ماہیت علم سے نکلتا ہی نہیں ہے۔

تجربہ کا کثیر القطبی ہونا ایک ایسا امر عام ہے کہ یک قطبیت محض اس کی ایک ذیلی شاخ کی حیثیت سے نمود پاسکتی ہے۔ اس سے زیادہ اس کو مقام نہیں مل سکتا۔ ہمارے تجربات بہت سی قسموں کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے صرف چند تجربات ”جوہر و عرض“ ”ذات و صفات“ یا ”موضوع و محمول“ کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ سارے تجربات کو ان تجربوں میں توڑ موڑ کر پیش کرنا تلبیس حق اور خود فریبی کے سوا اور کیا پیدا کر سکتا ہے جس کا انجام وحدتیت کے سریانی اور تشبیہی نظریات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

جب خود تجربات کی تحلیل سے عصر حاضر کے ممتاز منطقین کو اس بات کا پتہ چلا کہ ایسے امور جیسے ”بڑا

ہونا“ ”درمیان ہونا“ ”تعال میں ہونا“ وغیرہ وغیرہ ایسے اخبار ہیں کہ ان کے ایک حصہ کو ذات اور دوسرے کو صفت نہیں قرار دیا جاسکتا تو انہوں نے موضوع و محمول کی روایتی منطق کو چھوڑ کر ایسی منطق کا نظام وضع کرنے کی کوشش کی جسے میں کثیر القطبی کہتا ہوں۔ اس کے مطابق قضیہ یا خبر موضوع و محمول پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ حدوں کے درمیان اضافتوں یا نسبتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ حدوں سے مراد اشیاء افراد یا موجودات لے لیجئے۔ چنانچہ ماہیت علم جو سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ علم حدوں کے درمیان نسبتیں اور اضافتیں دریافت کرنے کا عمل ہے۔ اور ہر وقوفی تصدیق مشتمل اسی بات پر ہوتی ہے کہ وہ ایک حد اور دوسری حد کے درمیان کسی رشتہ کے وجود کا اقرار یا انکار کرتی ہے اور تصدیق کا یہ عمل صرف دو حدوں تک ہی محدود نہیں ہوتا اس عمل میں ہو سکتا ہے کہ کئی حدیں شریک ہوں۔ تب تصدیق ان حدوں کے درمیان کسی رشتہ کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہوتی ہے۔ یہ نئی منطق موضوع و محمول کی منطق سے کہیں زیادہ عمومی، وسیع اور عمیق ہے۔ اس کے اندر موضوع و محمول کی روایتی شکل بہت ہی ادنیٰ درجہ کی ایک ذیلی صورت کی حیثیت رکھتی ہے۔ علم الوجود کی تدوین کے لئے ضرورت ایسی ہی منطق کی ہے جو خود کسی ایک مخصوص صورت کی پابند نہ ہو اور اسی لئے امکانات غیر محدود کی مالک ہو۔ ایسی منطق کا سہرا بولے، پیانو، وہائٹ، ہیڈ، رسل، ہلبرٹ وغیرہ کے سر ہے۔

جدید منطق کے اکتشاف سے مابعد الطبیعیات کو ابھی تک کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا ہے کیونکہ ابھی تک صوفیانہ مظہریاتی ارتسامی اور وجودیاتی فکر پرانے ڈگر پر چل رہی ہے۔ مگر اب ہم اہل اسلام کا کام ہے کہ وہ اس منطق کو آلہ فکر بنا کر فکر اسلامی کی تشکیل نو کریں۔ اب تک طرز یورپ پر جتنے نظام پائے فکر مرتب ہوئے ہیں وہ روایتی منطق کے اس کے اپنے باطنی تعینات کی وجہ سے وحدتیت اور سریانیت تک ہی لے گئے ہیں۔ اب ایسی منطق ملی ہے جس میں ماورائیت کا حق ادا ہو سکے اور عقیدہ اسلامی کے گرد افکار کے نظام نو مرتب ہو سکیں۔

اگرچہ کہ ہم عصر مغرب میں اب تک وجودیات کی تشکیل نو کی کوئی ایسی قابل ذکر کوشش نہیں ہو سکی جو روایتی منطق سے آزاد ہو۔ مگر دنیاے اسلام ایسی کوششوں سے خالی نہیں ہے۔ اور یہ کوششیں ہندوستان میں ہوئی ہیں۔ ہند میں مسلم فکر کا ارتقاء شیخ احمد سرہندی، مظہر جان جاناں، شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل وغیرہ کے واسطوں سے ہو کر گزرا ہے اور ان میں سے ہر واسطہ عمل تطہیر ہے جو دریائے فکر کو موضوع و محمول کی گردشوں سے زیادہ سے زیادہ آزاد کر کے نئے رخ عطا کرتا ہے۔ مسلم ہند کا فلسفیانہ ارتقاء فکر کی بے انتہا امکانات لئے ہوئے نئی نشاۃ ہے جو سترہویں، اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اوائل میں جاری رہی۔ پھر اس میں ٹھہراؤ آ گیا۔ فضل حق خیر آبادی، معین الدین، اشرف علی تھانوی سے گزر کر ہمارے زمانہ میں آتے آتے تک فکر کی یہ نہر محض روایت ماضی بن کر رہ گئی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ شاہ اسماعیل کے بعد مفکرین کی گدیوں پر وہ لوگ بیٹھے جو خلاق نہیں تھے۔ تقلید اور سند پر

اکتفا کرنا ان کا مسلک تھا۔ مگر اس سے بھی بڑا سبب مغربی افکار کی رو تھی۔ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آتے آتے علم و فلسفہ کی باگ ڈور ایسے افراد کے ہاتھ میں آ گئی جو افکار مغرب کے خوشہ چیں تھے۔ یہ خوشہ چینی کوئی بری بات نہ تھی مگر بات اس حد تک محدود نہیں رہی۔ مغربی فکر کی پوری روایات ہمارے ہاں سے ہو کر گزرنے لگیں اور اپنی روایات کے نئے زاویے طاق نسیاں کا شکار ہو گئے اور اس طرح ہند کی فکر کا منفرد ارتقاء تقلید مغرب میں گم ہو گیا۔

مغربی فلسفہ اس ہندی مسلم روایت فکر سے اس وجہ سے پس افتادہ ہے کہ ہندی مسلم فکر موضوع و محمول کی قیود مقولات سے بہت عرصہ ہوا بڑی حد تک آزاد ہو چکی تھی جبکہ مغربی افکار خواہ وہ نطشے سے منسوب ہوں یا شوپن ہاور سے یا برگساں سے یا میک تاگرت سے، ان کی تنظیم ہی موضوع و محمول کی منطق میں ہوئی ہے۔ چنانچہ جن لوگوں نے ان سے خوشہ چینی کی، ان کے فلسفے سریانی اور تشبیہی ہو گئے، ٹھیک اس طرح سے جیسے ان کے مغربی قائدین کے تھے۔ چنانچہ جو کچھ ہندوستانی فکر نے گذشتہ تین صدیوں میں حاصل کیا تھا اس میں ترقی تو کیا ہوتی، بالکل ہاتھ سے نکل گیا۔ مفکرین کی جماعت میں اس روایت کو بطور یاد ماضی زندہ رکھنے والے بھی ناپید ہو گئے۔ ایک بار پھر مسلم ذہن کو انحطاط پذیر ہو کر وحدتیت، ہمہ منم، ہمہ ارتسامیت، تصوریت وغیرہ کی بھول بھلیوں میں بھٹکنا پڑا۔ مگر اب ان بھول بھلیوں سے صحیح سلامت لوٹ آنے کی راہیں نکل رہی ہیں۔ برہان احمد نے شیخ احمد سرہندی کے فلسفہ کو نئے سرے سے پیش کیا ہے گو کہ انہوں نے اسے پیش کانت کے رنگ میں کیا ہے مگر بہر حال مفکرین کو اس کی طرف متوجہ ضرور کیا ہے۔ مظہر جان جاناں کے افکار کو پیش کرنے کی سعی بھی شروع ہو چکی ہے۔ چنانچہ خلیق انجم نے ان کے خطوط کو جمع اور ترجمہ کر کے شائع کیا ہے۔ ابوسعید غلام مصطفیٰ السندی نے شاہ ولی اللہ کی ”سطعات“ پر تشریحی حاشیے لکھ کر شائع کرنے کا بندوبست کیا ہے۔ انہوں نے شاہ موصوف کی ”لمعات“ سے بھی پہلی مرتبہ دنیائے علم کو واقف کروایا ہے۔ اسی طرح مناظر حسن گیلانی نے شاہ اسماعیل کی ”عمقات“ ترجمہ کر کے چھپوائی ہے۔ علاوہ ازیں ایم ایم شریف کی ادارت میں جو ”تاریخ مسلم فکر“ مرتب ہوئی ہے اس میں بھی ہندی مسلم فکر کے ارتقاء پر توجہ دی گئی ہے۔ اب آثار و قرائن ایسے ہیں کہ ہماری فکر ان گمشدہ خزانوں سے پھر مستفید ہوگی اور اس روایت کے تعمیری عناصر اور مہمات تازہ کو اپنے اندر ضرور سمو لے گی جن کی یادگار اب محض ایک اصطلاح رہ گئی ہے یعنی ”وحدت شہود“۔

(۱۱)

مسلم ہند کے فکر ارتقاء کا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے۔ تمام دنیا کے فلسفوں سے منفرد وہ ہندی مسلم مفکرین جن کا تذکرہ اوپر گزرا، شہود نے کہلاتے ہیں جبکہ وحدت الوجودی مفکرین یہاں ”وجودیوں“ کی اصطلاح سے موسوم رہے ہیں۔

وجودیوں اور شہودیوں میں بنیادی ادراک کا فرق ہے۔ دونوں کے ہاں اگر تحلیل کی جائے تو ماہیت علم کے بارے میں فرق ملتا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ وجودیوں کے ہاں ادراک اور شعور کا کام ”لاحقات“ تلاش کرنا ہے۔ محرک جستجو شے کے ”ملکقات و متعلقات“ کی یافت ہے۔ یہ وہی موضوع و محمول کے انداز کی فکر ہے، جبکہ شہودیوں کے ہاں فکر شعور اور ادراک کی فعلیت، نسبتوں کی یافت میں نمایاں ہوتی ہے۔

تمام تجربات کا ایک ہی وجود سے ”الحاق“ وجودیوں کے نزدیک اصل حقیقت ہے جبکہ شہودیوں کے نزدیک یہ محض ادراک کی امر ہے نہ کہ حقیقی یعنی وحدت شہود کا فلسفہ وحدت وجود کے تجربہ کو آئینہ حقیقت قرار دینے سے انکاری ہے۔ وحدت وجود کا ہر تجربہ فی الاصل انضمامی تجربہ ہوتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی اس تجربہ کی نفی کرتے ہیں۔

اس نفی میں صاف صاف جو کشف کا فرما ہے اس کی اصل ”نسبت“ کا وجدان و احساس ہے۔ ایمانی وجوہات سے شیخ احمد اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور ہوئے کہ باری تعالیٰ بدیع اور فاطر ہے اور یہ امور حقائق ہیں نہ کہ مجاز یا واہیات۔ پس ان کے سبب سے جو کچھ موجود ہے وہ بھی حقیقی اور واقعی امر ہے نہ کہ توہم اور محض تجربہ۔ اس طرح اللہ تعالیٰ اور کائنات میں جو رشتہ ہے وہ حقیقت فاطرہ اور کائنات مفسورہ بدیع اور بدعت کا رشتہ ہے نہ کہ ذات اور صفات یا موضوع اور محمول کا۔ یہ وہ برہان ایمانیہ ہے جو ان کے کشف و نظام تعلقات کی اساسی تکوین میں جاری ہوتی ہے اور اس کا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے۔

یہاں پر جس امر خاص پر توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ نظریہ وحدت شہود نہیں ہے بلکہ علم و آگہی کی نئی ماہیت ہے۔ جس کے اس نظریہ میں پورے نہ سہی مگر خاصے آثار ملتے ہیں۔ اور وہ ہے علم کا نسبتوں پر مشتمل ہونا۔ شیخ احمد وحدت وجود کا تجربہ ہونے سے منکر نہیں ہیں مگر اس کو سالک کی حالت سے منسوب کرتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کا ذہن اور شعور اس طور پر متحرک ہے کہ ہر شے اور معطیہ علم کو وہ وجود واحد سے واصل کرتا ہے۔ جبکہ حکمت ایمانیہ سے یہ ثابت ہے کہ اس قسم کا تجربہ اصل حقیقت سے متعارض ہے۔ اس لئے اس تجربہ کی حقیقت ”وحدت شہود“ ہے نہ کہ وحدت وجود۔ مطلب یہ ہے کہ یہ تو حید محض تجربی امر ہے حقیقی امر نہیں۔

امر حقیقی کا تجربہ اس تجربہ سے ماوراء جا کر ہوتا ہے اور وہاں پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ ذات خالق ذوات مخلوق سے ممتاز ہے۔ ذات حق کو ماورائیت حاصل ہے اور یہی سچا علم ہے جس کی ماہیت نسبتوں کا اثبات یا اکتشاف کرنا ہے۔

شیخ احمد سرہندی میں علم کی یہ ماہیت ابھی پورے طور پر اجاگر نہیں ہوئی۔ مظہر جان جاناں میں بھی یہ نئی رو پورے طور پر جلوہ گر نہیں ہے۔ مگر رفتہ رفتہ شاہ ولی اللہ سے ہوتی ہوئی جب یہ فکر جدید شاہ اسماعیل تک آتی ہے تو نسبت فکر کا اساسی ترین مقولہ بن چکی ہوتی ہے۔ شاہ اسماعیل نے بہت تفصیل کے ساتھ نئی نسبتوں سے بحث کی ہے

جو اشیاء کے مابین پائی جاتی ہیں۔ ان کی یہ بحثیں بلا رعایت علم الوجود میں ایسا اضافہ ہیں کہ ان سے پہلے اس کی نظیر نہیں ملتی۔ ”واسطہ فی العروض“ ”واسطہ فی الثبوت“ ”علم بالکنہ“ ”علم بالوجہ“ ”اضمحلال“ ”محا کاۃ“ ”عنوان“ ”معنون“ ”تجلی“ ”مظاہر“ اور ”مبدل“ وغیرہ کی بحثیں ایسے دور رس نتائج کی حامل ہیں کہ اسلامی وجودیات میں مستقل مرتبہ کی حامل ہونے کے لائق ہیں۔ ان کا جائزہ پھر کسی مناسب موقع کے لئے اٹھا رکھا جائے تو بہتر ہے۔ یہاں پر صرف اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ”ہندوستانی فکر“ کی اس روایت میں نادر پہلوؤں کے ساتھ ساتھ فلاطونیت کے تزیہ انعکاس و مراتبت کا قوام شامل رہا ہے۔ جس کے سبب اس کے ممکنہ مضمرات پر ہمیشہ قیود عائد ہوتے رہے ہیں۔

(۱۲)

فلاطونی تصور کہ ”ایک عالم اعیان ہے اور کائنات اس کا عکس ہے“ ایک ایسے نقطہ نظر کا حامل ہے جس میں الحاقیت اور انضمامیت کا شائبہ نہیں ہے۔ اور اس لئے ”عالم اعیان“ اور ”عالم محسوس“ آپس میں ایک دوسرے سے اس طرح ممیز ہیں کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی صفت نہیں ہے۔ چونکہ شہودیت کی پوری تحریک میں اساسی محرک ماورائیت یا کم از کم خالق باری کی کائنات سے تزیہ ہے اور ایسے تزیہی نقطہ نظر کا اظہار سابقین کے ہاں ”فلاطونی تصور“ میں ملتا ہے اس لئے فلاطونی تعلقاتی نظام شہودیوں کے افکار کا جز ہے اور ان کے افکار کا یہی وہ پہلو ہے جو ان کی جدت نظر کا حرف گیر ہے۔

وہ شعور جو شہودی نظام فکر میں جاری ہوتا ہے اگرچہ کہ ”ذات و صفات“ کے مقولات سے رہائی پا چکا ہوتا ہے مگر ”اضافاتی منطق“ کی وسعتوں میں سائر ہونے کی بجائے اس کی ایک فرع میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔ اس فکر کے ادراک کی سانچہ میں اصول حرکیت ذات و صفات سے بدل کر کلیات و جزئیات ہو جاتا ہے۔ ہر معطیہ آگہی میں ذات شاعر ”عکس“ کا اثبات کرتی ہے۔ اور اس ”اثبات“ سے اس حقیقت یا کلیہ کا اثبات کرتی ہے جس کا وہ عکس ہے۔ چنانچہ عمل تصدیق یا منطق حکم کی ماہیت یہ ہو جاتی ہے کہ وہ ”معطیہ تجربہ“ کو بطور عکس کسی ”امر عامہ“ یا کلیہ سے منسوب کرتا ہے۔ اس انتساب کا نام علم قرار پاتا ہے۔ اس انتساب سے معطیہ کلیہ کا جز نہیں ہو جاتا۔ دونوں کی ذات اپنی اپنی جگہ ہوتی ہے۔ کوئی کسی کا محمول نہیں ہوتا اور اس طرح دونوں میں آپس کی ماورائیت باقی رہتی ہے۔ یہی وہ ماورائیت کا عنصر ہے جو ان فلاسفہ کو جو ذات خداوند کو روح اور کائنات کو جسد قرار دینا نہیں چاہتے اس فلسفہ کی طرف متوجہ کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ ان شہودیوں نے مقولہ ”ضلال“ میں کائنات کے حقائق کا اثبات کیا۔ کائنات جزئیات کا عالم ہے۔ یعنی ان اشیاء کا جن کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ مثالیں، نقلیں یا آئینہ ہیں کلیات کی وہ عالم کلیات جس کا یہ کائنات آئینہ ہے، اس کا اثبات شہودی ”عالم عقلی“ کے مقولہ میں کرتے ہیں۔

انعکاسیت و مراتبت کا یہ نظام سلسلہ وار اس طرح قائم ہے کہ ”خود شعوری“ یا ”شعور ذات“ کی ہیئت کل

حقیقت کی تقویم بن جاتی ہے۔ جس طرح تشبیہیں یا وجودیوں میں کل حقیقت یا تمام وجود ”خود شعوری“ سے محصور ہے۔ اسی طرح ان تنزیہیں یا شہودیوں میں بھی اسی ہونیت میں تمام ہو جاتا ہے۔

(۱۳)

اسلامی ایمانیات نہ صرف ذات حق کی ماورائیت کے احساس پر مشتمل ہے بلکہ اس کے ہر ”ہونیت“ یا ”صورت“ ”ہیکل“ ”حصر“ یا ”تحدید“ سے بری ہونے پر بھی مشتمل ہے۔ اسلامی وجدان جیسا کہ گذشتہ مقالہ میں بالتفصیل واضح کیا گیا ہے، ”وجود غیر محدود“ کے احساس سے عبارت ہے۔ کلیات و جزئیات کی منطق جو شہودیوں کے تعلقات کی تکوینی کلید ہے ماورائیت کا تو اثبات کرتی ہے مگر اساسی اسلامی وجدان سے یوں متناقض ہو جاتی ہے کہ اس کے خمیر میں بہر طور ”وجود محدود“ کا وجدان ہی دیا ہوا ہے۔ یہی وہ عنصر ہے جو ہندی مسلم فکر کو باوجود ماورائیت کے اس قابل نہیں رہنے دیتا کہ وہ اسلامی ایمانیات کی قرار واقعی تصور بندی کر سکے۔

”انکاسیت اور مراتیت“ کے فلسفہ کو دور جدید میں ایک اور بنیاد پر ہدف تنقید بنایا گیا ہے۔ اور وہ ہے اس میں ”جہان تازہ“ کا فقدان اس میں کائنات کلیات کی بازگشت کے سوا کچھ نہیں۔ ہر ”مقرون“ کسی نہ کسی ”مجرد“ کا عکس ہے۔ ”عالم نامحسوس“ ”عالم محسوس“ کی اصل ہے۔ یہ تنقید دراصل ہیگل نے اپنی ”سائنس منطق“ نامی شہرہ آفاق کتاب میں کی ہے بعد میں اس تنقید کو نطشے اور برگساں نے بھی اپنالیا۔ اب یہ تنقید تمام ہمہ منہم یا ”مرکزی“ فلسفوں کا جز ہے۔

کائنات میں ”جدت“ اور ”نوبنو“ واردات“ کا کوئی سلسلہ باقی نہیں رہتا۔ تصویریت جدیدہ اس کمی کو خود ذات حق کا مافیہ ”حرکت“ ”عمل“ یا ”فعل“ متصور کر کے دور کرتی ہے۔ جس کے سبب تجلیات جو ”عالم کلی“ سے انعکاس پذیر ہوتی ہیں ان میں تازگی ہوتی ہے۔ وہ تکرار یا اعادہ نہیں بلکہ خرق عادت کا مظہر اور بے نظیر ہوتی ہیں دراصل یہی یعنی ہر تجلی کا ”بے مثل ہونا“ ہندی مسلم فکری ارتقاء میں بھی مضمر ہے۔

مگر اس حل میں کائنات باوجود واردات تازہ سے عبارت ہونے کے اس سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی کہ یہ ”مرآۃ النور“ ہے اور اس وجہ سے خود اس کی ذات میں ”واردات تازہ“ کی کوئی گنجائش نہیں یہ بازگشت کی بازگشت ہی رہتی ہے۔

تصوریت جدیدہ جس کا آغاز مغرب میں ہیگل سے ہوتا ہے کائنات کی اس درجہ انفعال سے باز تھمیں ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ کائنات اور ذات حق کی عینیت قائم کرتی ہے۔ کائنات ذات واحد کا معروضی رخ ہے جبکہ خود ذات اس کا باطن ہے۔ وجودی وحدیت کے ذریعہ تصوریت جدیدہ کائنات کو بازگشت یا نقل ہونے کے رتبہ سے بلند کر کے حقیقت اور اصل کے رتبہ پر لے آتی ہے۔

اس طرح تصوریت فی الاصل ”ذات و صفات“ کی منطق کی تجدید ہے۔ مگر یہ ایسی تجدید ہے جو کلیات و

جزئیات کی منطق کو بھی اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ ہر ”مقرون واقعہ“ اس سبب سے نہ صرف جزو حقیقت ہے بلکہ عکس حقیقت بھی ہے۔ اس میں حقیقت متجلی ہے۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو صفات ذات اگر جزئیات کے مرتبہ میں ہیں تو خود ذات کلیہ ہے۔ اگر کائنات کے مقرون حقائق ان صفات کے محمولات ہیں تو یہ جزئیات بھی ہیں جبکہ صفات کلیات ہیں۔ منطق کی یہ نئی شکل جس میں ”موضوع و محمول“ اور ”کلیات و جزئیات“ کی منطقوں کو ایک دوسرے میں مزج کر دیا گیا ہے ”جدلیات“ کہلاتی ہے۔ جدلی منطق کے مطابق یہ کائنات نہ صرف ذات کے انعکاسات بلکہ اپنی حقیقت میں اجزائے ذات پر بھی مشتمل ہے۔

جدلی منطق میں جزئیات مقرون تو کلیات مقرون تو ہوتے ہیں اور ذات کل مقرون۔ ہر جزو کائنات اسی کل مقرون کا عکس اور مظہر ہے۔ مظہر ہونے کی وجہ سے جزو اور عکس کی وجہ سے جزئیہ ہے۔ ہر شے ذات کا آئینہ ہے اور خود ذات کا محمول یا حصہ ہونے کی وجہ سے اظہار ذات ہے۔ ذہن کے اس طور پر مرتب ہونے سے سالک یا مفکر معطیات تجربہ کو نہ صرف محمولات بطور گرفت ادراک میں لاتا ہے بلکہ ان کو کلیات کے تحقق یعنی جزئیات بطور بھی محسوس کرتا ہے۔ اور جب وہ ان معطیات کو ذات سے منسوب کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ اس کے ذہن میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ جزئیات کو کلیات سے مثالوں کو اعیان سے تفصیلات کو اجمالات سے موجودات کو تصورات سے منسوب کر رہا ہے۔ جدید تصویریت اس ادراک کی سانچہ سے حقیقت کے اس نقطہ نظر تک پہنچتی ہے کہ کل حقیقت ایک ”فرد کلی“ ہے ”ذات مقرون“ ہے جس کے تمام واقعات عالم جزئیات اور تجلیات ہیں اور اس طرح وہ فرد کلی ”تصور کلی“ ”کلیہ عمومی“ بھی ہے۔ الحاصل تصویریت جدیدہ افلاطونیت کے ”کلیات مجردہ“ کو مسترد کر کے ”کلیات مقرون“ کا نیا نظام قائم کرتی ہے جس میں جزو اور مرآۃ محمول اور جزئیہ ہم معنی ہو جاتے ہیں۔

اس طرح سے تصویریت میں آکر گو کہ ہم کائنات کو ”واردات نو“ سے عبارت مان لیتے ہیں مگر دواساسی اسلامی تصورات کو قربان کر دیتے ہیں ایک تو ماورائیت اور دوسرے ”وجود غیر محدود“۔ تصویریت کے ”فرد کلی“ کی حقیقت یہ ہے کہ ”خود آگہی“ کی ہویت میں یہ تمام ہو جاتا ہے جو ظہور در ظہور، معروض در معروض، انعکاسیت اور مراتبت، کلیات و جزئیات پر مشتمل ہے اس طرح کہ پوری ذات ان محمولات و مظاہرات میں ہے اور یہ سب محمولات و مظاہرات ذات میں ہیں۔

(۱۴)

اساسی اسلامی وجدان کی علمی تنویر ”صدیت“ کے جامع ترین مقولہ میں ناشی ہوتی ہے۔ یہ وہ مقولہ ہے جس کے ذریعہ مسلم ذہن وجود حق اور ماسوا کے امتیاز میں بار آور ہوتا ہے۔

صد کے معنی ہیں ”سہارے“ کی ضرورت سے بے نیاز ہونا۔ ”صد“ اور ”لا صد“ اساسی اسلامی وجدان کے زیر تشکیل وجودیات کے اندر اصطفاف حقیقت کے اصول ہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے لئے صدیت ہے۔ بقول

شاہ عبدالحق وہ ”زاد ہار“ ہے۔ اس کا انحصار کسی پر نہیں۔ باقی تمام موجودات، ہستیاں، اشیاء وغیرہ ایسے ہیں کہ ہر ایک کا انحصار کسی نہ کسی پر ہے۔

تمام حقیقت کا صوری بیان اس طرح مرتب ہوتا ہے کہ اشیاء ایک دوسرے کے ”سہار“ پر قائم ہیں۔ چنانچہ ایک شے دوسری کو سہارتی ہے اور اس ”سہار“ پر اس دوسری شے کا قیام ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ چلتا ہے یہاں تک کہ آخری ”سہارے“ پر سلسلہ وجود تمام ہو جاتا ہے۔ وہ سہارا خداوند ہے۔ خود وجود خداوند ایسا ہے کہ وہ ”بے سہارا“ ہے اور اس طرح ان تمام اشیاء کے سلسلوں سے باہر ہے جو سہارے بغیر قیام پذیر نہیں ہوتیں ”بے سہارا“ ہونے کا بھی سلسلہ مترتب ہوتا ہے جو اسی صوری نظام میں جاری و ساری ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک شے دوسری کا سہارا ہے مگر خود اس دوسری چیز کے ”سہارے“ کی محتاج نہیں بلکہ کسی اور تیسری چیز کے سہارے پر قیام پذیر ہے۔ اس طرح ہر شے کی ذات میں دو اعتبار ہوتے ہیں۔ وہ بعض چیزوں کے سہارے سے بے نیاز اور بعض چیزوں کے سہاروں کی محتاج ہوتی ہے۔ اس طرح ہر شے صدیت اور لامصدیت کے اعتبار کی حاصل ہے۔ مگر خدا کے وجود میں ہر شے کے حساب سے صرف صدیت ہے۔

ان مفہومات کو جو ”بے سہارا“ اور ”سہارا والا“ ہونے میں چھپے ہوئے ہیں اچھی طرح سمجھ کر برتنے پر اسلامی وجودیات کا خاکہ تعقل میں آسکتا ہے۔ ان مفہومات میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب الف کا جز ہے۔ یہ بات اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ”سہارے“ کے مفہوم کو ”حصہ“ یا ”جز“ کے مفہوم سے گڑ بڑا دیتا ہے۔ انتقاد سے یہ امر متشرح ہوتا ہے کہ وحدیت کی اٹھان میں اسی گڑ بڑ کو دخل ہے اور یہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ”موضوع و محمول“ کی منطق پر ”ذات و صفات“ کی تعبیر لے کر حرکت پذیر ہو کر وجودیات پر توہمات کاری کرتا ہے۔

سہار کی حقیقت میں یہ بات دی ہوئی ہے کہ جس شے کو سہارا ملا ہے وہ سہارا دینے والی شے سے وجوداً ممیز ہے۔ اس کی ”ہوئیت“ اور ”مافیہ“ اپنا اسی کی ذات کا ہے۔ سہارا دینے والی شے کا نہیں ہے۔ پس اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب کا وجود خود ب کا وجود ہے اس سے جو مفہوم و معانی ناشی ہوتے ہیں خود اسی کی ذات ان کا مصداق ہے۔ چنانچہ اس کا ہونا الف کے ہونے سے جدا گانہ مفہوم رکھتا ہے۔ اسی طرح الف کا وجود خود اس کا اپنا ذاتی وجود ہے۔ چنانچہ الف اور ب وجوداً ایک دوسرے سے ممیز و ممتاز ہیں۔ ہر ایک کا اپنا اپنا مفہوم و مصداق ہے۔ اسی بات کو ہم وجودی ماورائیت کہتے ہیں۔ ہر وجود دوسرے سے ماوراء ہے۔ ہر ایک کی ذات اور حقیقت اس کی اپنی ہے۔ اسی ماورائیت کو ہم یوں بھی ادا کر سکتے ہیں۔ ہر شے جو ہے اپنے ہونے میں وجود بنفسہ ہے۔ اس کے ہونے سے جو منشاء ذہن پر وارد یا منترع ہوتا ہے خود اس شے کی شئیت ہے۔ وجود فی نفسہ کی ماورائیت سے یہ بات لازم آتی ہے کہ نہ صرف وجود خداوند بلکہ ہر شے دوسرے سے ماوراء ہے۔ اس ماورائیت میں اس کا وجود ہے

اس سے مراد وہ خود ہے۔ اس کا اقتضاء خود اس کی ذات حقیقت اور ”دیا ہوا“ ہونا ہے۔ اس امر عامہ کو ہم وجودی ماورائیت یا اصول حقیقت کا نام دیتے ہیں۔

(۱۵)

وحدیت کی تمام صورتوں میں وجود فی نفسہ اور وجود بنفسہ کے مقولات کا خلط مبحث پایا جاتا ہے اور اسی سبب سے وحدیت کا کوئی فلسفہ خواہ وہ مادی ہو یا روحانی، بالکل کا ہویا ہیگل کا، مارکس اس کا شارح بنے یا برگساں وجودی ماورائیت یا اصول حقیقت سے کبھی متمتع نہیں ہو سکتا۔ ”وجود بنفسہ“ ایسے وجود کا اثبات ہے جو خود اپنے آپ سے قائم ہو اور وجود فی نفسہ ایسے امر کا اعتراف ہے جو خود ”مصدق وجود“ ہو۔ وجود بنفسہ اسلامی وجدان کے مطابق صرف خدا کو سزاوار ہے اور وجود فی نفسہ کا مصداق ہر شے ہے جو موجود ہو خواہ اس کا قیام اپنی ذات پر ہوا کسی اور ذات پر۔

”صدیت“ کا مقولہ وجود بنفسہ اور ”لا صدیت کا مقولہ“ ”وجود بغیرہ“ کی اصطلاحوں میں مداومت اختیار کر سکتا ہے مگر وحدانی فلسفے ”وجود بنفسہ“ اور ”وجود فی نفسہ“ کے امتیاز معانی کو گرفت میں لانے سے قاصر رہتے ہیں۔ اور اس لئے جو ”وجود بنفسہ“ نہ ہو اس کو وہ ”وجود فی نفسہ“ سمجھنے سے معذور ہیں۔ ان کے نزدیک ”وجود لا بنفسہ“ دراصل اس وجود کا حصہ ہے جس کے سہارے وہ قائم ہے۔ یعنی ”وجود لا بنفسہ“ اس ”وجود فی نفسہ“ کا جز ہو جاتا ہے جس پر اس کے ”وجود بغیرہ“ کا قیام ہو۔ چنانچہ کسی شے کے وجود کو اہل وحدیت اس طور پر دیکھتے ہیں کہ یہ صرف روپ کا امتیاز ہے۔ مثلاً مٹی ہے۔ اس مٹی سے بہت سے برتن بنے ہیں۔ اب ان برتنوں میں سے ہر ایک کا امتیاز صرف اس روپ کی وجہ سے ہے جو اس میں ودیعت کیا گیا ہے۔ اس وجہ سے مٹی وجود واحد ہے۔ ان برتنوں کا عین وجود ہے اور خود یہ برتن اپنے روپوں کے اختلاف کی وجہ سے باہم ممیز ہیں۔ بدیں وجہ جب ہم کسی برتن کا نام لیتے ہیں مثلاً لوٹا تو جہاں تک صورت کا تعلق ہے ایک مخصوص روپ اس ”لفظ“ یا نام کی مراد ہے مگر جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو عین وجود یعنی مٹی اس کی مراد ہے۔ دوسرے برتنوں کے وجود کی بھی یہی حقیقت ہے۔ لوٹا، ہنڈیا، بدھنا وغیرہ یہ سب اسی حقیقت واحد کے مختلف روپ ہیں اور اسی لئے وہی ہیں۔

روحانی وحدت وجودیت ہو یا مادی وہ دراصل مندرجہ بالا مثال کی تقسیم پر ہی کل حقیقت کو درک کرتی ہے۔ اور اسی ادراک کے مطابق ”صدیت“ ”لا صدیت“ اور ”وجود بنفسہ“ ”وجود بغیرہ“ اور ”وجود فی نفسہ“ کے معانی فراہم کرتی ہے۔

اس فلسفہ کے مطابق ”وجود“ اور ”صورت“ کا امتیاز قائم و دائم حقیقت ہے۔ اور یہ فلسفہ کل حقیقت کے بارے میں فکر کو اس طرح گردش میں لاتا ہے کہ وجود ایک ہے اور سارا اختلاف صورتوں کا ہے۔ ”صورت“ کے بارے میں وہ فلسفی جو وحدت وجودیوں میں زیادہ دقت نظر کے مالک ہیں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ وہ ہر

دوسری صورت سے ”مسلوب الوجود“ حالت میں بھی مختلف ہے۔ یہ امر ظاہر کرتا ہے کہ ہر صورت میں خاص مراد مستمر ہوتی ہے جو کسی اور صورت کی مراد سے الگ ہوتی ہے۔ اس بناء پر صورتوں کو ان فلاسفہ نے ”ثبوتی“ کہا ہے کہ غیر موجودہ ہو کر بھی ہر صورت ”ثابت“ ہے۔ ان کے ہاں ”وجود“ کے بالمقابل امتیازی اصطلاح ”ثبوت“ ہے۔ چنانچہ صورت یا روپ کی حقیقت یہ ہے کہ ”ثبوت فی نفسہ“ ہے۔ اس کے وجود کو لاحق ہونے سے ”وجود“ میں اضافہ ہوتا ہے نہ الحاق ختم ہونے سے وجود میں کوئی کمی آتی ہے۔ ہاں وجود کو لاحق ہونے سے ”ثبوت“ ”وجودی“ ہو جاتا ہے جبکہ ”وجود“ سے منزع ہونے پر محض ”ثبوت“ ہی ثبوت ہوتا ہے۔

ثبوت کے وجودی ہونے یا وجود میں قرار پکڑنے کا مطلب اس سے زیادہ کیا ہو سکتا ہے کہ وہ وجود ہی ہے جو ”ثابت“ ہوا ہے۔ پس مٹی کے برتن میں مٹی کا تحقق ہوا ہے اور مٹی کی ذات سے اس برتن کا کوئی الگ وجود نہیں ہے۔ مٹی اس صورت سے متصف ہوئی ہے اور یہ اتصاف مٹی کے وجود میں کسی بیشی کا باعث نہیں ہے۔ اس کے وجود مستمر کو ”ثبوت“ سے آراستہ کرتا ہے اور بس۔

کل حقیقت کو اس انداز پر دیکھنے کا حاصل یہ ہے کہ کل حقیقت وجود واحد ہے جو بے شمار صورتوں میں متحقق و ”ثبت“ ہوتا ہے۔ ان صورتوں سے اس کی ذات میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔ فقط اس کے ”ثبوت“ میں تغیر کمی یا زیادتی واقع ہوتی ہے۔

یہ سر یانیت ہے۔ خواہ اس کی تعبیر آپ روحانی کریں یا مادی۔

اس سر یانیت کے باعث تمام اشیاء اپنی ”شئیت“ کھو کر محض روپ با صورت بن جاتی ہیں جن کی اصل حقیقت محض ثبوت ہے۔ ”وجود عین واحد کو حاصل ہے اور یہ اشیاء محض عین واحد کا ”ثبوت“ ہیں۔ صمد ہونے کے معنی اس تعبیر میں ہر شے میں ”عین وجود“ ہونا ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ”صمد“ سے مراد بجائے ”وجود بنفسہ“ ہونے کے ”وجود فی نفسہ“ بن جاتے ہیں۔ اس لئے میں نے اوپر یہ بیان کیا کہ ان فلسفوں میں مقولہ ”صمدیت“ کے اصل معنی ہی دوسرے معنوں کے ساتھ خلط ملط ہو جاتے ہیں اور اسی لئے یہ مقولہ ان کی گرفت سے قطعاً باہر ہے۔

(۱۶)

جیسا کہ اوپر کہیں گزر ا ان فلسفوں میں وجود اور صورت کا امتیاز ناگزیر ضرورت ہے۔ مگر کوئی ناگزیر ضرورت وجود کے لئے آئین سازی کا حکم نہیں ہو سکتی۔ کسی شے میں صورت اور مافیہ صورت یا یوں کہئے کہ اس کے وجود اور اس کی صورت کا امتیاز نہ تو تجلیلی اغراض پورے کرتا ہے نہ تشکیلی ممکن ہے کہ کچھ بشری تقاضے اور احتیاجات ان سے پورے ہو جائیں۔ وجود اور صورت کے امتیاز کی اساس حقیقت کے اندر قائم ہونے کی بجائے جذبات انسانی میں قائم ہے۔ علم الوجود کو اس امتیاز سے گزر جانا ہے۔ اس امتیاز کو قائم کر کے تمام سریانی فلسفے وجود کو واحد اور صورت کو مسلوب الوجود کثرت کہتے ہیں اور ہر شے کے بارے میں یہ تصور کرتے ہیں کہ یہ وجود لانی نفسہ

ہے یعنی ثبوت فی نفسہ ہے۔ جبکہ اس صورت میں جو وجود متصور ہوا ہے وہ وجود فی نفسہ ہے۔ اور وجود فی نفسہ تمام ثبوتات فی نفوسہم میں عین واحد ہے۔

(۱۷)

اصول حقیقت یا اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ہر شے کا وجود اس کا اپنا وجود ہے۔ اس میں صورت اور وجود کی تقسیم بے معنی ہے۔ چنانچہ ہر شے وجود فی نفسہ ہے۔ اگر کوئی فیلسوف صورت اور وجود کے امتیاز پر اصرار ہی کرے تو اس کی زبان میں یوں کہئے کہ نہ صرف ہر شے کی صورت بلکہ مافیہ صورت اس کا اپنا ہے۔ ”فی نفسہ“ ہے کوئی دوسری شے اس کی شریک نہیں۔ نہ وہ کسی دوسری شے کی شئیت میں شریک ہے۔ یہ بات صورتاً بھی ہے اور وجوداً بھی۔ اس طرح بیان کرنے سے بلاشبہ نقص پیدا ہوتا ہے۔ بہتر بیان یہی ہے کہ ہر شے جو ہے وہی صورت ہے اور وہی وجود ہے۔ اس کی شئیت میں صورت اور وجودی امتیاز ہوتا ہی نہیں ہے۔ اس وجہ سے مختلف اشیاء میں عینیت صوری یا عینیت وجودی کی رعایت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر شے دوسری شے سے ماوراء ہے۔ ہر شے وجود میں اور ہونے میں، ظاہر میں، باطن میں، صورت میں اور مافیہ صورت میں ”فی نفسہ“ وہی شے ہے کوئی اور شے نہیں ہے۔ صرف اسی فلسفہ میں ”صدیت“ اور ”لا صدیت“ ”وجود بنفسہ“ اور ”وجود لا بنفسہ“ یعنی ”وجود بغیرہ“ کے مقولات اپنے اصلی معنوں پر مستقل و مقرر رہتے ہیں۔ چنانچہ حقیقت تمام کی تمام وجودات پر مشتمل ہے۔ ہر وجود اپنی ذات اور حقیقت میں فی نفسہ ہے۔ اس کی وجودیت میں کسی اور شے کی ”وجودیت“ شریک نہیں ہے۔ اس طرح ہر شے یا ہر وجود کو دوسرے سے تزیہ حاصل ہے۔ اس کی ذات کا اقرار خود اسی کی ذات کا اقرار ہے کسی اور ذات کا اقرار نہیں۔

(۱۸)

اب اس موقف کے بعد اسلامی وجدان کی منطق حقیقت کو مزید اسطور پر متعین کرتی ہے کہ ان تمام حقائق میں صرف خداوند ہی وہ وجود ہے جو وجود بنفسہ ہے باقی تمام وجودات ”وجود بغیرہ“ ہیں۔ یہ فلسفہ بلاشبہ کثرت وجودی کا فلسفہ ہے۔ اس میں بہت کھلے ہوئے طور پر اس بات کا اعلان ہے کہ جو کچھ ہے وہ فی نفسہ ہے محض ثبوتی نہیں ہے وجودی ہے۔ اس سبب سے کسی ذات واحد کا نہ تو وہ جز ہے اور نہ ذات واحد اس کی عین ہے۔ ذات خداوند تمام اشیاء کی طرح یعنی تمام وجودات کی طرح اپنے سوا ہر وجود سے بڑی منفرد اور ماوراء ہے۔ کوئی اس کا شریک نہیں۔ اور یہی حال ہر وجود کا ہے۔ حقیقت کے اس اثبات میں اسلامی وجدان کی منطق ”وجود“ کے امتیاز کی پیش روئی میں فعال ہوتی ہے۔ خداوند ”قیوم“ ہے جبکہ اور وجودات ”مقوم“ ہیں۔ اوپر کی توضیح کے مطابق خداوند قائم بالذات اور باقی تمام اشیاء ”قائم بالغیر“ ہیں اور وہ غیر جس پر وہ قائم ہیں خود خداوند ہے۔ یہ غیریت محض ثبوتی نہیں وجودی ہے۔ ثبوتی غیریت وجودی عینیت کو ثابت کرتی ہے، جو سر یانیت ہے۔ وجودی

غیریت ہی ہے جس کی بناء پر یہ بات بامعنی بنتی ہے کہ خدا تعالیٰ ان وجودات کا قیوم ہے۔ حقیقی قیومیت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ جس چیز کا کوئی قیوم ہو وہ وہی ثبوتی نہ ہو بلکہ وجودی حقیقی ہو۔ ان اشیاء کا روپ انکا اپنا روپ ہو اور ان کا وجود ان کا اپنا ذاتی وجود ہو۔ اسی وجہ سے خدا اور ان اشیاء کے مابین وہ مثال ساقط ہو جاتی ہے جو مٹی اور مٹی کے برتنوں، دریا اور موج دریا سے حاصل ہوتی ہے۔ مٹی اور مٹی کے برتنوں میں جو تعلق ہے وہ ذات شے اور صفات کا تعلق ہے مٹی کا ہر برتن مٹی کی ذات کا جز ہوتا ہے۔ یہ تعلق قیوم اور مقوم کا نہیں ہے۔ اسی طرح نفس اور خواہشات میں جو تعلق ہے وہ بھی قیوم اور مقوم کا تعلق نہیں ہے ہر خواہش میں نفس موجود ہے اسی طرح جس طرح ہر برتن میں مٹی وجود ہے۔ ہر خواہش صورت ہے جس میں نفس ثابت ہے۔ تمام خواہشات میں عین وجود نفس اور اس نفس کے اصوار وجود تحقیقات وجود یا ثبات وجود یہ خواہشیں ہیں۔ صمدیت اور لامحدویت کے جامع مقولات میں حقیقت کل ان مثالوں سے مصدق نہیں ہوتی۔ قیوم اور مقوم کی تقویم میں وجودات کا حقیقی اثبات ان کی باہم ماورائیت اور پھر قیام میں ایک کا دوسرے پر مقیم ہونا حقیقت کی اصل تو ضیح ہیں۔

(۱۹)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا قیومیت وجود خداوندی کی صفت ہے اور قیومیت دیگر اشیاء کی۔ اگرچہ کہ گفتگو کی حد تک اس سوال کا جواب یقیناً اثبات میں ہے۔ مگر اس جواب میں منطقی صحت نہیں ہے۔ قیومیت اور مقومیت کے فہم کے لئے منطقی سانچہ میں تغیر کی ضرورت ہے۔ اور وہ تغیر ”ذات و صفات“ کے مقولات کی ”حدود میں نسبت یا ربط“ کے مقولات سے تبدیلی ہے۔ جب ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کا وجود ہے اور دیگر اشیاء کا بھی وجود ہے تو اس صورت میں قیومیت یا مقومیت سے اس رشتہ کا اظہار ہوتا ہے جو خدا اور ان اشیاء کے مابین پایا جاتا ہے۔ قیومیت نہ تو خدا کی صفت ہے نہ مقومیت اشیائے دیگر کی۔ بلکہ یہ رشتہ یا ربط ہیں قیومیت کا رشتہ خدا سے چل کر دیگر اشیاء میں تمام ہوتا ہے۔ اس کے بالعکس مقومیت کا رشتہ ان اشیاء سے شروع ہو کر خدا تک پہنچتا ہے۔ وہ روابط کی منطق ہے جو اسلامی وجدان کو حقیقت کے مطابق تصورات اور تعلقات میں ڈھالتی ہے۔ یہاں پر قیومیت کے ربط یا نسبت میں یہ لزوم ہے کہ یہ کم از کم دو حدوں کے درمیان جو الگ الگ تحقق پذیر ہیں ایک رشتہ ہے۔ یہی حال مقومیت کا بھی ہے۔ روابط کی منطق حدوں یا اشیاء یا وجودات کی ماورائیت پر مبنی ہے اور اس ماورائیت کو نقصان پہنچائے بغیر کل حقیقت کو ذہن کے سامنے پیش کرتی ہے۔

اس منطق کے نفاذ سے وہ دعاوی علامات، اشارات، تخیلات اور احساسی ترجیحات متزلزل ہو جاتی ہیں جن سے میلان زدہ یا پروردہ مقرب نظام ادراک کو مرکب ہوتا ہے اور ایک ایسے ذہن کی تشکیل ہوتی ہے جو اس ذہن سے شعور اپنے تعلقات و تصورات، وجوہات و مقولات کے بہاؤ میں قطعی مختلف ہوتا ہے جس کا سرمایہ حیات ذات و صفات، موضوع و محمول، جو ہر و عرض کے خول ہیں۔ ذہن کی اس اضافاتی منطق میں حرکت و قوف کی نئے

ڈھب سے تعمیر ہے۔ بجائے ذات اور قوام ذات کی وادیوں میں بھٹکنے کے شعور ذات اور ذات، وجود اور وجود، شے اور شے کے درمیان مصروف بہ سعی ہوتا ہے۔ وہ ان علاقوں اور رشتوں پر اپنا ارتکاز کرتا ہے جو حدوں کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ ہر دو یا دو سے زیادہ اشیا جن کے درمیان یہ رشتے ہوتے ہیں، وجودات فی نفوس ہم ہیں جو ساخت شعور کی نہایتوں پر واقع ہوتی ہیں جب کہ خود ساخت شعور کی وسعت اور پھیلاؤ میں وہ روابط پائے جاتے ہیں جو ان وجودات فی نفوس ہم کے مابین ہوتے ہیں چنانچہ ان کے ادراک و احساس تعقل و تصور سے جو نظام و قوف یا مافیہ ذہن وجود پذیر ہوتا ہے اس کی دلائلوں اور مرادوں، اشارات و اداؤں، محرکات و مشعورات کا دائرہ اطلاق ہمیشہ یہ بین الاشیاء نظام ہائے رشتہ جات ہوتا ہے جسکے مختلف اعتراف میں خود یہ وجودات پائے جاتے ہیں جو اپنا وجود ذاتی رکھتے ہیں چنانچہ اس اصول عامہ کی روح سے خداوند قدوس ان تمام اشیا سے ماوراء ہے جو اس نظام اضافات کے دیگر اعتراف میں متحقق ہیں۔ یہی ماورائیت اس کے غیر محدود ہونے کی کم سے کم شرط ہے۔

اساسی اسلامی وجدان نظام ہائے اضافات سے اشیا کی یا وجودات کی باہم ماورائیت کے ادراک کے ذریعہ اپنے وجود غیر محدود کے احساس کو مستقل کرتا ہے۔ خداوند تعالیٰ ان اشیا سے ماوراء اور غیر محدود ہے۔ اس کی ذات کسی حد میں نہیں آتی۔ اس کی حقیقت ہر قید سے آزاد ہے۔ یہ بات اسی وقت تعقل پذیر ہو سکتی ہے جب کہ اصول ماورائیت پر ذہن قائم رہے۔

(۲۰)

اصول ماورائیت خود ایک نسبتی اصول ہے۔ اس میں ذہن شاعر جب کسی شے یا وجود کے بارے میں اقرار کرتا ہے کہ یہ ماوراء ہے تو اس اقرار میں دیگر اشیا یا وجودات سے ماورائیت اس کے مفہوم کی حقیقت ہوا کرتی ہے۔ اس اصول میں ماورائیت یک جانی اقرار نہیں ہے بلکہ دو جانی ہے۔ الف ب سے ماوراء ہے اس اقرار کا صاف مطلب یہ ہے کہ ب الف سے ماوراء ہے۔ چنانچہ وجود باری نہ صرف ہر وجود ماسواء سے ماوراء ہے بلکہ ہر وجود ماسواء وجود باری سے ماوراء۔ ماورائیت کی حقیقت کا یہ لازمی حاصل ہے۔ اس کی شرح یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی شان ہے کہ اس کے قبضہ و قدرت میں ہر شے کا وجود و عدم ہے۔ ہر شے اس کے منشاء سے ثبات پذیر یا عدم آغوش ہے۔ کسی شے کا اس کی قدرت سے وجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس شے کی خدا تعالیٰ سے ماورائیت جو ثابت ہے تو وہ بھی اس ہی کی قدرت و منشاء سے ہے۔ اس لئے اس بات میں کوئی منطقی تجربی یا وجودی سقم نہیں کہ ہر شے موجود کو ہم وجود باری سے ماوراء قرار دیں۔

در اصل وجود کا اساسی ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ہی ہے۔ وجود ہونے کا مفہوم اس سے کم نہیں ہو سکتا کہ وہ شے جس کی بابت ہم وجود کا اقرار کر رہے ہیں، ماورائیت کی حامل ہے۔ بغیر ماورائیت کے مقولہ کے وجود جو حقیقت کا سب سے بڑا مقولہ عامہ ہے، اسی مفہوم و معنی میں نہیں آتا۔

خداوند قدوس نہ صرف خود ماوراء ہے بلکہ اس کی یہ فعلیت ہے کہ وہ اور ماورائیتوں کو اثبات پذیر کرتا ہے اور کر سکتا ہے۔ اسی فعلیت کی وجہ سے تمام وجودات ماسواء ”ہونے“ کے مقولہ پر پورے اترتے ہیں۔ اور یہ پوری فعلیت اپنی شکل اور مافیہ میں ماورائیت کے جہان کے جہان قائم کرنے کا سبب ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ بدیع ہے۔ چنانچہ بدعت کی فعلیت کے ذریعہ وہ ایک عالم کو جنم دیتا ہے۔ یہ عالم اپنی حقیقت میں خدا سے ماوراء ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ خالق ہے۔ اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ موجودات خلق کرتا ہے۔ یہ موجودات اس سے ماوراء ہیں۔ ان کی ماورائیت خود اس کے ارادہ و فعل و تخلیق سے ہے۔ اسی طرح خدا تعالیٰ فاطر ہے۔ عمل فطر کے ذریعہ بعض چیزوں کو باہر کرتا ہے اور فطرت کا عالم وجود میں آتا ہے۔ یہ بھی ماورائیت ہے۔

(۲۱)

صرف اسی اساسی نقطہ کی فہم نہ رکھنے کی وجہ سے کہ وجود کا اقل ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ہے فکر وحدیت کے تھیٹروں کی نظر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک طرف قدرت خداوند کی منکر ہوتی ہے اور دوسری طرف خود خداوند کو تعینات میں گرفتار دکھاتی ہے۔

ہمارا روایتی فلسفہ ہمیشہ نظریہ تعینات ہی رہا ہے اور یہ نظریہ وجود بے حصر کا نہیں بلکہ وجود محصورہ کا فلسفہ ہے جس میں وجود رکھنا اور محصور ہونا مترادفات سے زائد معنویت کے حامل کبھی نہ ہو سکے۔ پورے فلسفہ تعینات پر اصول ماورائیت سے نسخ پھر جاتا ہے۔ تعینات کا فلسفہ یہی ہے کہ ایک ہی وجود یا ذات واحد اپنے پر شرطوں پر شرطیں عائد کرتی ہے۔ ہر شرط پر ایک تعین عائد ہوتا ہے جس کے نتیجہ میں وجود حالت ماقبل سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اسی اختلاف کو مختلف مقولات اور شرطوں کی آخری کثرت پر مختلف اشیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ پورے فلسفہ تعین میں وجود واحد ہر شے کی ذات ہے مگر ایک خاص مجموعہ شرائط کے جلو میں۔ یہ وہ فلسفہ ہے جس کا جام ذات خداوند کی ماورائیت سے ہمیشہ خالی رہا اور اسی وجہ سے کسی اور شے کی حقیقت اور وجود کا بھی اعتراف نہ کر سکا۔ خود ذات حق کے قیام اور وجود کو اس نے محتاج شرائط سمجھا اور اسی بناء پر یہ وجود محدود کے تعقل و ادراک سے کبھی قدم آگے نہ رکھ سکا۔

اصول ماورائیت اس فلسفہ کے طلسمات خیالی سے رہائی ہے اور اسی رہائی کے بعد نظریہ خودی کی درست تشکیل ممکن العمل ہوتی ہے۔ جن لوگوں نے فلسفہ خودی کو بنا اثبات ماورائیت پڑھنا چاہا انہوں نے تصور خودی کے نئے پن کو ضائع کر دیا۔ خودی کے نظریہ کا اصولی بیان یوں ہے (۱) ہر شے جو موجود ہے اپنی ماہیت میں خودی ہے (۲) ایسی شے کو فرد بھی کہتے ہیں (۳) افراد لا تعداد ہیں (۴) ان کا وجودی ضابطہ تو سبب خودی ہے۔ اس پورے نظریہ سے ماورائیت کی شرط اٹھا لیجئے۔ تمام خودیاں یعنی سب افراد ایک دوسرے میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ان کی یہ شرکت ’خودی کبریٰ‘ میں گم ہو جاتی ہے۔ اس طرح ’خودی واحد‘ کا تصور قائم ہوتا ہے۔ یہ خودی واحد

تمام خودیوں کی اصل حقیقت قرار پاتی ہے اور تمام خودیاں اس کے اجزائے تفصیلی۔ چونکہ کسی خودی میں ماورائیت نہیں ہے اس لئے اس کا وجود بھی ثابت نہیں ہے اور اس طرح سے فلسفہ خودی بغیر اصول ماورائیت شکست ہو کر ہمہ منم کا فلسفہ بن جاتا ہے۔

اصول ماورائیت اصل الوجود ہے۔ اس لئے انسانی خودی ہو یا ذات الہی، اس کے بارے میں نظریہ سازی اسی اصول کے مد نظر کی جاسکتی ہے۔

(۲۲)

اساسی کلیہ کے طور پر اصول ماورائیت کا وجدان ہی اسی سبب سے علم الوجود کا ضابطہ ہے جس کا ایک مخصوص اطلاق فلسفہ خودی ہے۔ اسی ضابطہ کی بناء پر نہ صرف وجود خداوند کا اثبات ممکن ہے بلکہ ہر اس شے کا جس کا وجود ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کی ذات سے دیگر اشیاء کی ماورائیت کا عقل میں آنا مشکل مرحلہ ہے۔ مگر دراصل اسی بات پر خداوند کی خدائی کا مدار ہے۔ اگر خدا اور کائنات کے رشتہ کو مصور اور تصویر کی تشبیہات میں بیان کیا جائے تب بھی ماورائیت کا مفہوم سمجھ میں آ جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ تصویر سازی مصور کا فعل ہے اور فعل بیشک جز ذات ہوتا ہے اور ایسے ہی افعال سے مصور کی ظاہر زندگی بنی ہوتی ہے۔ پس یہ فعل مظہر ذات ہوا۔ تصویر سازی وہ تجلیات ہیں جو مصور کے وجود سے سرزد ہوتی ہیں مگر اس کے نتیجہ میں جو نقش بنتا ہے وہ مصور کی ذات سے الگ اور ماوراء وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ نقش مصور کا جلوہ اس کا حصہ ذات نہیں رہتا نہ اس کا مظہر ہوتا ہے۔ خود نقش کی قیمت اس کے موضوع و پیکر صورت و رنگ تناسب و موزونیت پر مبنی ہوتی ہے۔ بنانے والی ذات کا حوالہ نقش کی ذات کا حصہ نہیں ہوتا، اس طرح نقش بھی اپنے بنانے والے سے ماوراء ہوتا ہے۔ گویا اپنی ولادت کے لئے وہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح تخلیق شعر کا مسئلہ ہے۔ کتنے ایسے اشعار زبان زد خاص و عام ہیں جن کے اور اد میں شاعروں کی ذات حوالہ میں آتی ہی نہیں۔ شعر کی شعریت اس ماورائیت میں قائم ہے جس کے ذریعہ وہ شاعر سے آزاد اپنا وجود رکھتا ہے۔ شعر کی قدر اس کے ذاتی معانی و گہرائیوں سے ہوتی ہے۔ لفظ بیان کی ان خوبیوں سے پرکھا جاتا ہے جن میں وہ پیکر وجود سے آراستہ ہوتا ہے۔ نہ کہ اس بناء پر کہ وہ فلاں شاعر سے منسوب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض بیانات یا یوں کہئے اشعار صرف شاعر اور شاعر کا مظہر ہوتے ہیں۔ دراصل ایسے مجموعہ الفاظ کو شعر کہنا ہی غلط ہے اس لئے کہ ان کے وجودی مفہوم میں شاعر کا وجود اس طرح شامل ہے کہ بلا شاعر کی ذات کی تفصیل بتائے ہوئے اور بلا اس واردہ زندگی کا پتہ چلائے ہوئے وہ مجموعہ الفاظ مفہوم پذیر نہیں ہوتا۔ مزید یہ کہ اس کی اپنی کوئی ذاتی لفظی یا معنوی خوبی نہیں ہوتی کہ اسے یاد رکھا جائے اس لئے اس کا وجود اپنا وجود نہیں ہے۔ اس وجود کا حصہ ہے جسے متکلم کہتے ہیں جس نے اس کو جنم دیا ہے اس تخیل سے ظاہر ہے کہ ایسے مجموعہ الفاظ کا کوئی شعری وجود نہیں۔ وہ محض کہنے والے کا اظہار ہے اور اسی کی زندگی کے جلوہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے دنیائے شاعری میں اس کا

وجود حقیقی نہیں محض مظہری ہوتا ہے۔ اصل وجود تو اس کا ہے جس سے وہ سرزد ہوا۔ جب یہ صورت ہو تو وہ بنفسہ شعر نہیں ہے۔ کسی مجموعہ الفاظ کا اظہار اور جلوہ ذات متکلم کی بجائے شعر ہونا ایک ماورائیت کی دلیل ہے وہ اپنی ذاتی خوبیوں، معنویت، ڈھلن اور چاپ سے پہچانا جائے گا۔ شاعر یعنی وہ ذات جس سے وہ صادر ہوا، کا حوالہ اس کے وجود میں نہیں آئے گا اس لئے اس کا اپنا مستقل وجود ہوا۔ شعر کے بارے میں یہ جاننا کہ غالب کا ہے یا اقبال کا ایک امر زاید کا جاننا ہے جس سے اس کے وجود ذاتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

مندرجہ بالا مثالوں سے خدا اور ماسوا خدا کے تعلق پر پوری تو نہیں مگر ایک حد تک کافی روشنی ہے اور وہ یہ کہ ہمیں ذات حق، اس کی فعلیت اور اس کی فعلیت کے نتیجہ میں وجود میں آنے والی اشیاء کے درمیان فرق و امتیاز رکھنا چاہئے۔ ذات حق وجود ہے۔ اس کی فعلیت اس کا اظہار یا جلوہ ہے۔ مگر اس فعلیت کا نتیجہ جو تعین شعر یا کائنات ہے ماوراء ہے۔ وہ اظہار یا جلوہ نہیں ہے بلکہ اپنا وجود ذاتی رکھتی ہے۔ ہر تخلیق، ابداع، اختراع کا ما حاصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جو ان افعال کے نتیجہ میں وجود میں آئیں اور آتی ہیں، ماوراء وجود ذاتی ہیں جن کا مرتبہ جلوہ آرائی یا مظہری سطح سے بالا ہے۔ وہ اپنے خالق کی ذات سے الگ ماوراء وجود رکھتی ہیں۔ ان کی 'ہوئیت' میں اس کی ذات کی شمولیت نہیں ہوتی اور نہ اپنی 'ہوئیت' میں وہ اس کی ذات میں شامل ہوتی ہے۔

اس بحث سے کسی ذات یا وجود زندہ کے افعال و اعمال کی دو واضح قسمیں کی جاسکتی ہیں ایک تو وہ اعمال جو صرف اظہار ذات ہوتے ہیں دوسرے وہ اعمال جو اپنے وجود میں اظہار ذات ہوتے ضرور ہیں اور اس پہلو سے پہلے اقسام کے اعمال سے وجودی دائرہ میں مختلف نہیں ہوتے مگر ان کا حاصل یا نتیجہ ماوراء ذات و وجودات کی خلقیت ہے۔ وہ مختلف ماورائتوں کی تشکیل و تکوین و تقویم پر منتج ہوتے ہیں۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کی حقیقت محض جلوہ آرائی یا اظہار ذات نہیں بلکہ تخلیق و ابداع و جعل ہے وہ اشیاء جو ان سے وجود میں آتی ہیں اپنی ذاتیت رکھتی ہیں وجود فی نفسہ ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے مظہری نہیں ہوا کرتیں۔ وہ ذات خالق سے اور ذات خالق ان سے ماوراء ہوتی ہے۔ خدا کے سوا جو کچھ موجود ہے۔ وہ خدا کی وجہ سے موجود ہے۔ مگر وہ خدا سے اور خدا اس سے ماوراء ہے۔ اور اسی وجہ سے وہ وجود حقیقی ہے نہ کہ وجود مظہری اور واہمی۔

فلاسفہ سابقین نے "ذات، صفات اور افعال" کے مقولات میں وجدان اسلامی کی تشکیل کی کوشش کی اور اسی لئے کائنات یا تمام اشیاء ماسوا کی یہ توضیح کی کہ وہ خدا کے افعال ہیں اور اس طور اپنے وجود میں مظہری اور واہمی ہیں۔ اگر وہ مندرجہ بالا نظام مقولات میں ایک اور مقولہ کا اضافہ کر لیتے تو اسلامی وجدان درستی کے ساتھ فلسفیانہ تشکیل میں آجاتا اور وہ مقولہ ہے "نتیجہ"۔ کائنات افعال کا مجموعہ نہیں ہے یا شے فعل خدا نہیں ہے بلکہ فعل خدا کا "نتیجہ" ہے اور تمام اشیاء کائنات، تمام موجودات، تمام جہانوں اور گیتیوں کا وجود یوں ہے کہ خدا کے مسلسل اعمال و افعال کے یہ نتائج ہیں اور چونکہ اعمال و افعال الہی اپنی حقیقت میں تخلیقی ہیں۔ اس لئے یہ نتائج

اپنی حقیقت میں مخلوق ہیں اور چونکہ یہ وجود ذاتی رکھتے ہیں، ماورائے ذات خداوند ہیں۔ اس کا مظہر یا جلوہ نہیں ہیں۔ اس لئے اس کی ذات کا جز نہیں ہیں۔ ان کا اثبات ذاتی اس طور پر ہے کہ ان کے خالق کا حوالہ ان کی ذاتیت کا عنصر نہیں ہے۔ یہ وہ اثبات حقیقت ہے جو ہر اس وجود کا جسے خدا نے پیدا کیا ہے، اصلی اور حقیقی ادراک ہے۔

اسی اثبات حقیقت سے وجود خداوند ہر تعین سے بالا رہتا ہے۔ بلا حصر رہتا ہے، ہر اس اشارہ سے ماورائی رہتا ہے جس کے ذریعہ ہم اس کے تعین کی کوشش کرتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ تخیل اور مثال سے بلند ہے۔

مقولہ صفات اور حقیقت اسماء

اساسی اسلامی وجدان کے عناصر میٹزہ کی توضیح، ان کے مضمرات کی تشریح، نیز ان کی روشنی میں اولیات فلسفہ خودی کی ضابطہ بندی میں پہلے تو ”وجود غیر محدود“ اور پھر ”ماورائیت“ سے بحث کی گئی تھی کہ یہ اس وجدان کے دو میٹزہ اصول ہیں۔ اس مقالہ میں تصور ربط یا ”نسبت“ سے صفات اور اسماء کے تحت بحث کی جائے گی کیونکہ اس سے اساسی اسلامی وجدان کے تیسرے رکن کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس ضمن میں مقالہ گزشتہ میں اہم ترین مقام ”وجود فی الحقیقت کی ہویت“ کی یافت ہے جس میں ہماری رسائی اس تنویر تک ہوتی ہے کہ ”ماورائیت فی الوجود“ اس کی شرط ہے۔ جس وجود کی عینیت میں ماورائیت کا التزام ہے اسی کو عینیت ”وجود فی الحقیقت“ حاصل ہے۔ ”وجود فی الحقیقت“ سے کوئی نئے معنی مراد نہیں ہیں۔ مسلم حکماء نے اس کو ”وجود خارجی“ کہا ہے اور جدید مغربی فکر میں اس کے لیے ”وجود معروضی“ یا ”معروضیت“ کی اصطلاح مروج ہے۔ اس سلسلہ میں ہم اس نتیجہ تک پہنچ چکے ہیں کہ وجود خارجی یا معروضی وہ ہے جس کا وجود ہر دوسرے وجود سے ماورائیت ذاتی رکھتا ہو۔ جس وجود میں یہ بات نہ ہو وہ ”وجود فی الحقیقت“، ”وجود خارجی“ اور ”وجود معروضی“ نہیں کہلا سکتا۔

مغربی فلاسفہ بالخصوص امریکی حقیقت جدیدہ نے وجود خارجی یا معروضی کی جو تعریفات و شرائط متعین کی ہیں وہ اعتباری نوعیت کی ہیں، اس لیے ناقص ہیں۔ ان میں ذہن شاعر کو معیار بنایا گیا ہے کہ جو ذہن سے آزاد ہو وہ معروضی اور جو ذہن سے خارج میں وجود رکھے وہ حقیقی، وغیرہ وغیرہ۔ ان تعریفات میں اعتراض کا پہلو یہ ہے کہ دراصل کسی ایسی شے کے بارے میں جو احاطہ ذہنی یا وسعت شعور سے باہر ہو کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ چنانچہ اس امر کو بنیاد بنا کر اہل تصورات دبستان حقیقت پر وار کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خارجیت یا معروضیت کی شرط اس بات کو قرار دینا کہ جو اپنے وجود میں شعور کا محتاج نہ ہو وہ وجود خارجی ہے ایک لفظی تعریف تو ہو سکتی ہے مگر واقعاتی نہیں۔ مغربی دبستان حقیقت کی وضع کردہ تعریف اسی وجہ سے پوچ بنیادوں پر قائم ہے، مگر ہم نے اوپر جو تعریف کی ہے وہ اس اشکال سے پاک ہے۔ دائرہ علمیہ کی بجائے دائرہ وجود میں رہ کر شرط وجود خارجی کا تعین کیا ہے؟ وہ یہ کہ وجود خارجی یا وجود معروضی وہ ہے جو اپنی ذات میں ماورائیت کا حامل ہو، یعنی جس کا مفہوم ذاتی ہو دوسری شے

کے مفہوم ذاتی سے ممیز اور منفرد ہو۔ اسی اساسی ضابطہ کی بنیاد پر ہمہ گیر حقیقی فلسفہ استوار ہوتا ہے۔

(۱)

وجود حقیقی کی اس تعریف و علمی تشکیل کے ذریعہ اساسی اسلامی وجدان کی معنویت یوں واضح ہوتی ہے کہ خداوند قدوس اپنی ذات میں نہ صرف وجود غیر محدود ہے بلکہ ماوراء ہے اور اس ماوراء ہونے کی وجہ سے وجود حقیقی ہے۔ دوسری طرف کائنات اور اس میں پائی جانے والی اشیاء اگرچہ ”محدود فی الذات“ ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک ”ماوراء فی الذات“ ہے اور اسی سبب وہ بھی ”وجود فی الحقیقت“ ہیں۔

ماورائیت کے باب میں اس امر کو بھی ہم پاچکے ہیں کہ یہ دو طرفی اور عکسی ضابطہ ہے، یعنی اگر الف ب سے ماوراء ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ب بھی الف سے ماوراء ہو۔ اس امر کی روشنی میں راقم الحروف نے کہا تھا کہ اگر خدا کائنات سے ماوراء ہے تو کائنات بھی خدا سے ماوراء ہے۔ یہ بہت نازک مقام ہے کہ اگر چند خصوصی امتیازات سے آگہی نہ ہو تو توحید شرک میں بدل سکتی ہے۔ وہ امتیازات یہ ہیں کہ ماورائیت کا مصداق صرف وجود فی ذاتہ ہوتا ہے جب کہ وجود کے بارے میں دو سوال اور اٹھتے ہیں: ایک تو یہ کہ وہ بذاتہ ہے یا بغیرہ، دوسرا یہ کہ لذاتہ ہے یا کہ بغیرہ ہے۔

فرداً فرداً اشیاء کو لیں تو ہر شے کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ وجود فنِ نفسہ ہے یعنی ہر شے دوسری سے ماوراء موجود ہے، لیکن صرف خدا ہی ہے جس کے بارے میں مزید دو امور کا اعتراف کرنا پڑتا ہے اور یہ اعتراف اساسی اسلامی وجدان سے مترشح ہوتا ہے۔ پہلا یہ کہ وہ وجود بنفسہ ہے اور دوسرا یہ کہ وہ ساتھ ہی ساتھ وجود بنفسہ ہے۔ یہ دونوں باتیں اس پایہ کی ہیں کہ ان میں سے پہلی بات تو کسی شے کے بارے میں سوائے خدا کے نہیں کہی جاسکتی اور دوسری بات تو نور ایمانیہ اس آیت پر مشتمل ہے ”ان الله وانا اليه راجعون“۔ پہلی بات کا اثبات صمدیت و لا صمدیت کے مقولات میں ہوتا ہے: اللہ صمد ہے، ما سوا لا صمد ہے۔ مسئلہ شرک کا تعلق ان ہی مقولات سے ہے یعنی وجود کے بارے میں بنفسہ اور بغیرہ کے معاملہ سے۔ وہ تمام افراد جو بنفسہ کے معاملہ میں خدا کے سوا کسی اور کو شریک کریں، زمرہ مشرکین میں آجاتے ہیں۔

مسلم حکماء کا ایک بڑا کارواں ان راہوں سے آسانی کے ساتھ نہ گزر سکا اور وہ اس فرق میں ڈگمگائے جو فی نفسہ اور بنفسہ کے مابین ہے۔ مگر بہر حال اساسی اسلامی وجدان پر تعمیر ہونے والے فلسفہ خودی کی تشکیل میں اس خط فارق کو ضرور موجود ہونا ہے جس سے فی نفسہ کا مفہوم بنفسہ کے مفہوم سے ممیز ہوتا ہے۔ کئی مسلمان حکماء ایسے گزرے ہیں جو اس مغالطہ میں مبتلا رہے کہ معنأً بنفسہ اور فی نفسہ ایک ہیں۔ چنانچہ اس معنوی مغالطہ کی وجہ سے چونکہ صرف خدا ہی وجود بنفسہ ہے اس لیے وہی اور صرف وہی وجود فی نفسہ قرار پاتا ہے۔ ہم اس پر تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں کہ اس مغالطہ کی وجہ سے انضمامیت کی منطق جاری ہو جاتی ہے جس کے سبب اگر الف کا

سہارا ہے تو ذہن یہ سمجھتا ہے کہ الف ب کا جزو ہے یا اس کے اندر ضم ہے اور اسی سبب سے وحدت الوجود کا خیال جنم لیتا ہے۔ تمام وحدتی فکر میں، خواہ مادّیّین سے منسوب ہو یا روحانیّین سے، یہی مغالطہ جو بنفسہ اور فی نفسہ کے مابین شکست امتیاز سے پیدا ہوتا ہے، کارفرما ہے۔ اسی کے سبب یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کائنات چونکہ خدا کے سہارے قائم ہے اس لیے کائنات خدا کا جزو ہے یا یہ کہ کائنات میں خدا جاری ہے۔

اساسی اسلامی وجدان کے لحاظ سے ”لاموجود الا باللہ“ کا مقولہ متشکل ہوتا ہے مگر اس مقولہ ہے ”لاموجود الا باللہ“ کا استنباط نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن وحدتی فکر محض بنفسہ اور فی نفسہ میں فک امتیاز کر کے کائنات کو خدا کا حصہ بنا دیتی ہے۔ چنانچہ ”خدا کے سوا کوئی موجود نہیں“ کے ضابطہ کو بنیاد بنا کر اپنے جملہ نظام ہائے نظر و عمل مرتب کرتی ہے۔

اسی مغالطہ یا فک امتیاز کا نتیجہ یہ ہے کہ روحانیت کے افکار و متبادل صورتوں ہی میں گردش کرتے رہتے ہیں۔ یا تو وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ کائنات اور خدا ایک ہیں۔ ایسے لوگ ”عینی“ کہلاتے ہیں۔ جو لوگ عینی وحدت کے الزام سے بچنا چاہتے ہیں وہ اپنا مسلک تنزیہ مع التشبیہ بتلاتے ہیں اور اس طرح مسلک وحدت وجود پر قائم رہتے ہیں۔ اس خیال کے مطابق کائنات میں عین وجود خدا ہے اور یہ عین وجود کائنات سے ماوراء بھی ہے اس لیے تشبیہ اور تنزیہ دونوں برحق ہیں۔ مرتبہ تشبیہ میں خدا تعینات کے ساتھ ہے اور مرتبہ تنزیہ میں لائقین کے ساتھ۔ نتیجتاً کائنات خدا سے ماوراء نہیں اور نہ خدا کائنات کا ملأ ماوراء ثابت ہوتا ہے، جزو اوہ کائنات ہے۔ یہ وہ مسلک ہے جس پر اکثر اہل وحدت کا مدار ہے۔ ابن العربی بھی اسی مسلک کے داعی ہیں۔ ہندوستانی مسلم فکری ارتقاء میں خیر آبادی دبستان کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان کے نزدیک زندقہ صرف یہ ہے کہ حقیقت واحدہ میں مرتبہ اطلاق کے اسم کا اطلاق مراتب تعین پر یا مراتب تعین کے اسماء کا اطلاق مرتبہ اطلاق پر کیا جائے۔ فضل حق خیر آبادی کہتے ہیں: ”حقیقت الحقہ جامعۃ بین التنزیہ والتشبیہ“۔ چنانچہ کائنات اور اس کی اشیاء اپنی حقیقت میں ذات خداوند کا تعین ہیں۔ ”الحقیقت المطلقة واجبة و تعیناتھا ممکنۃ فالواجب واجب والممكن ممكن۔ والحقیقة الواجبة مطلقة لا مبہمتہ لا نہا مصداق للوجود بذاتھا والممكنات قیود لها و تعینات لا نہا افرادھا و حقائق الاشیاء عبارات عن تعینات الحقیقة الواجبة وہی مرتبہ فی العموم والخصوص۔“^۱ ابو برکات احمد جو خیر آبادی دبستان کے دوسرے بزرگ ہیں، یوں تشریح کرتے ہیں: ”واجب تعالیٰ ذات دارد و ممکن ذات ندارد و ایں مخالف شرع نیست۔“ آگے چل کر لکھتے ہیں: ”مرتبہ اعلیٰ مرتبہ ہمہ اوست باین معنی وجود است و ہمہ را وجود انتسابی است یعنی وجود او ہمہ منتسب است۔ ممکنات وجود اصلی ندارند بلکہ محض وجود اضافی است۔“^۲ ابو برکات نے ممکنات کو وجود ظلی کہا ہے اور ان کے بارے میں یہ تشریح کی ہے کہ یہ ”معدوم الوجود و معلوم الاثار“ ہیں۔ سبب اس کا یہ ہے کہ یہ قائم

بالذات نہیں ہیں۔ چنانچہ شاہ محمد حسین الہ آبادی بالکل صاف طور پر کہتے ہیں: ”ممکن میں اور واجب میں دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے ہونا مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بناء پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے، اس لیے کہ یہی ذریعہ وجود ہے۔ لہذا اسے پہلے خود موجود ہونا چاہیے اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے۔ اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جائیں وہ اعتباری ہیں۔“³ مطلب یہ ہے کہ وہ وجود اصلی ہے جو سب موجودات کا سہارا ہے۔ باقی خود یہ موجودات چونکہ بنفسہ قائم نہیں ہیں وجود اعتباری، ظلی یا غیر حقیقی، غیر خارجی، غیر معروضی وغیرہ ہیں۔ اس تشریح کی اساس وہی مغالطہ ہے جو فی بنفسہ اور بنفسہ میں خلط بحث پیدا کرتا ہے۔ محمد قاسم دیوبندی کا بیان بھی اسی قبیل سے ہے: ”ہم اسی کو خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور اسی سے وجود کون و مکاں ہے۔“ اس مقدمہ کے بیان کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں: ”سب چیزیں اسی کے سہارے اور بھروسے قائم ہیں۔ وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں، وہ سب کی اصل ہے اور سب اس کی فرع ہیں۔“⁴

ان حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ حال تک حکمائے اسلام میں جو وجودی فکر رہی ہے، وہ تشبیہ مع التزیہ کو ہی حقیقت یعنی خدا اور کائنات کے امتیازات کا ضابطہ قرار دیتی رہی ہے اور اس کی تہ میں ہمیشہ بنفسہ اور فی نفسہ کے مفاہیم میں خلط بحث رہا ہے۔ چنانچہ یہ مسلم حکماء اس خیال پر ہی قائم رہے ہیں کہ چونکہ خدا سب کا سہارا ہے لہذا سب اسی کے تعینات اور تفصیلات ہیں۔ منطق انضمام ہمیشہ ان کے افکار کو اسی انداز میں متعین و مرتب کرتی رہی ہے۔ ان حکماء میں جو تھوڑے بہت اختلافات ہیں وہ صرف اس قدر ہیں کہ خیر آبادی دبستان تشبیہ کے مقامات کو وہمی یا علمی قرار دینے کی طرف مائل ہے۔ اس سے تزیہ یعنی مرتبہ لا تعین وجودی ٹھہرتا ہے اور تعین کے مراتب وہمی۔ وحدت الوجودیوں کے دیگر افکار میں خصوصیت کے ساتھ ابن العربی میں تزیہ اور تشبیہ دونوں مراتب وجودی ہیں۔ محمد قاسم دیوبندی کی تشریحات میں جزئیہ اور کلیہ کی منطق ہے جس سے فرد نوع میں نوع جنس اعلیٰ میں اور اس طرح ہوتے ہوتے تمام حقائق وجود عام میں تمام ہو جاتے ہیں۔ اسی تصور سے ان کے ہاں اصل و فرع کی تمثال (Imagery) ملتی ہے۔

لیکن تشبیہ کے مراتب کی خواہ کوئی تعبیر کی جائے، وجودی یا وہمی ہر دو صورتوں میں تزیہ مع التشبیہ کا مسلک وحدیت فی نفسہ و بنفسہ میں باہم مغالطہ کا شکار ہونے پر ہی وجود میں آتا ہے جس کی وجہ سے کائنات اور اشیاے مخلوقہ کا وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا، سب کچھ وجود واحد میں کم ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں خود خدا کی ماورائیت تشبیہ میں آکر عینیت ذاتی سے محروم ہو جاتی ہے۔

اگر افراد انسانی ”وجود فی الحقیقت“ ہیں تو ان کو ماورائیت حاصل ہے۔ ہر فرد نہ صرف دوسرے فرد سے ہر شے سے ماوراء ہے بلکہ خود خدا سے بھی ماوراء ہے۔ اسی طرح اگر خدا کو عینیت ذاتی حاصل ہے اور وہ وجود حقیقی

ہے تو ہر دوسری شے اور فرد سے وہ ماوراء ہے۔ کسی طور بھی تشبیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا۔ مسلک تشبیہ سے یا تو خدا نہیں رہتا یا افراد انسانی نہیں رہتے یا پھر دونوں نہیں رہتے۔ اس کے باوجود محض اس مغالطہ متذکرہ بالا کی وجہ سے مسلم فکر تشبیہ مع التز یہ کے دائرے سے نہیں نکل سکی۔ اس نے کائنات اور خدا پر اس انداز سے مراقبہ کیا کہ اگر کائنات کا اثبات کرتی ہے تو خدا نہیں رہتا، اگر خدا کا اثبات کرتی ہے تو کائنات اور ماسوا ذات باری کچھ نہیں رہتا۔

اساسی اسلامی وجدان کی رہنمائی میں اس منحصر سے نکلا جاسکتا ہے اور ایسی ممتاز اسلامی فکر کی تعمیر ممکن ہے جو دیگر نظام ہائے فکر سے منفرد ہو اور ذات خداوندی کا اس میں اس طرح اقرار ہو کہ کسی پہلو سے نقص کا باعث نہ ہو۔ تشبیہ مع التز یہ کے عمومی مسلک میں نقص یہی ہے کہ یہ وجود واحد کے تصور میں خدا کو ہمیشہ تنہا اور اکیلا ”فرد“ بنا دیتی ہے جس کی قومیت حقیقی، قدرت کاملہ، خلاقیت، بداعت، مصوری، تدبیر، غرض ایسی بہت سی باتوں پر صاف حرف آجاتا ہے۔ اساسی اسلامی وجدان میں خدا کی ماورائیت کا اثبات بنیادی رکن ہے۔ اسی اثبات کی وجہ سے خدا ہر شے سے ماوراء اور ہر شے خدا سے ماوراء ٹھہرتی ہے اور اسی اثبات سے بایں وجہ اس کی قومیت، قدرت، خلاقیت اور بداعت وغیرہ وغیرہ کا اثبات ہوتا ہے۔

ماورائیت کے نکتہ کو شعور کا جزو بنانے کے بعد ہمارے ادراکات تشبیہی مقولات کے جال میں گرفتار نہیں ہو سکتے۔ شعور کے سامنے نئی وسعت خیال کے دروازے کھل جاتے ہیں اور ایک نئے مقولہ سے روشناسی نصیب ہوتی ہے جسے ”نسبت“ کا نام دے سکتے ہیں۔ ”نسبت“ کی اصطلاح بھی نئی نہیں ہے، تاہم دور جدید میں اس کے لیے ”ربط“ یا ”علاقہ“ کی اصطلاح مروج ہوئی ہے۔ جب دو وجود ایک دوسرے سے منفرد یا ماوراء ہوں تو پھر ان کے باہمی ربط و تعلق کا مسئلہ موضوع شعور بنتا ہے۔ ”نسبت“ کے تصور سے یہاں بھی مسئلہ مراد ہے۔

(۲)

ذاتی ماورائیت جو ”وجود فی الحقیقت“ کی اصل شرط ہے بعض حضرات کو مترد کر تی ہے۔ ان کے خیال میں تو خدا اس طرح کائنات سے خارج ہو جائے گا اور خدا سے کائنات۔ نکلسن نے اسی تردد کا اظہار کیا ہے جب وہ کہتا ہے کہ مذہب تنزیہ میں خالص مہجوری اور لا تعلقی ہے۔^۵ دنیا الگ، خدا الگ۔ ذہین شاہ تاجی نے بھی یہ فرمایا ہے کہ کائنات کا ایسا تصور بالکل ان لوگوں کا سا ہے جو خدا کو نہیں مانتے، چنانچہ سوال کرتے ہیں کہ ایسے تصور کائنات اور اشتراکیوں کے تصور کائنات میں کیا فرق رہ جاتا ہے۔^۶

اس تردد کی بنیاد یہ قید خیال ہے کہ یا تو خدا اور کائنات ایک ہیں یا پھر کائنات خدا کا جزو ہے۔ یہ مقدمات کہ خدا کائنات ہے اور ماورائے کائنات بھی ہے اس مسئلہ کا ایک ہی حل نہیں ہے۔ اساسی اسلامی وجدان سے ایک دوسرا ہی حل سامنے آتا ہے جس میں مذہب تشبیہ کو جزو ایا کلا ماننے کا کوئی پہلو پیدا نہیں ہوتا۔ اگر خدا حقیقی

ہے تو وہ ماوراء ہے اور اگر کائنات کا بھی وجود ذاتی ہے تو اسے بھی ماورائیت حاصل ہے۔ وجودی ماورائیت سے ہی دونوں کا وجود برحق ثابت ہوتا ہے۔ محض ہستی واحد کے فرق مراتب سے دونوں ایک دوسرے سے ممیز نہیں ہو پاتے۔ ان کی حقانیت الگ الگ وجود ذاتی سے ہی ثابت ہو سکتی ہے، ورنہ نہیں۔

خدا اور کائنات کی وجودی ماورائیت سے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ ”نسبت“ کا مسئلہ ہے۔ بے تعلقی یا لا تعلقی ماورائیت سے ثابت نہیں ہوتی۔ ذہن تشبیہ کے کلیات میں کام کرنے کی بجائے نسبت کے کلیات میں کام کرنے لگتا ہے۔ اس تبدیلی سے وہ اس حقیقت سے ہمکنار و سرفراز ہو سکتا ہے جو خدا اور کائنات کی باہم ماورائیت سے موجود ہے اور وہ حقیقت ہے ربط و تعلق کا عظیم نظام جو کل حقیقت میں جاری و ساری ہے کہ اس نظام کی ایک انتہا خدا ہے اور دوسری اس کی مخلوق۔ اسی وجہ سے اساسی اسلامی وجدان کا تیسرا رکن نسبت کا شعور ہے کہ اس شعور سے ہی ہو کر حقیقت کے بارے میں صحیح تصور قائم ہی نہیں کیا جاسکتا۔

خدا کائنات سے اولین تعلق یہ ہے کہ یہ پوری کائنات اور اس کے جملہ افراد، سب کے سب، اس کے ارادہ کے سہارے قائم ہیں اور وجودات فی نفوسہم ہیں۔ علاوہ ازیں خدا ان میں سے ہر ایک کا رب ہے۔ اس کی ربوبیت کاملہ ہر وجود فی نفسہ کی پرورش کر رہی ہے۔ اس منزل پر اب ہم اس موضوع پر آگئے ہیں جس کو روایتی فلسفہ ذات و صفات کی بحث سے تعبیر کرتا ہے۔ راقم الحروف کے نزدیک مسئلہ صفات دراصل مقولہ ”نسبت“ کے ناکافی وجدان سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی مقولہ پر تامل کرنے سے یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔

(۳)

سوال یہ ہے کہ خداوند قدوس کے بارے میں ذات و صفات کا مسئلہ کیسے پیدا ہوتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنیادیں عالم حقیقت میں پوشیدہ نہیں ہیں، صرف ہمارے ادراکات کی عام عادتیں ہیں جس کے سبب یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

جب ہم خدا کی ذات کو معرض توجہ بناتے ہیں تو ہماری عام عادتیں اس عمل میں جاری ہو جاتی ہیں۔ یہ عادتیں ہمارے ان ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے ارد گرد کی اشیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہمارے مشاہدہ میں اشیاء ”مجموعہ صفات“ کی حیثیت سے سامنے آتی ہیں۔ ممکن ہے اس قسم کے وقوف کی کچھ حیاتیاتی وجوہات ہوں مگر بہر حال ہوتا یہی ہے کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو اس کی صفات سے واقفیت ہوتی ہے اور نتیجتاً ہم کہتے ہیں کہ فلاں شے ہے اور یہ اس کی صفات ہیں۔ اسی انداز پر ہم خدا کو بھی ادراک میں لانے کی کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا ہے اور فلاں فلاں اس کی صفات ہیں۔ اس طرح سے خدا کی ذات تک عام ادراکات کے انداز کو وسعت دینے سے مسئلہ ذات و صفات پیدا ہوتا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ سارا مسئلہ صورت ادراک یا انداز خیال کی پیداوار ہے۔ جب تک ہم خدا پر عام اشیائے تجربہ کے مقولات کے واسطوں سے

غور کرتے رہیں گے اور اس کی حقیقت کو اس طرح اشیائے ماحول تک خفیف کر کے معروض فکر بناتے رہیں گے، ہمیں یہی معلوم ہوگا کہ مسئلہ ذات و صفات بڑا حقانی مسئلہ ہے اور اس کی اصل حقیقت کبریٰ میں قائم ہے۔ حالانکہ اس کی اپنی اصلیت کے اعتبار سے انسانی مشاہدوں کے سانچوں کے علاوہ اور کہیں اس کا مقام نہیں۔

اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ادراکی سانچوں میں تغیر کی ضرورت ہے۔ اس تغیر سے یہ مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔

جہاں تک خود قرآن شریف کا تعلق ہے اس میں خود بھی عام ادراکی انداز نہیں پایا جاتا۔ اس وجہ سے خدا کے بارے میں ذات و صفات کی اصطلاحات اس میں نہیں ملتیں۔ خداوند قدوس کے لیے اس میں ”اللہ“ کا لفظ آیا ہے۔ اس کے علاوہ جگہ جگہ اس کے لیے رحمن، رحیم، رب، کریم، غفار، ستار، قہار، باری، حلیم، قدیر، حکیم، مصور، وغیرہ وغیرہ نام آئے ہیں۔ اپنی ادراکی عادتوں سے مجبور عام انسان اور فلاسفہ ان کو صفات باری تعالیٰ کہتے ہیں، مگر خود قرآن مجید انہیں اسمائے حسنیٰ کہتا ہے کہ یہ خدا کے اچھے نام ہیں، اسی ایک نکتہ سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کا ادراکی انداز مختلف ہے، لیکن مسلم حکماء ذات و صفات کی بحث میں الجھ گئے اور ایسے الجھے کہ یہ مسئلہ ایک چیتان بن کر رہ گیا۔ سابقین میں ابن حزم ایسے مفکر ہیں جنہوں نے یہ محسوس کیا کہ قرآن میں اسماء الہیہ کا تذکرہ ہے، صفات کا نہیں۔ انہوں نے صرف اتنا ہی بیان کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا، مگر یہ مسئلہ فی الحقیقت بہت گہرا ہے۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ صفت اور اسم میں کیا نوعی اور وجودی فرق ہے کہ قرآن اسماء کہتا ہے اور عام لوگ اور فلاسفہ کا کثیر گروہ ”صفات“ کے نام سے پکارتا ہے۔ جہاں تک توصیف کا تعلق ہے، قرآن شریف صاف کہتا ہے کہ وہ اس سے پاک ہے۔ نیز قرآن پاک میں یہ بھی آیا ہے کہ اس کے مثل کوئی شے نہیں۔ قرآن کریم کے مقولات ہیں ”اللہ اور اس کے نام“ جب کہ عام مقولات کی صورت میں لوگ یوں غور کرتے ہیں ”اللہ اور اس کے صفات“۔ اس لیے بحث طلب بات یہی ہے کہ اسم اور صفت میں کیا فرق ہے۔ اس بحث سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اساسی اسلامی وجدان جس کے سوتے قرآن شریف سے جاری ہیں اپنے ادراکی نظم میں عام ادراکی عادتوں سے کس حد تک مختلف ہے اور اس سے کیسے کیسے حقائق پر سے پردہ اٹھتا ہے۔

جہاں تک انسانی تجربات کا تعلق ہے تو شعور انسانی کو دونوں سے غایت درجہ کی مناسبت ہے، اسماء سے بھی اور صفات سے بھی۔ مسئلہ صرف ان کی وجودی ہونیت کے عرفان کا ہے۔ اسم کا وجود دائرہ لغت میں ہوتا ہے، اس لیے اسماء کا وجود ”وجود لسانی“ ہے جب کہ صفات کا تعلق خود دائرہ وجود سے ہے، اس لیے کسی نہ کسی درجہ میں یہ موجود فی الحقیقت ہیں۔ اسماء اور صفات دونوں کے وجود اگرچہ الگ الگ دائروں پر مشتمل ہیں مگر ایک بات ان میں مشترک ہے، دونوں سے انتساب پیدا ہوتا ہے، دونوں کا وجود دلالت کا حامل ہے۔ دلالت صفت کو تو صیف اور دلالت اسی کو تسمیہ کہا جاتا ہے۔ تو صیف سے موصوف اور تسمیہ سے مسمیٰ ”مدلول“ قرار پاتے ہیں۔ اس لیے

مسئلہ ایک طرف اسم تسمیہ اور مسمیٰ اور دوسری طرف صفت، توصیف اور موصوف کے نظام ہائے وجود کی اختصاصی منطق کی تحقیق و تدقیق سے متعلق ہو جاتا ہے۔ مسلم فلاسفہ نے ذات و صفات کے مسئلہ پر بحث کرتے وقت اس بات کو بالعموم محسوس نہیں کیا کہ یہ دونوں نظام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور ہر ایک کی باطنی منطق اس کی اپنی ہے۔ اشاعرہ نے ”اسم تسمیہ اور مسمیٰ“ کے نظام کو یکسر نظر انداز کر کے اسماء کو صفات سمجھ کر سارا فلسفہ ”صفات“، ”توصیفات“ اور ”موصوف“ کے نظام پر تعمیر کیا۔ یہی نظام بعد میں تمام وجودیاتی فکر کا مثل اعلیٰ بن گیا۔

دونوں نظاموں میں بہر حال ایک قدر مشترک ہے۔ بات اسم اور صفت سے نکل کر مسمیٰ اور موصوف تک پہنچتی ہے۔ چنانچہ جس کو اسم کا علم ہو اس کو مسمیٰ کا علم کم از کم اس اسم کی حد تک ہوتا ہے اور جس کو صفت کا علم ہو تو اس کو بھی کم از کم اس صفت کی حد تک موصوف کا علم ہوتا ہے۔ ان نظاموں میں دوسری قدر مشترک باری تعالیٰ کے مسئلہ میں یہ ہے کہ اسم بہت سے ہیں اور مسمیٰ واحد۔ چنانچہ جو علم مرتب ہوتا ہے وہ ”وحدت مسمیٰ فی الکثرات الاسماء“ ہے۔ اسی طرح صفت کے مقولہ سے جو علم مرتب ہوتا ہے وہ بھی ”وحدت موصوف فی الکثرات الصفات“ ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں کی معنویت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ چنانچہ ان میں کیفیت شعور اور ادرا کی سانچے آپس میں مختلف ہو جاتے ہیں۔

اگرچہ ان دونوں میں ”وحدت فی الکثرات“ کا مقولہ یا تنصیب جاری و ساری ہے لیکن دونوں میں سیل شعور، بداہت، معنی اور منتہاء الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ نظام تسمیہ میں جو منطق کار فرما ہے وہ بے نظیر اور فقید المثال یعنی خود اسی نظام میں پائی جانے والی ہے۔ یہ اسم دہی کی منطق ہے جس کے مطابق اسم مسمیٰ سے انتساب ضرور رکھتا ہے لیکن اس کا جز نہیں ہوتا۔ ہر اسم کا اپنا وجود ذاتی صرف دائرہ لغات میں ہوتا ہے اور یہ وجود ذاتی کسی طرح مسمیٰ سے منسلک نہیں ہوتا۔ اسم اور مسمیٰ میں باہم تنزیہ ہوتی ہے۔ اس طرح چاہے ایک شے کے ایک ہزار نام ہوں چاہے ایک لاکھ، اس شے کی ذاتیت ان سے بالا ہوتی ہے۔ اسم اپنی حقیقت میں اختراعات ہوتے ہیں۔ عالم اسماء ایسا اختراعی عالم ہے جس کا سرچشمہ اعتبار علمیہ سے باہر نہیں ہوتا۔ اسم کے ذریعہ کسی شے کے وجود کے علم کا اثبات کیا جاتا ہے۔ تمام اسماء کا قیام اس اثبات میں ہے۔ جس طرح اثبات کرنے والا چاہے ایک ہو یا بے شمار، اس واقعہ سے امر مشاہدہ منزہ ہوتا ہے، اسی طرح تسمیہ میں ہوتا ہے کہ مسمیٰ اس سے پاک اور ماوراء ہوتا ہے۔ تسمیہ استقرار علم کا وظیفہ انجام دیتا ہے۔ اس لیے وحدت مسمیٰ فی الکثرات الاسماء کا ضابطہ اعتبار علمیہ میں قائم ہے، وجود پر اس کا اثر نہیں۔ اسماء کا جملہ انتساب علمی انتساب ہے۔ ان کی دلالت دلالت معرفت ہے۔

نظام توصیف کو بحیثیت ہیئت فکر جس طرح استعمال کیا گیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا دائرہ وجود ہے۔ ”رسالہ غوثیہ“ کے مضامین کی شرح میں ملوک شاہ نے جو امور بیان کیے ہیں ان سے صوفیائے وجودیہ کے مسلک کی توضیح ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ذات و صفات کے بارے میں ان کا زاویہ فکر کیا تھا۔ وہ

فرماتے ہیں: ”لا ہوت کو ذات، جبروت کو صفات، ملکوت کو افعال، ناسوت کو آثار اور افعال کہتے ہیں۔ اے عزیز! لاہوت تخم جیسا ہے۔ جبروت و ملکوت و ناسوت ڈالی، پتے اور پھول جیسے ہیں۔ اے عزیز! ظہور سے پہلے سارا درخت تخم میں تھا، درخت کا نام تھا نہ نشان۔ درخت کے ظہور کے بعد تخم درخت میں ہوتا ہے لیکن نہ تخم کا نام ہوتا ہے نہ نشان۔“^۷ یہ گفتگو دائرہ وجود میں ہے جہاں دلالت تو صنفی وجودی دلالت ہے۔ کوئی صفت اپنے موصوف سے ماوراء نہیں ہوتی، نہ کوئی موصوف اپنی صفت سے ماوراء ہوتا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ موصوف اپنی ہر منفرد صفت سے تشبیہ ذاتی رکھتا ہے مگر اس سے ماوراء بھی ہوتا ہے۔ اس طرح اگر وجود کے بارے میں فرداً فرداً ہر صفت کے لحاظ سے غور کریں تو تشبیہ مع التز یہ کا مقولہ صادق آئے گا، لیکن اگر تمام صفات کے لحاظ سے غور کریں تو موصوف اور صفات میں تشبیہ کامل ثابت ہوگی جیسا کہ متذکرہ بالا حوالہ میں ہے کہ تخم درخت کے اندر ہے۔ اس تشریح سے یہ بات اجاگر ہوتی ہے کہ نظام تسمیہ اور نظام صفات میں بین فرق ہے۔ جہاں اول الذکر نظام کا دائرہ شہود و معرفت ہے وہاں آخر الذکر کا وجود و ہستی ہے، گو یہ دوسری بات ہے کہ دونوں کو ہم ”وحدت فی الکثرات“ اور ”عینیت فی الاختلاف“ جیسے مقولات میں ظاہر کریں۔ ایک کی ماہیت میں انفصالی منطق اور دوسرے کی انضمامی منطق ہوتی ہے۔

(۴)

قرآن مجید کا نظام فکر نظام تسمیہ سے مرتب ہے۔ خواہ خدا کے نام کتنے ہی ہوں وہ ایک ہی بسیط خدا ہے۔ اس کے برخلاف ایسا وجود جو ماہیت میں ”وحدت فی الکثرات الصفات“ ہو اس کی حقیقت ”وجود مرکب“ ہوتی ہے۔ ہر صفت اپنے موصوف کے کسی نہ کسی حصہ وجود کی تشکیل کرتی ہے۔ ہم افراد انسانی اپنی حقیقت میں ”وجود مرکب“ ہیں۔ ہماری شخصیت کے اندر بہت سے محرکات ہوتے ہیں۔ یہ وہ اجزاء ہیں جن سے ہمارا وجود شخصی مرکب ہوتا ہے۔ ہماری شخصیت کی عینیت میں ان اجزاء کے انفرادی رنگ جھلکتے رہتے ہیں اور انہی سے ہماری شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے۔ ان کا جزو جزو ادراک ہماری صفات کا ادراک ہے، خواہ یہ ادراک براہ راست ہو یا آثار کے واسطے سے۔ اس طرح سے ہمارا وجود فی نفسہ کیا ہے؟ صرف صفات کی کلیت!

صفت اور موصوف میں جو وجودی انتساب ہوتا ہے وہ اتنا اتصالی ہے کہ نہ صرف صفت اپنے موصوف میں ہو کر موجود ہے بلکہ موصوف بھی اپنی صفت میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اگر صفات یکے بعد دیگرے معدوم ہوں تو موصوف علی حالہ نہیں رہا، وہ بھی عدم اور استحالہ کا شکار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ پورے صفات کے خاتمہ سے اس کا پورا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے صفات کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ”معدوم الوجود اور معلوم الآثار“ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صفات اپنے وجود میں نہ صرف معلوم الآثار ہیں بلکہ موجود بھی ہیں۔ مگر ان کے وجود میں ایک امتیازی بات یہ ہوتی ہے کہ ان کی وجودیت اپنے آپ سے تمام نہیں ہوتی، کسی

نہ کسی ہستی میں ہو کر تمام ہوتی ہے۔ دیکھا جائے تو موصوف کی بھی یہی صورت ہے۔ اس کے وجود فی نفسہ میں صفت کا ہونا ضروری ہے ورنہ تو وہ معدوم الوجود ہو جاتا ہے۔ تب صفت اور موصوف کا فرق جزو اور کل کا فرق ہے اور بس مگر وہ کلیت جس پر صفت اور موصوف کے مقولات کا اطلاق ہوتا ہے وجود مرکب ہے کہ اس کی اصلیت سب کی سب صفات پر مشتمل ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ایک خاصۃ العین بھی ہے کہ اس کے بغیر اس کی ہویت امر محال ہے۔ چنانچہ جزو جزو صفات کے گن دینے سے اس کی حقیقت پوری نہیں ہو جاتی۔ ان صفات میں باہم پیوستگی، امتزاج اور سرانیت بھی ہونی چاہیے۔ اس ہیئت سے ہی اس کی ذات مقرر ہو کر فرد واحد کی صورت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ اس کی ذاتیت پر ”عینیت فی الاختلاف“ کا بقولہ صادق آتا ہے۔

(۵)

یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ صفات کسی شے کے اجزائے قیومیہ نہیں ہوتیں، اس کے اجزائے قوام ہوتی ہیں۔ تشریحاً ہم پانی کی مثال لے سکتے ہیں۔ پانی کے اجزائے قیومیہ آکسیجن اور ہائیڈروجن ہیں۔ ان کو ہم عناصر ترکیبی بھی کہتے ہیں۔ ان عناصر ترکیبی سے اگر صفات مراد لیں تو بات غلط ہوگی، یہ تو وہ اجزاء ہیں جن پر پانی کا قیام ہے۔ پانی کا وجود ان کے سہارے ہے۔ ایک خاص میزان میں ان کی ترکیب سے وہ سالمہ ولادت میں آتا ہے جسے ہم پانی کا جوہر فرد کہہ سکتے ہیں۔ اس سالمہ کے جو خواص ہوتے ہیں پانی کا وجود فی نفسہ انہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہی پانی کے صفات ہیں جن سے پانی موصوف ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ ہمیں موالید اور آثار، ”قیوم و قوام“ ”نفسہ اور فی نفسہ“ اساس وجود اور صفات ذات کے فرق میں ابہام کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ موالید یا قیومی عناصر کا تعلق ”بالذات“ کے مسئلہ سے ہے اور صفات کا تعلق ”فی ذات“ کے مسئلہ سے۔ ہر صفت شے کی موالید میں کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ان موالید اور ان کی ترکیب سے یہ صفات معرض وجود میں آتی ہیں اور اس طرح ذات شے کی تشکیل کرتی ہیں۔ آبی سالمہ کے صفات کی بھی یہی حقیقت ہے۔ افراد انسانی کی صفات اور ذات کی بھی یہی حقیقت ہے کہ ان کا منبع اجزائے قیومیہ ہوتے ہیں۔

اس طرح مقولہ ذات و صفات ایک مخصوص معنویت پر دلالت کرتا ہے جو وجود بالترکیب کے لیے مخصوص ہے۔ جب ذات و صفات کی تنصیبات کو خدا کے بارے میں تامل و تفکر کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے تو اس عمل سے اس کا وجود ”وجود مرکب“ کی تلخیص میں فکر کے سامنے آتا ہے۔ اس وجہ سے اہل اعتزال نے درست کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدما لازم آئے گا۔ اشاعرہ نے ”تعدد فی الذات“ کے اعتراض کو رفع کرنے کے لیے ذات و صفات کے مسئلہ میں ”لا عین ولا غیر“ کے اصول کو جگہ دی اور یہ بیان کیا کہ صفات اپنے مرتبہ میں ایسی ہیں کہ نہ تو وہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ دراصل اس تعین سے یہ مشکل حل ہونے کی بجائے پھر ابہام کا شکار ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو نہ عینیت میں شمار کیا جائے اور نہ غیریت میں شمار میں آئے تو پھر وہ ہے

کیا؟ دائرہ وجود میں کسی ایسی شے کا اثبات محالات سے ہے جس پر عینیت اور غیریت دونوں کی نفی صادق آئے اور وہ موجود بھی ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ ہر صفت جزو اعمین ذات ہوتی ہے۔ کثرت صفات تکثر عینیت کا ثبوت دیتی ہے کہ ہر عینیت اپنی مخصوص اثبات ذاتی کی حامل ہے۔ اب ان مختلف عینیتوں کا وجود اس بات کا ثبوت بن جاتا ہے کہ ذات بسیط نہیں، مرکب ہے۔ ذات کی ہونیت کی تقویم میں ان امتیازات کے لیے فرداً فرداً اسباب موجود ہیں اور اس وجہ سے ذات ان امتیازات کے اقتضاء کا حاصل ہے۔ اس بناء پر بعض حکماء نے صفات کو بالقواء وجود کہا ہے۔ وحدیت پرستوں نے صفات کو ذات الہی میں مندرج بتایا ہے جو بالفعل ہونے کی صورت میں آثار سے آراستہ ہو جاتی ہیں۔ اگر ہم یہ سوچیں کہ تمام عالم بالقواء طور پر وجود واحد یا مرتبہ لاعتین میں مندرج ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وجود واحد مرکب ہے اور اس کی حقیقت ان بالقوہ حالتوں کا بالفعل ہو جانا ہے۔ جو لوگ ذات و صفات کے بارے میں تخم و شجر کی تمثال لاتے ہیں دراصل وہ اسی خیال کے حامل ہیں۔ ایسے لوگوں میں ارتقائی مفکرین کی تعداد زیادہ ہے۔ مندرجہ بالا وجوہات سے ذات و صفات کے نظریہ کی رو سے خدا کا تصور ایسا بن جاتا ہے کہ وہ گویا اجزاء سے مرکب معلوم ہوتا ہے اور یہ اجزاء دراصل تمام وجود کی بسیط حقیقتیں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس طرح اس کی صمدیت کی تردید تو ہین ہوتی ہے۔ عقیدہ ذات و صفات میں ایک اہم بات عمل و اثر کے تعلق سے بھی پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم ہستی یا ذات کے مختلف دائروں کا تعین اس طرح کریں کہ ایک ذات ہے، اس کے صفات ہیں، پھر اعمال ہیں، تو لامحالہ اعمال کا سبب صفات کو قرار دینا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ذات اپنے اعمال کی خالق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اعمال اس کی صفات سے ہیں۔ اس خیال میں ذات صفت کی محتاج ہو جاتی ہے۔ اگر وہ مخصوص صفت ہے تو اس کے تابع اعمال وقوع میں آتے ہیں، ورنہ نہیں۔ ہماری عام تصدیقات کی تو یہ خیال اصلی جان ہے، مثلاً جب کوئی شخص میدان چھوڑ بھاگتا ہے تو ہم بلا تامل پکاراٹھتے ہیں کہ وہ بزدل تھا، بہادری کی صفت تو اس میں تھی ہی نہیں، دشمن کے سامنے کیونکر نکلتا؟ اگر کوئی شخص جم کر دشمن کا مقابلہ کرتا ہے تو اس کا یہ عمل پورے کا پورا منسوب ہوتا ہے اس صفت بہادری کی طرف جو اس کی ذات میں پائی جاتی ہے، یعنی اس کے وجود میں امتیازاً موجود ہے۔ اس پورے خیال میں یہ مضمحل ہے کہ ذات بذات خود اگر کوئی شے ہو بھی تو اس کی چنداں اہمیت نہیں سوائے اس کے کہ وہ (اصلی یا خیالی) محل صفات ہے۔ ہر ذات اور وجود اپنی صفات سے مجبور ہے۔ جب ہم اسی خیال کو پھیلا کر خدا کو بھی اس کے دائرہ میں لے آتے ہیں تو خدا کے بارے میں بھی اسی قسم کی باتیں ذہن میں آنے لگتی ہیں کہ خدا ہے، اس کی ذات و ہستی ہے، مگر وہ بس مرتبہ میں اتنی ہی ہے کہ وہ محل صفات ہے، اس کی ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہے، اس کے سارے اعمال اس کی صفات کے مظاہر ہیں اور ذات صفات کی پابند۔ اس تصور کے نتیجہ میں دنیا میں اس کے ارادہ کی کار فرمائی اس کی صفات کے تابع ہو جاتی ہے اور اس کی صفات وہ ازلی وابدی حقیقتیں

متصور ہوتی ہیں جن سے اس کے اعمال مرتب ہوتے ہیں۔ ایسا تصور ایک جامد اور مجبور شخصیت کا تصور ہے۔ ایسی شخصیت کی مثال فی الحقیقت ہم انسانوں پر صادق آتی ہے کہ ہمارے تمام وجود کی تعمیر ان داعیات کے سنگ و خشت سے ہوئی ہے جو ہماری ذات میں موجود ہیں۔ ہم ان سے باہر شاذ ہی جاتے ہیں۔ چنانچہ ہم اپنے احوال کے پابند ہیں، اپنی کیفیات میں محصور ہیں جو سب کی سب ہمارے داعیات، ان کے مزاج باہمی سے ناشی ہوتی رہتی ہیں۔ یہی ہماری تقدیر ہے۔ اس خیال کے مطابق خدا کی بھی اسی طرح ایک تقدیر ہو جاتی ہے جو اس کی ازلی و ابدی صفات کے مزاج سے تعمیر شدہ ہے۔ جو کچھ ہے، جو ہو رہا ہے اور جو ہوگا۔ اس میں اس شخصیت کی کار فرمائی ہے جو اس کی صفات کے اجزاء سے مرتب ہوئی ہے، بے چارے خدا کا کیا دخل؟ اس کی ذات کی حریت کے کیا معنی؟ اس کا ارادہ مطلق کیا شے ہے؟ ذات و صفات کا تصور ان سوالات تک پہنچا دیتا ہے۔

(۶)

حقیقت یہ ہے کہ ذات و صفات کا نظام ایک انجمادی تصور ہے جو اس خدا کے لیے جس کے لیے ”کل یوم ہوائی شان“ کہا جاتا ہے کبھی موزوں نہیں ہو سکتا۔ خدا کیا معنی، یہ تصور تو انسان تک پر پورا پورا نہیں اترتا۔ ایسے آدمی دیکھے گئے ہیں جنہوں نے اپنے مزاج کو مسخر کر کے اور شخصیت جاریہ کو شکست دے کر کوئی نہ کوئی کارنامہ انجام دیا، نئی عادتیں پیدا کیں، پرانے انداز بدلے اور کچھ سے کچھ ہو گئے۔ ازلی و ابدی صفات کا عقیدہ خدا کے لیے اتنی گنجائش بھی تو نہیں چھوڑتا۔

خدا کا جو تمثال اس اصول سے ذہن پر وارد ہوتا ہے وہ ایک شخص کا سا ہے جس کی ایک مزاجی ساخت ہے، طبیعت ہے اور ان سب کی تہ میں اس کی ہستی کے اندر پائے جانے والے محرکات و داعیات کے تعاملات ہیں۔ اس کے سارے اعمال و آثار انہی محرکات و داعیات اور ان سے مرتب ہونے والے مزاج و کردار، طبیعت و رجحانات کا آئینہ و پر تو ہیں۔ نظریہ ذات و صفات میں اس تمثال کے سوا کچھ بھی نہیں، محض ہستی کا ایک مجرد مصداق ہے۔ حقیقی اہمیت اس کی شخصیت کی ہے جس کا اصول حرکت، اس کے مزاج و کوائف، تناؤ اور تعاملات سے ”مجبور“ محض ہے۔ ازل سے ابد تک وہ اسی طرح ہے۔

اب اس تمثال میں اگر ”خود آگہی“ کے نظریہ کو اصول حرکت کی حیثیت سے شامل کیا جائے تو سلسلہ وجود کچھ یوں مرتب ہوتا ہے: قدم القدوم سے خود آگہی کی تحریک مرتبہ اجمالی، مرتبہ تفصیلی اور پھر مرتبہ جامع تک لے جاتی ہے۔ چنانچہ بطون میں معرفت ذات محض احساس پر مشتمل تھی۔ جب اس مقام سے باہر اس نے قدم رکھا تو حقیقت اجمالی وجود الہی کے پیش نظر تھی۔ اس مرتبہ میں ہر صفت اپنی فردیت میں اس پر آشکار ہوئی۔ مرتبہ قدم القدوم میں یہی صفات اوجھل تھیں، محض غیر معرفت تو تیں تھیں۔ مرتبہ ثانی میں ذات اپنی قوتوں سے آگاہ ہوئی، پھر اس مرتبہ سے تحریک آگہی نے باہر قدم رکھا تو یہ قوتیں (یا صفات) وجود سے آشنا ہوئیں۔ آثار و افعال کا عالم

تفصیلی ملاحظہ میں آیا۔ اس ملاحظہ تفصیل نے پھر مرتبہ جامع میں مرکز حقیقت کی طرف رفعت اختیار کی۔ اس طرح سے شخصیت کل ”عینیت فی الاختلاف“ کی صورت میں مرتبہ مطلق بطور متحقق ہوئی۔ یہی مرتبہ تمام حقیقت کا مصداق و منشاء ہے۔ اہل شہود کے نظریاتی اسلوب میں بھی یہی مفروضہ عمل کرتا ہے۔ چنانچہ ان کا جو نظام مترتب ہوتا ہے اس کی تفصیل مظہر جان جاناں سے سنیے۔ بیان کرتے ہیں: ”حقائق ممکنات علم الہی کے مرتبہ میں عدم اور وجود سے عبارت ہیں اس طرح کہ اعدام اضافیہ یعنی عدم العلم جو جہل سے عبارت ہے اور عدم القدرت جسے عجز کہا جائے گا، وغیرہ جو الگ الگ مفہوم رکھتے ہیں ان سے مرتبہ الہی کا ثبوت پیدا ہوتا ہے، اور صفات حقیقیہ کے آئینے جو عدمات کے مقابل ہیں اور ان صفات کے عکس ان آئینوں میں منعکس ہوتے ہیں اور یہ مخلوط تعینات عالم کے مبادی ہیں۔ پس ان کے (شہودیوں کے) نزدیک اعیان ثابتہ فی العلم اعدام اضافیہ اور صفات حقیقیہ کے پرتو سے مرکب ہیں اور خارج ظلی کے آئینوں میں جو خارج حقیقی کا ظل ہے آثار خارجیہ کے مصدر بن گئے ہیں۔ پس ان کے نزدیک اعیان خارجیہ وجود ظلی میں موجود ہیں نہ کہ وجود حقیقی میں اور خارج ظلی میں متحقق ہیں جو وجود حقیقی کے تحقیق کی منزل ہے۔ اور دنیا میں جو کچھ موجود ہے اور اس کے توابع سب ظلاً یا انعکاساً خدا کی ذات سے مستفاد ہیں کیونکہ وجود حقیقی کے ساتھ خارج میں سوائے خدا کے کوئی شے موجود نہیں ہے۔ فہو اھو التوحید۔“⁸ وجود ظلی کی انہوں نے یوں شرح کی ہے: ”اگر وہ (صوفیاء) وجود الشہود کے ماننے والے ہیں تو اس نسبت کو اصل اور ظل کے تعلق سے ثابت کرتے ہیں جیسے سورج سے نکلنے والی روشنی کو سورج سے نسبت ہے۔ یہاں ظل سے مراد تجلی ہے یعنی مرتبہ ثانی میں کسی چیز کا ظاہر ہونا، اور ظاہر ہے کہ یہ کثرت وجودات ظلی، وحدت وجود حقیقی میں مخل نہیں ہو سکتی۔“⁹ مزید تفصیل انہوں نے یوں کی ہے: ”حضرت مجدد کا مکشوف یہ ہے کہ واحدیت کے مرتبہ میں جو خانہ علم الہی میں کمالات الہیہ کی تفصیل سے عبارت ہے ہر صفت کمال کے مقابل میں اس صفت کے عدم اضافی نے ثبوت اور متمائز پیدا کیا ہے، جیسے علم کی صفت کے تقابل میں عدم العلم جسے جہل سے تعبیر کیا جاتا ہے، و قس علیٰ ہذا۔ اور وہ متمائز کرنے والے اعدام آیوں کے مقابلہ کی وجہ سے ان صفات کے انوار یا پرتو بن گئے ہیں اور تعینات عالم کے مبادی اور ممکنات کے حقائق بن گئے ہیں۔ یہ اعدام ان حقائق کے مواد کی جگہ ہیں اور ان کے عکس و ظلال صور حالہ کی جگہ ہیں۔“¹⁰

واضح رہے کہ مرتبہ اجمالی کو یہاں اصطلاحاً ”واحدیت“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ خانہ علم الہی میں صفات کمالیہ سے عبارت ہے، یعنی خداوند قدوس واحدیت میں اپنے صفات سے آگاہ ہوتا ہے۔ یہ صفات اس کے وہی بالقوہ تسویقات ہیں جو مبداء انوار ہیں۔ اس کے علم کی ماہیت یہ ہے کہ ان صفات کا ثبوت ان کے عدم سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ صفت علم کے بالمقابل جہل ہے، قدرت کے مقابل عجز ہے۔ یہ صفات متقابلہ عدم کو ظاہر کرتی ہیں۔ جب عدم پر صفات کمالیہ چمکی ہیں تو عدم مادہ اور صفات صور حالہ ہوتی

ہیں۔ یہی مسلوب الوجود ثابتہ ہیں جو مصادر اشیاء ہیں۔ ان کا سرچشمہ صفات ہیں جو احدیت مطلقہ میں خفہ ہیں۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: ”یادرکھو کہ شہود کی بہت سی قسمیں ہیں اور ہر ظہور کے بالمقابل ایک اندماج ہے۔ اس پر غور کریں۔“^{۱۱} اس اصول عام کا مفروضہ عین یہ ہے کہ خداوند قدوس یا مرتبہ احدیت بہت سے اندماجوں کا مرکب ہے۔ مرتبہ ثانی میں حقائق علمیہ کے طور پر ان ہی کا اظہار ہوتا ہے اور اعدام پر ان کی ضوفشانی سے مسلوب الوجود حقائق صورتیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ مرتبہ ثانی ان ہی حقائق صورتیہ کا عالم ہوتا ہے۔

(۷)

الغرض ذات و صفات کا فلسفہ جس کا مفروضہ بدائیہ ”وجود مرکب“ کا شعور ہے مسلم افکار کے تن من میں دوڑتا رہا ہے۔ جدید ترین اصلاحی اقدامات جن سے نظریہ وحدت شہود وجود میں آیا مسلم فکر کے ارتقاء کے لیے نوید نجات ثابت نہ ہو سکے۔ چنانچہ وجود کے مقابل ثبوت کی اصطلاح ذات و صفات کے نظریہ کے اسی ان مٹ اثر و نفوذ کی طرف جلی اشارہ ہے۔

تمام ”اسلامی تاملات“ جو دور حاضر تک پھلتے پھولتے رہے ہیں ذات و صفات کے وجودی مقولات سے مایہ حیات حاصل کرتے رہے ہیں جس کے سبب ایسا تصور بنتا ہے کہ ذات و صفات سے اور صفات ذات سے مشروط ہیں۔ اگر ذات و صفات دونوں کو وجودی حقائق متصور کیا جائے تو اس تصور سے راہ نہیں، کیونکہ وجود کا انحصار اگر صفات پر ہو تو وجودی نفسہ مجموعۃ الصفات ہی ہوتا ہے جس سے صفات وجود سے متقدم حقائق قرار پاتی ہیں خواہ خود سے موجود ہوں یا ان کا سبب کچھ اور ہو۔ اس طرح ذات و صفات کا عقیدہ ایک خطرناک نظریہ ہے جو اساسی اسلامی وجدان سے کوئی میل نہیں رکھتا۔ اس کی حرکت کا اسلوب کچھ اس قسم کا ہے کہ ”وجود مرکب“ ہی اس کا مصداق اصلی بن سکتا ہے۔ خدا کے بارے میں یہ تصور کہ اس کا وجود بے شمار قوتوں پر مشتمل ہے اس نظریہ کی طرف لے جاتا ہے کہ ان قوتوں کے باہمی تعامل و توازن سے اس کی ہستی عبارت ہے۔ چنانچہ جو کچھ اس سے صادر ہوتا ہے وہ اس کی ساخت، شخصیت، طبیعت، وغیرہ کا مظہر و تفاعل ہوتا ہے۔ بایں وجہ ان صفات کا درجہ بنیادی حقائق کا سا ہو جاتا ہے کہ ہستی باری کو نہیں بلکہ ان صفات کو تقدم منطقی حاصل ہے۔ وجود و ہستی گون و فساد کا مصدر و ماخذ یہی ہیں، وجود خداوندی محض ان کا محل یا مہبط ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے تصور شخصیت کی اس سے تشفی ہوتی ہے مگر اس نظریہ میں وہ بساطت، قدوسیت، ماورائیت اور لا انتہائیت نہیں ہے جس کے ذریعہ وجود خداوندی کے بارے میں گفتگو ممکن ہے۔ اس کی تہ میں ایسی جبریت ہے کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہم اور آپ کیا، خود خدا بھی اس کے طناب سے بری نہیں ہو سکتا، مگر اساسی اسلامی وجدان کے مطابق یہ بداعتنا غلط ہے۔

اسی سے قرآن کریم کے مقولات کی گہرائی اور معنویت سامنے آتی ہے۔ اس کے بیانات میں ناشی

مقولات ”اللہ اور اس کے اسماء“ ہیں۔ انہی مقولات میں وہ ارادت ہے جو اساسی اسلامی وجدان کا بار اٹھا سکتی ہے۔ اس لیے اسلامی فلسفیانہ فکر اور فلسفہ خودی کی تشکیل جدید کو انہی مقولات کی بنیاد پر استوار ہونا چاہیے۔

(۸)

”ذات و صفات“ کے مقولات کی تحدید جس سے ان کے شرکانہ مضمرات اور اساسی اسلامی وجدان سے متنافس مشعورات واضح ہوتے ہیں، دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ ذات بھی امر وجودی ہے اور صفت بھی۔ اس طرح دونوں مقولات کا دائرہ وجود کا دائرہ ہے۔ مسلم فکر کی غالب ترین تحریکات میں یہ امر مفروضہ کے طور پر کام کرتا رہا ہے۔ اسی لیے یہ تحریکات اساسی اسلامی وجدان سے انحراف پر منتج ہوتی رہی ہیں۔

مگر چیدہ چیدہ ایسے مفکرین بھی آتے رہے ہیں جو اگرچہ ان تحریکات سے وابستہ رہے ہیں مگر خاص اس باب میں ان کی نظر زیادہ دقیق تھی۔ وہ صفات کو امور علمیہ میں داخل سمجھتے رہے، نہ کہ امور وجودیہ میں۔ ایسا خیال اساسی اسلامی وجدان سے قریب تر ہو جاتا بشرطیکہ اس کے مضمرات واضح کیے گئے ہوتے اور ان کی پابندی کی جاتی۔ بہر حال ذات کو امر وجودی اور صفات کو امر علمی قرار دینے سے یہ اصول موضوعہ قائم نہیں رہتا کہ ذات صفات سے مشروط ہے اور صفات ذات سے۔ اس کے برخلاف یہ اصول قائم ہوتا ہے کہ ذات دائرہ وجود میں حقیقت ہوتی ہے، مگر ادراک و مشاہدہ میں صفات کی گونا گونی میں مشہود ہوتی ہے۔ بساطت ذات پر کوئی حرف نہیں آتا۔ بعض مفکرین نے اسی اصول کے ذریعہ کثرت کی توجیہ کر کے تمام ماسوا کو امر علمی قرار دے دیا۔ اس طرح سے انہوں نے وحدیت وجود کا اثبات کیا۔ اس توجیہ کو مسلم فکر میں ایک بڑی روایت کا درجہ حاصل رہا ہے۔ چنانچہ ہندی مسلم فکری ارتقاء میں یہ طریق عمومی مسلک کی حیثیت سے ملتا ہے۔ خواجہ خرد جو ایک بڑے مفکر ہیں، لکھتے ہیں: ”اے سید! وحدت باطن کثرت ست و کثرت ظاہر وحدت و حقیقت ہر دو یکے ست۔ اے سید! موجود یکے ست کہ بصورت کثرت موهوم می نماید۔“ مزید ارشاد ہے: ”اے سید! عابد اوست و معبود اوست۔ عابد ست در مرتبہ تقید و معبود ست در مرتبہ اطلاق و مراتب و تمیز در مراتب از امور عقلیہ ست و موجود نیست مگر یک حقیقت کہ ہستی صرف ست۔“ نتیجہ میں سلوک کی تشریح کرتے ہیں: ”اے سید! این ہمہ اشغال، اذکار و مراقبات و توجہات و طریق سلوک کہ مشائخ وضع فرمودہ اند برائے رفع اثنیت موهومہ است۔ پس بدانکہ فاصل میان وحدت کہ بصورت کثرت می نماید یکی ست کہ بسیار در نظری در آید۔“^{۱۲} اس تعبیر سے صفات کی حقیقت مشاہدہ بیان کرنے والا نظریہ اساسی اسلامی وجدان سے منحرف ہو جاتا ہے کیونکہ در پردہ صفات پھر ”اصول وجود“ قرار پاتی ہیں، خدا کا نہ سہی، ماسوا کا تو وجودی ضابطہ بن جاتی ہیں جس کے سبب پھر اسی شرکانہ رجحان کی تائیس ہو جاتی ہے جس سے بچنے کے لیے صفات کو ایجابات علمیہ قرار دیا گیا تھا۔

جب ذات کے امور وجودی ہونے کا اقرار کیا جائے اور صفات کے اعتبارات علمیہ تو اس اقرار کی پوری

پابندی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی سطح پر صفات کو وجودیاتی اصول کے طور پر نہ لیا جائے۔ صرف اسی صورت میں ان اعتراضات سے بچا جاسکتا ہے جن کا ہدف بالکل بجا طور پر وجودی نظریہ صفات بنتا ہے، مگر مسلم فکر کے ارتقاء میں اس شرط کا التزام نہیں ملتا۔ بہر حال ان کا آغاز اچھا تھا کہ ذات امر حقیقی ہے اور صفات مشاہدہ ذات کے اعتبار ہیں، لیکن پھر انہوں نے صفات کو تمام کثرت کے ضابطہ کی حیثیت سے استعمال کر کے ان کے علمی اثبات کو وجودی اثبات میں بدل دیا اور اس طرح وہ قرآنی بصیرت سے دور ہو گئے اور تمام کائنات کی حقیقت محض مشاہدہ قرار پائی۔

(۹)

صفات کی حقیقت علمی قرار دینے کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ذات مشاہدہ کرنے والے کے لیے صفات کی صورت میں نظر آتی ہے۔ اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ کا یہ بیان فکر انگیز ہے کہ ”صفات کے باب میں زیادہ سے زیادہ جو بات صحت و استواری لیے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ایسی حقیقت موجود ہے جسے عرفاً اور لغتاً سمیع و بصیر کہا جاسکتا ہے، لیکن یہ کہ یہاں صفات متمائزہ کا بھی وجود ہے اور یہ صفات ذات سے علیحدہ رہ کر مستقل حیثیت کی حامل ہیں اس کی طرف قلب و ذہن ملتفت نہیں ہو پاتے۔“

اس کے ثبوت میں شاہ ولی اللہ یہ دلیل لاتے ہیں: ”چنانچہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں کہ متحرک ہے، چل رہی ہے اور اپنے اعمال و افعال کو حسن و جمال کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی ہے تو ہم بغیر ذات و صفات کے چکر میں پڑے کہہ دیتے ہیں کہ وہ زندہ ہے اور حیات و شعور سے بہرہ مند ہے، اور قطعی یہ نہیں سوچتے کہ یہ صفات سے زائد اور علیحدہ ہیں یا عین ذات۔“¹³

”جہاں تک عقل و شعور کا تعلق ہے۔“ شاہ ولی اللہ واضح کرتے ہیں۔ ”اس کی ذات گرامی سے آثار و نتائج کا برابر صدور ہوتا رہتا ہے۔ یہ بات کہ یہ صفات ذات سے الگ وجود رکھتی ہیں تو اس کا کوئی تعلق عقل و خرد کے تقاضوں سے نہیں بلکہ اگر انصاف سے کام لیا جائے تو کہا جائے گا کہ صفات کو بمنزلہ اعراض قرار دینا اور یہ کہنا کہ صفات اعراض کی طرح اپنے عمل و موصوف کے ساتھ وابستہ ہیں اچھی خاصی تشبیہ کا مرتکب ہوتا ہے۔“¹⁴

ان دو بنیادوں پر شاہ ولی اللہ، ابن العربی کے نظریہ کو درست قرار دیتے ہیں کہ صفات عین ذات ہوتی ہیں۔ فرماتے ہیں: ”ابن العربی کے اس قول میں بھی ہمیں کوئی اعتراض کا پہلو نظر نہیں آتا کہ صوفیاء صفات ثمانیہ میں تمیز و اختلاف کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں۔“ ابن العربی کے اس نظریہ سے قطع نظر کہ جملہ عالم اعراض ہے جہاں تک ان کا نظریہ صفات و ذات ہے بلاشبہ قابل تحسین ہے اور شاہ ولی اللہ نے ان کی درستگی کے ثبوت میں جو نکات قلم بند کیے ہیں وہ بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہیں۔ انہی نکات سے اس انداز فکر کو تقویت ملتی ہے کہ صفات کے وجود کو ”علمی“ سمجھا جائے۔ بالفاظ دیگر ”ذات“ مشاہدہ میں ”صفات“ نظر

آتی ہے۔ وجوداً یہ صفات عین ذات ہیں مگر علماً ”موجود“ ہیں۔ ان کا اقرار ذات کا علمی اثبات ہے۔ اس سے زیادہ انہیں درجہ و مقام تمیز و امتیاز حاصل نہیں۔

اس انداز فکر پر صرف ایک ہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ اس میں لفظ ”صفت“ کے منشاء و مفہوم میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ جبکہ یہ اصطلاح دراصل انہیں ”اشیاء“ کے لیے بولی جاتی ہے جو ذات میں اجزائے متمائزہ کی حیثیت سے موجود ہوں، ٹھیک اسی طرح جس طرح ”عرض“ کی اصطلاح ہے۔ صفات اور عرض کے تعلق پر جتنا غور کیا جائے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صفت عرض کا مبداء ہے یا صورت حالہ۔ ذات سے صفات اور صفات سے اعراض ظہور پاتے ہیں۔ ذات ان کی کلیت ہے لیکن جب صفات کے دائرہ وجود میں مقام سے انکار کیا جائے تو نفس معاملہ کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ ”صفت“ کی معنویت مصدری میں تغیر آ جاتا ہے، وہ امر وجودی نہیں بلکہ امر ادراکی حیثیت سے اثبات پذیر ہوتی ہے۔ یہ وہ تبدیلی ہے جس کے سبب صفت اسم کے ہم معنی یا مترادف ہو جاتی ہے کہ عینیت ذات بسیط پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اگرچہ اصطلاحات میں کیا جھگڑا، مگر پھر بھی یہ بات کچھ کم وزنی نہیں ہے کہ اصطلاحات کے استعمال میں معنی مصدری کا لحاظ ضرور کرنا چاہیے۔ چنانچہ لفظ ”صفت“ جن مقامات و مفاہیم کے لیے بولا جاتا ہے انہی مقامات و مفاہیم کو ادا کرنے کے لیے اسے قائم رہنا چاہیے۔

(۱۰)

بہر حال اگر صفات کو حقیقتاً عین ذات محسوس کیا جائے تو اس احساس میں یہ امر مضمر ہے کہ صفات کا معاملہ دائرہ ادراک و آگاہی سے متعلق ہے۔ جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو حق یہ ہے کہ ان کا وجود نہیں۔ اس لیے جن مکاتیب فکر نے اس خیال کی تائید کی کہ صفات عین ذات ہیں تو وہ اس نقطہ نظر سے قریب ہیں جو اسلام کے تصورات ”ذات و اسماء“ میں پوشیدہ ہے۔ ان مکاتیب سے وابستہ اہل علم گویا ”ذات و اسماء“ کے سانچوں میں ہی سوچنے کی طرف مائل ہیں۔ ان کا تصور اسم سے متفارق نہیں ہے۔

اس ضمن میں اگر ”اسم مجرد“ اور ”صفت مطلقہ“ کی تعریفات پر نظر ڈالی جائے جو الجبلی کی ہیں تو حیرت انگیز مشابہت نظر آئے گی۔ الجبلی نے اسم مجرد کی جو تعریف کی ہے وہی عین بعین صفت مطلقہ کی کی ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ ”صفت“ اسلامی ادب کے بڑے حصہ میں ”اسم“ کے مترادف اور ”اسم“ ”صفت“ کے مترادف استعمال ہوا کیا ہے۔

ذات کے بیان میں وہ کہتے ہیں کہ ”مطلق ذات اس چیز کا نام ہے جس کی طرف اسماء و صفات کی نسبت کی جاتی ہے۔۔۔۔۔ ہر اسم یا صفت کی جس شے کی طرف نسبت کی جاتی ہے وہی شے ذات ہے۔“ اسم مجرد کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں: ”مراد اسم سے وہ شے ہے جو مسمیٰ کو فہم میں معین، خیال میں مصور، وہم میں حاضر

کرے، فکر میں اس کو ترتیت دے، قوت حافظہ میں اس کو محفوظ رکھے، عقل میں اسے موجود کرے۔“ صفت کی تعریف بھی وہ قریب قریب انہیں الفاظ سے کرتے ہیں: ”صفت وہ چیز ہے جو تجھ کو موصوف کی حالت پر پہنچاتی ہے، یعنی جو حال موصوف کی معرفت کو تیرے ذہن تک پہنچاتی ہے اور تجھ میں اس کی کیفیت پیدا کرتی ہے اور تیرے وہم میں اس کو جمع کرتی ہے اور تیری فکر میں اس کو واضح کرتی ہے اور تیری عقل میں اسے قریب کرتی ہے، پھر تو حالت موصوف کا ذائقہ اس کی صفت سے چکھتا ہے۔“¹⁵ مندرجہ بالا بیانات سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ حکیم الجیلی نے، مسلم مفکرین کے بہت سے دیگر طائفوں کی طرح، اسم اور صفت کا فرق محسوس نہیں کیا۔ ان کی دانست میں دونوں کا ماویٰ و ملجا، منشاء، مفہوم، اصل اور نظم ایک ہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسم کے زیر عنوان صفات سے اور صفات کے زیر عنوان اسم سے وہ بحث کرتے ہیں۔ ان مباحث میں بنیادی سقم یہ ہے کہ ”اسم“ کے مفہوم میں جگہ جگہ ”صفت“ کا شائبہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں ”اسم کو مسمیٰ سے وہ نسبت ہے جو ظاہر کو باطن سے ہے اور وہ اس اعتبار سے عین مسمیٰ کا ہے“¹⁶ تو دائرہ اسم عین بعین دائرہ صفت بن جاتا ہے اور تسمیہ کی منطق بالکل صیغہ کی منطق میں مدغم ہو جاتی ہے جس سے ایسی وجودیاتی شکلیں پیدا ہوتی ہیں جن سے حلول اور ماورائیت کے درمیان جگہ جگہ ٹھوکریں لگتی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اسم اور مسمیٰ کے تعلق کو ظاہر اور باطن کے تعلق کا مترادف قرار دینا عظیم ترین منطقی مغالطہ ہے۔

اس لیے یہ کبھی نہ فراموش کرنا چاہیے کہ مسمیٰ اپنے وجود کے ہر پہلو اور اپنی ذات کی جملہ تفصیل کے ساتھ ہمیشہ ”اسم“ سے ماوراء ہوتا ہے۔ منطقی طور پر ”اسم“ ذات سے جدا امر ہے اور کسی پہلو سے جزو ذات نہیں ہوتا۔ تشبیہ اور جزو ذات کا مرتبہ تو صفت کو حاصل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں صفت میں شان ظہور بھی پائی جاتی ہے۔ صفت سے ذات ظاہر ہوتی ہے جبکہ اسم بجائے ”ذات“ کے اظہار کے عالم یا شاہد کا اظہار ہے۔ اسم کے ذریعہ ایک فرد ذی شعور کسی اور شے کے علم کا اثبات کر کے اس کے وجود (یا عدم) پر گواہ ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اسم کا وجود ہمیشہ اسم دہندہ کے لیے ہوتا ہے، نہ کہ مسمیٰ کے لیے۔

اسم اور ذات میں ایک اور نسبت کا انکشاف ہو سکتا ہے اور اس نسبت کے لیے لازمی ہے کہ ذات مسمیٰ بذات خود زندہ و بیدار و آگاہ ہو۔ ہر ذی شعور وجود اس اسم سے باخبر ہو سکتا ہے جس سے دوسرے اسے یاد کرتے ہیں۔ اس طرح سے اس کا نام ”اس کی ذات اور دوسروں“ کے درمیان نامہ و پیام کا وسیلہ بن سکتا ہے۔ جب کوئی فرد اس نام سے اسے یاد کرتا ہے یا پکارتا ہے تو فوراً وہ پکارنے والے کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے۔ نام ذات کے ساتھ اس طور پر متعلق ہو جاتا ہے کہ نام کے ساتھ ہی اس کی ذات متوجہ ہو جاتی ہے۔ یہ نسبت ہرگز صفت و موصوف کی نسبت کی طرف نہیں ہے، نہ ظاہر و باطن کی طرح ہے۔

ایک اور امر جو اسم اور مسمیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے، غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ ہر خود آگاہ ذات نہ

صرف دوسری اشیاء کو ناموں کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے بلکہ خود اپنا نام رکھ کر اپنے آپ کو اپنے ماسوا سے ممتاز کرتی ہے۔ اس طرح اپنا ”نام آپ رکھنا“ یا ”کوئی نام اختیار کرنا“ خود شعوری یا شعور ذات کا منطقی وظیفہ معلوم ہوتا ہے۔

اسم اور مسمیٰ ایک دوسرے سے ہر طرح غیر اور ممیز ہوتے ہیں۔ اسم ذات سے ماوراء ذات کا نشان ہے جبکہ صفت کا مقام جدا ہے۔ صفت خود ذات میں شریک یا مشاہدہ کرنے والے کے لیے ذات کا حال ہوتی ہے، اس لیے صفت کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ موصوف سے اس کا تعلق ایسا ہے جو ظاہر کا باطن کے ساتھ ہے۔ یہ تعلق اسم اور مسمیٰ میں نہیں پایا جاتا۔ مندرجہ بالا بحث میں ہم نے یہ واضح کیا ہے کہ اسماء کا مرتبہ و مقام، وظیفہ و دستور ایسا ہے کہ ”صفات و ذات“ کے مقولات ان کا بار اٹھانے سے قاصر رہتے ہیں۔ نیز اس سے پیشتر ہم نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ قرآن کریم نے ”اسماء الہی“ کا ذکر کیا ہے نہ کہ ”صفات“ کا۔ اس روشنی میں بحث کو آگے بڑھانے سے ہم کئی تنویروں سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں۔

تسمیہ کی پوری منطق یہی ثابت کرتی ہے کہ اسم مسمیٰ کے تابع ہوتا ہے جبکہ توصیف میں ذات صفت کے تابع ہوتی ہے۔ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہوتا ہے۔ اس طرح جہاں صفات کا اقرار تعینات ذات و تحدیدات وجود کا غماز ہے، اسماء کا اقرار و انتظام ذات و وجود کو محدود و محصور نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم ذات الہی کے لیے صفات کے مقولات کے بجائے اسماء کے مقولات استعمال کرتا ہے۔ اس استعمال میں یہ امر پوشیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی ذات سے اسماء کا عین وجود ہے، خود خدا کا ان اسماء پر انحصار نہیں ہے۔ خدا کی جیسے جیسے شان ہے ویسے ہی اس کے غیر محدود اسماء ہیں، اس لیے کہ اسماء ذات کا اتباع کرتے ہیں۔

ذات اور اسماء میں اس طرح وہی علاقہ ہے جو علم اور وجود میں پایا جاتا ہے۔ علم اپنی ماہیت میں مؤخر بالوجود ہوتا ہے۔ علم اور وجود کے تقابل سے یہ امر مستحضر ہوتا ہے کہ جس طرح وجود افعال و آثار میں اظہار پاتا ہے اسی طرح علم اسماء میں ظہور پذیر ہوتا ہے، اس لیے علم شے کا حاصل اسم شے ہے۔ چنانچہ جس طرح علم پر کوئی منطقی تحدید ممکن نہیں، ہر شے اور امر احاطت علمیہ میں ہو سکتا ہے، اسی طرح احاطت اسمی سے کسی کو مفر نہیں۔ ہر امر کا ایک اسم ممکن ہے۔ اس اصول پر جملہ حقیقت علمائے اسماء کے نظام کی صورت میں ظاہر ہو سکتی ہے جس کے اندر یہ اصول نافذ رہتا ہے کہ اسم مؤخر بالوجود ہے نہ کہ مقدم۔ اس طرح وجود کی اولیت کا فلسفہ اسماء کی حقیقت میں پوشیدہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ قرآن حکیم میں ”اسماء الہی“ کا تذکرہ ہے، اس کا بیان ”صفات“ کے تصورات سے بری ہے۔ یہ وہ امر ہے جس کا مسلم حکماء نے بالعموم ضروری لحاظ نہیں کیا۔ اقرار صفات سے ہمیشہ تحدید و وجود لازم آتا ہے، اس لیے کہ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو صفت کے تعین میں موجود ہوتا ہے۔ نتیجہ میں صفت کو وجود پر تقدم معنوی

حاصل ہوتا ہے اور یہ ایسا تصور ہے جو اسلامی الہیات کی تشکیل کے لیے نہایت مضر ہے۔

بہر حال ”اسم“ کے بارے میں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت ”علامت“ کی سی ہے۔ یہ ذہن شاعر کے لیے وجود کی وہ ”علامت“ ہے جس کے ذریعہ اول الذکر اپنے علم کو مستحضر کرتا ہے، راسخ کرتا ہے اور استعمال کرتا ہے۔ تمام اسماء اس وجہ سے کہ وہ وجود کے نام ہیں کسی فرق کے روادار نہیں ہیں۔ مگر چونکہ خود وجود میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اسی لیے اسماء کی بھی اتباع وجود میں درجہ بندی عمل میں آتی ہے۔

جب اسم کسی وجود من حیثیت وجود کی علامت ہو تو وہ اسم ذات ہے۔ اسم خود آگہی کا نشان ہے، اثبات ذات کا علم ہے۔ یہ وہ اسم ہے جس کو ذات اپنا قائم مقام قرار دیتی ہے۔ حقیقت زندہ میں اس کا وجود یوں ہے کہ خود ذات خود آگاہ اپنی خود شعوری میں اپنے آپ کو ایک اسم سے نوازتی ہے۔ یہ اسم ذات تمام دیگر ذات پر متجلی ہوتا ہے اور اپنے مسمیٰ کو معروف کرتا ہے۔ اس امر کا تقابل اشیائے بے جان کے نام سے کیا جائے تو بہت سا فرق واضح ہوتا ہے۔ ہر بے جان شے یا وجود بے حس کا نام دوسرے رکھتے ہیں اور ذات خود آگاہ اپنا نام آپ رکھتی ہے، اتنا نشان آپ مقرر کرتی ہے اور دیگر ہستیاں اس کے نام و نشان سے بہرہ مند ہوتی ہیں۔

اسم ذات چونکہ خود ذات کا علم ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات کے کسی حال کی دلالت نہیں پائی جاتی۔ اس میں ذات کے کسی فعل کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور اس میں اس کے کسی اثر سے التفات خاص نہیں ہوتا۔ ذات من حیث ذات اس کا مفہوم و مصداق ہوتی ہے۔ اس لیے اسم ذات وجود کے تمام اسماء پر حاوی ہے۔ منطقی طور پر اس امر میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اسمائے ذات بے شمار ہوں لیکن اس صورت میں اسماء کا سارا اختلاف محض زبان و لفظ کا اختلاف ہوگا۔ مثلاً خواہ آپ تفاح کہیے، اپیل کہیے یا سیب، ان اسمائے ذات میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔ اس لیے ان کی منطقی کثرت بے فائدہ ہے۔ اسمائے ذات کے بعد مرتبہ ان اسماء کا ہے جو ذات کے مختلف احوال ظاہر کرتے ہیں۔ ان میں اشارہ خود ذات کی طرف ہوتا ہے، مگر اس اشارہ کا واسطہ وہ حال ہوتا ہے جس میں ذات ہے۔ ان کو اسمائے توصیفی کہا جاتا ہے۔

اسمائے توصیفی اور اسمائے ذات کے فرق کے مابین اگر ”ذات و صفات“ کا فلسفہ ہو تو سلسلہ اسماء اس فلسفہ کا محض اخلال بن جاتا ہے۔ مسلم مفکرین کے ساتھ واقعتاً ہوا بھی یہی ہے۔ انہوں نے اسماء کی تقسیم اسمائے ذات اور اسمائے صفات میں کی اور جیسا کہ اوپر گزرا اس تقسیم کی بنیاد وجود میں ”ذات اور صفات“ کے امتیاز پر رکھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا نظریہ اسماء محض ذات و صفات کی مابعد الطبیعیات کا ایک ورق بن کر رہ گیا۔ وجود کے اس نقشہ میں ذات مجموعۃ الصفات متصور ہوئی اور جب یہی تصور ذات باری پر عائد کیا گیا تو بے خبری میں وہ ذات وراء الوراق ایسی قرار پائی گویا کہ وہ کوائف سے مرکب ہے اور ان سے معین و محدود ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تصور اسماء کو اس اخلال سے بچایا جائے۔ اس وجہ سے اسمائے ذات کے ماسوا دیگر جو اسماء ہیں ان کی

نوعیت متعین کرنا اسلامی الہیات کی تشکیل میں نہایت ضروری مسئلہ ہے۔

اس ضمن میں اسی بنیادی اصول سے رہبری حاصل ہو سکتی ہے کہ اسم مؤخر بالوجود ہوتا ہے۔ اس رہبری سے یہ قضیہ ثانی حاصل ہوتا ہے کہ وجود جس قسم کا ہو اسی کے لحاظ سے اس کے اسماء کی درجہ بندی عمل میں آتی ہے۔ مثلاً اگر انسانی وجود ایک خاص ”وجود“ ہے اور اس کی حقیقت کی قواعد یوں منضبط ہو سکتی ہے کہ انسان ایک ”ذات“ ہے، اس کی صفات ہوتی ہیں، ان صفات سے اعمال پیدا ہوتے ہیں اور عالم خارج میں ان اعمال سے آثار پیدا ہوتے ہیں، تو خود اسمائے حقیقت انسانیہ کی درجہ بندی یوں ہوتی ہے: (۱) اسمائے ذات، (۲) اسمائے صفات، (۳) اسمائے افعال اور (۴) اسمائے آثار۔ اس بحث میں جو نکتہ سب سے زیادہ زور دینے کے لائق ہے وہ یہی ہے کہ اسماء کی یہ درجہ بندی صرف اسی نوع کے وجود کے حسب حال ہے جیسی کہ نوع انسانی مفروض کی گئی ہے۔ اگر وجود کی نوع دوسری قسم کی درجہ بندی کی متقاضی ہو تو ہمیں اس کے دریافت کرنے، نیز اختیار کرنے میں پس و پیش نہیں کرنا چاہیے۔ ذات باری تعالیٰ کے بارے میں بھی ”اسماء“ کے نظام میں یہی بات صادق آتی ہے۔ ذات باری کا واضح تصور ہی اسماء کے نظام کی اصل روح ہے اور اسی وجدان میں وہ درجہ بندی متجلی ہو سکتی ہے جو اسمائے الہی کے مناسب ہے۔

(۱۱)

ذات باری کا وجدان عامہ اس کے ہونے، نہ صرف ہونے بلکہ ایسی ہستی مطلق ہونے پر مشتمل ہے جس پر کوئی حد عائد نہیں ہو سکتی۔ جو اسم خود اس ذات باری کا نشان ہے اور شعور کے لیے اس کا قائم مقام ہے وہ اسم ذات ہے۔ ذات باری کا دوسرا وجدان اس کی فعلیت کا احساس ہے۔ اس وجدان سے ذات باری حرکی اور فعال حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ اسم ذات کے ماسوا جتنے اسمائے الہی ہیں ان کا سرچشمہ یہی وجدان ہے۔ تمام افعال الہی جو ایک نوع کے تحت ہوتے ہیں، ذہن ان کو ایک اسم کے زیر عنوان لاتا ہے۔ اس اسم میں مسمیٰ خود ذات باری اور اس کا معطیہ انتساب وہ افعال ہوتے ہیں جو اس کے زیر عنوان ہوتے ہیں۔ یہ افعال حقیقی مقرون واقعات ہیں۔ جو واقعات آپس میں مشابہت کے حاصل ہوتے ہیں وہ ایک مشابہت کلی میں ذہناً جمع ہوتے ہیں اور اسی بناء پر ایک نام مشترک سے منسوب ہوتے ہیں جو اسم مجرد کہلاتا ہے۔ چنانچہ رحم، کرم، غضب، وغیرہ اسمائے مجردات ہیں۔ ان اسمائے مجردات سے جو اسمائے وجود اخذ ہوتے ہیں وہ اسمائے بیانیہ ہوتے ہیں۔ ان میں مسمیٰ کا بیان محفوظ ہوتا ہے کہ وہ ایسے ایسے کام کرتا ہے۔ اس طور پر ذات باری کے بے شمار نام خود اس کے وجود کی فعالیت سے ظہور میں آتے ہیں مگر ہم انسانوں کو صرف تھوڑے سے ناموں کا علم ہے اس لیے کہ ہمارے دائرہ تجربہ میں اس کے کم و بیش سو سے کم نوعیت کے کام آتے ہیں۔

اسمائے ذات اور اسمائے بیانیہ کا اصول فارقہ ”ذات اور فعل“ کا وجود یاتی خاکہ ہے۔ اس خاکہ میں

ذات اور فعل کے درمیان ”صفت“ کی قسم سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس لیے یہ وجود کے فعل و حرکی تصور کے مطابق ہے جس کے اندر ذات ایک خلاق قوت ہے۔

سچی بات یہ ہے کہ ذات یا وجود کا یہ تصور دور جدید کی پیداوار ہے۔ چنانچہ فعالیت یا حرکت کا جیسا ہمہ گیر شعور دور جدید کی فلسفیانہ تحریکوں کی بدولت حاصل ہوا ہے پچھلا کوئی عہد اس کی گرد پا کو بھی نہیں پہنچ سکا۔ استمرار، سیلان، انجرار، کے مقولات میں دور حاضر کے حکماء اصل حقیقت کا وجدان پاتے ہیں جبکہ روایتی فکر ”دوام“ ”جمود“ میں حقیقت وجود کی غواصی کرتی تھی۔ چنانچہ اسمائے بیانیہ کو روایتی فلسفہ میں اسمائے صفات سمجھا گیا کہ ذات چند خصائص سے مرکب ہے۔ ان خصائص کی تجلیات سے عالم عبارت ہے۔ یہ تخیل اسمائے الہی کے جمودی تصور پر منتج ہوتا ہے اور ہر اسم کسی نہ کسی خصوصیت کا نام ٹھہرتا ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں اسی نظریہ پر مبنی اسلامی الہیات کی تشکیل کی کوششیں کی گئیں جو اصل قرآن سے مغائر ہے۔

دور جدید میں صفات کی بجائے ”افعال“ خصائص کی بجائے ”حرکیات“ کی طرف فلسفیانہ فکر مبذول ہوئی اور کل حقیقت کو مقولہ ”فعل“ میں یافت کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس کے نتیجے میں ”جمودی“ فلسفوں کی جگہ ”حرکی“ فلسفوں نے رواج حاصل کیا۔ یہ انسانی فکر میں واقعی اگلا قدم تھا۔ اقبال نے اپنی ”الہیات اسلامی کی تشکیل جدید“ میں بطور خاص اس کا لحاظ کیا ہے۔ انہوں نے جمودی الہیات کو مسترد کر کے حرکی الہیات کا نظام پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان کے تیسرے لیکچر کا عنوان ہے ”تصور باری اور عبادت کا مفہوم“۔ اس میں انہوں نے خدا کے بارے میں اپنا مرکزی خیال پیش کیا ہے: ”ایغویٰ برترین کی لاناہایت اس کی خلاق حرکت کے لامحدود امکانات پر مشتمل ہے، جس کا جزواً ظہور یہ کائنات ہے جس سے ہم واقف ہیں۔ زمان و مکاں اور مادہ وہ تعبیرات ہیں جو ہمارا ذہن الہی توانائی کی خلاق و ظہور پذیر پر منطبق کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کوئی آزاد حقائق نہیں ہیں جن کا ذاتی وجود ہو بلکہ صرف عقلی شکلیں ہیں جن کے ذریعہ ہم حیات خداوندی کو اپنے فہم و درک میں لے آتے ہیں۔“^{۱۷} اس سلسلہ میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ ایسی نوزائے ”مادہ“ کی حقیقت ”امتداد“ معین کی تھی اور امتداد کو خدا کی صفتوں میں سے ایک قرار دیا تھا۔ لیکن اقبال نے زمان، مکاں اور مادہ تینوں کے بارے میں یہ تنقید کی کہ یہ محض عقلی سانچوں کی قبیل سے ہیں جن کے ذریعہ ذات باری کی خلاقیت کے عظیم سلسلہ کو ہم خارجاً ادراک پذیر بناتے ہیں۔ اس طرح اصل مواد حقیقت ”فعل“ ربانی ہے، اس کی ”خلاقیت“ ہے جس کو ہم لخت لخت لمحوں اور نقاط میں دیکھتے ہیں اور انجمادی انداز فکر کی وجہ سے ”مادہ“ سے بنا محسوس کرتے ہیں۔

فکر کے ان سانچوں کو منہدم کر دینا چاہیے کہ یہ سب سے بڑا حجاب ہیں۔ ان کے سقوط کے بعد جملہ حقیقت ربانی ”ذات اور فعل“ یعنی ”استمرار مطلق“ کے وجدان میں اثبات پذیر ہوگی۔ اس استمرار مطلق کو اقبال ”دوران محض“ کہتے ہیں۔

خدا کا یہ فعال تصور ہے جو کسی اور تصور کی نسبت قرآنی معارف سے زیادہ قریب ہے۔ بہر طور خدا عمل ہی ہے، فعل ہی فعل ہے، خلاقیت ہی خلاقیت ہے۔

اس وجدان کو ہستی باری کے ظہور کا وجدان قرار دیا جائے تو نہایت مناسب ہے۔ چنانچہ کل عرفان الہی میں دو تصدیقات ممتاز معلوم ہوتی ہیں: ایک تو یہ کہ ہستی باری تعالیٰ ہے اور دوسری یہ کہ وہ فعال ہے۔ بالفاظ دیگر اس کا وجود حرکت ہے۔ اس کی تمام حرکت و فعلیت بلا واسطہ اسی کی ذات اور ہستی سے منسوب ہے۔ اپنے ہر فعل کا وہی سبب ہے۔ اسی تنویر کے مطابق اسمائے الہیہ کے مفہومات کا تعین ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسم ذات کے علاوہ دوسرے جو اسماء ہیں جیسے رحیم، کریم، غفار، بدیع، خالق، باری، وغیرہ تو ان کے معطیات افعال الہی ہیں اس لیے یہ بیانیہ ہیں۔ ہر اسم بیانیہ کی نسبت ایک مخصوص سلسلہ افعال سے ہوتی ہے جو خود اس کی ذات سے براہ راست ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اسی لیے ہر اسم بیانیہ میں وہی مسمیٰ ہے اور وجہ تسمیہ وہ سلسلہ فعل ہوتا ہے جس کے افراد باہم مشابہ ہوتے ہیں۔

(۱۲)

اسمائے الہیہ کا یہ نظریہ اقبال میں مضمر ہے اور قرآنی معارف کے مطابق فلسفہ خودی کی تشکیل کا لازمی جزو ہے۔ اس تصور کے مطابق جملہ عالم ہست و بود ہستی باری کی حرکت پر مشتمل ہے۔ اس پوری گونا گوں حرکت میں وہ خود ہی بلا واسطہ محرک ہے، اسی لیے تمام کائنات اس کی آزاد اور بے قید فعلیت ہے۔ ذات کے اس تصور کا تقابل ذات کے ایک اور تصور سے کیا جائے تو اس کی معنویت میں مزید جلا پیدا ہوتی ہے۔ اس متقابل تصور میں ذات بہت سے تقاضوں اور محرکات کی آماجگاہ ہے اور ایغو ہر وقت حالت طناب رہتا ہے۔ تمام فعلیت اسی طناب کے ارتعاشات سے پیدا ہوتی رہتی ہے۔ دراصل اس بیان میں کسی حد تک صداقت ہے۔ ایغوئے انسانی پر یہ بیان کافی حد تک موزوں ہوتا ہے مگر ایغوئے الہی یا ہستی باری اس قسم کی خیال آرائیوں سے بلند و بالا ہے۔ ہر فعل و عمل کی وجہ وہ خود ہے۔ وہی اس کا محرک و مصدر ہے۔ اس کے وجود میں کسی روحانی جدلیات کی گنجائش نہیں، کوئی تناؤ نہیں۔ نہ تو احدیت ایک ممتاز تقاضہ ذات ہے نہ واحدیت کہ ان کی باہم پیکار سے ہستی و نیستی کا عالم برپا ہو، نہ وحدت ہی ایک محرک ہے کہ اس کے مقابل دوسرا محرک کثرت ہو۔ خداوند کی ذات بسیط ہے، محرکات کے صنم خانہ سے کہیں بلند ہے۔ مگر اسمائے الہیہ سابقہ فلسفوں میں ”بتوں“ کا سادہ درجہ رکھتے تھے اور ذات باری وہ بت خانہ ہوا کرتی تھی جس میں انہیں سجایا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی الہیات جس کی تائیس اس آذری پر ہوئی تھی، قرآنی الہامات کا ساتھ نہ دے سکی۔

ذات باری کا ہنفسہ فعال تصور اس صنم کدہ میں زلزلہ کا باعث ہے۔ ”کل یوم ہونی شان“۔ اس لیے کہ وہ خود ایسا ہی ہے، نہ کہ اس لیے کہ مختلف محرکات کے زیر و بم میں وہ گرفتار ہے۔ خلاقیت اسی کو سزاوار ہے، اس کی

حرکت نزل ہے، تشبیہ و مثال سے ماوراء ہے، اعادہ و تکرار سے پاک ہے۔ اس کی ہر جنبش ”خلق جدیہ“ کا منظر ہے۔ حقیقت اسماء کے نئے تصور میں اس انکشاف و شعور سے مطابقت ہونی چاہیے۔ چنانچہ ہم نے جو فلسفہ اسماء پیش کیا ہے، وہ اسی سمت میں ایک کوشش ہے۔ ہر اسم بیانیہ کا مادہ انتساب فعل الہی سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا منشاء خود ذات الہی ہوتی ہے۔ اس طرح اسم الہی حرکت کی مطابقت میں اثبات حقیقت ہے۔

جب ہم عالم پر نظر دوڑاتے ہیں تو پورا عالم ان نسبتوں میں ڈوبا ہوا معلوم ہوتا ہے جن سے وہ موجود بالحق ہے۔ تمام افعال الہی اس موجود بالحق عالم اور ذات حق کے درمیان متحرک نسبت اور فعال سلسلہ ہیں۔ ان نسبتوں کا عرفان اسمائے الہی کے اثبات میں پوشیدہ ہے۔ اسم ذات کے علاوہ خدا کے جتنے نام ہیں، یعنی اسمائے بیانیہ، ان کو اسمائے نسبت بھی کہا جاسکتا ہے اور یہی اصطلاح بہتر ہے، کیونکہ اس میں ایک طرف حق کا اور دوسری طرف موجود بالحق کا اعتراف ہے اور کل حقیقت کے نقطہ نظر سے یہ رعایت اول درجہ کی اہمیت کی حامل ہے۔

جب شعور انسانی سے نسبتوں کا احساس محو ہو جاتا ہے، مثلاً موجود بالحق کا دھیان نہیں رہتا، تو یہی نسبتیں بصورت صفات جلوہ آراء معلوم ہوتی ہیں۔ یہ شعور میں بدابہتاً عیب پیدا ہونے کا ثبوت ہے۔ چنانچہ حالت سکر میں عارف کی نظر سے نسبتیں اٹھ جاتی ہیں اور ذات ایسی جلوہ آراء معلوم ہوتی ہے جیسے کہ یہ اشیائے مجموعۃ الصفات یا موجودات مجموعۃ الآثار، وغیرہ۔ یہ رنگینی نظارہ جس میں کیف ہی کیف ہے، اس میں ذات اور ماسوا دونوں غائب ہیں، یہ تنزل عرفان ہے، حال غیر مشخص ہے جس میں کوئی تصدیق معتبر نہیں۔

نسبتوں کے اٹھنے کا ایک اور راستہ ہے۔ جب حق نظر سے محو ہو جاتا ہے تو سقوط نسبت عمل میں آتی ہے اور جملہ موجودات محض وجود بالآثار یا آثار عین وجود بن جاتے ہیں۔ دور جدید کے مغربی فلسفے، خاص طور پر منطقی ایجابیت، برٹنڈرسل بلکہ سیمائٹک وغیرہ میں یہ صورت پیدا ہوئی ہے۔ یہ بھی حالت سکر ہے۔ سکر کی یہ دونوں حالتیں ایک دوسرے کے محاذی ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں ”اسمائے ذات“ ”صفات“ کے درجہ میں تنزل کر جاتے ہیں۔ جدید ارتسامیت اور روایتی وحدیت میں یہ قدر مشترک ہے۔

جب انسانی روح حق اور موجود بالحق دونوں پر گواہ ہو تو اسمائے الہیہ کل حقیقت میں نسبتوں کے وجدان کی حیثیت سے معروف ہوتے ہیں اور اس وجدان کے نشاۃ میں خود ذات الہی مراد حقیقی ہوتی ہے۔

حواشی

- (1) فضل حق خیر آبادی: ”روض الجود: رسالہ فی تحقیق وحدت الوجود“۔
- (2) ابو برکات احمد: ”رسالہ وحدت الوجود“ (قلمی)۔
- (3) بحوالہ پروفیسر ضیا: ”وجود کی بحث“ — ”الرحیم“ جلد ۱، شمارہ ۱۱، اپریل ۱۹۶۴ء، ص ۶۵۔

- (4) محمد قاسم دیوبندی: ”تقدیر داہدیر“۔
- (5) The Idea of Personality in Sufism, Introduction
- (6) ”ماعیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل“ — ماہنامہ ”تاج“ جنوری ۱۹۶۳ء۔
- (7) ملوک شاہ صدیقی: ”نشاط العشق یعنی شرح الہامات غوث الاعظم“ مقام اول، ترجمہ قاضی محمد عبدالصمد فاروقی قادری چشتی۔
- (8) خلیق انجم (مرتب): ”مظہر جان جاناں کے خطوط“، مکتوب ۳۔
- (9) ایضاً۔
- (10) ایضاً، مکتوب ۸۔
- (11) شاہ ولی اللہ: ”لمعات“ (اردو ترجمہ)، مجلہ ”اقبال“ جلد ۱۲، شمارہ ۴، ص ۷۴۔
- (12) خواجہ عبید اللہ المعروف بہ خواجہ خرد: ”نور وحدت“ ۱۰۵۳ھ۔
- (13) شاہ ولی اللہ: ”مکتوب مدنی“ (اردو ترجمہ) در: اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۶۳ء۔
- (14) ایضاً۔
- (15) عبدالکریم بن ابراہیم الجیلی: ”انسان کامل“ (اردو ترجمہ فضل میراں)، کراچی ۱۹۶۲ء، ص ۶۰، ۴۱۔
- (16) ایضاً، ص ۴۸۔
- (17) Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 83.

خدا کا علم اور معرفت

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

ابن عربیؒ کے یہاں علم و معرفت کے بارے میں مختلف عنوانات کے تحت کئی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن اُن سب کا حاصل اور مقصود یہ ہے کہ انسانی عقل اور وہ تمام قویٰ جو ادراک کے ذرائع اور آلات ہیں، احکام شرع اور ذات و صفات خداوندی کی معرفت میں بے دست و پا ہیں۔ یہ ان کی استعداد اور قوت سے باہر ہے، بلکہ اپنی ذات و صفات کی معرفت کشف والہام کے ذریعے اللہ تعالیٰ خود انسانوں کے قلب اور عقل کو وہب فرماتا ہے جب کہ احکام شرع کا علم صرف انبیاء و رسل کے وسیلے سے ممکن ہے کیونکہ یہ حضرات خدا ہی کے سفیر اور ترجمان ہوتے ہیں۔ ابن عربیؒ کی پیروی کرتے ہوئے ہم بھی اس باب میں ان کثیر مگر باہم مربوط مطالب کو مختلف عنوانات کے تحت لا رہے ہیں اور تمام تفصیلات میں اسی نکتے کو مرکزی حیثیت دیں گے۔ اگر کہیں تکرار محسوس ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ تکرار مرکزی نکتے کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دینے کے لیے ہے، لہذا اُمید ہے کہ اس کی پیشگی وضاحت کے بعد یہ چیز پڑھنے والوں کو ناگوار نہ ہوگی۔

علم ہمیشہ تصور معلوم نہیں ہے

ابن عربیؒ کے مطابق ایسے معلومات بھی ہیں جو کوئی صورت نہیں رکھتے، نتیجتاً انہیں تصور میں نہیں لایا جاسکتا کیونکہ تصور تو صرف شے کا حصول ہے۔ اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

”مدرک (ادراک کرنے والا) کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو علم رکھتا ہے اور قوت تخیل بھی اور دوسرا وہ جو علم تو رکھتا ہے لیکن قوت تخیل نہیں رکھتا — مدرک (جس کا ادراک کیا گیا) کی بھی دو قسمیں ہیں: پہلا وہ جو صورت رکھتا ہے اور اگر کوئی شخص قوت تخیل سے عاری ہو تو بھی وہ اسے اس کے تصور کے بغیر ہی پاسکتا ہے، اس سے آگاہ ہو سکتا ہے،^۱ البتہ وہ شخص جو قوت تخیل سے بہرہ مند ہے، اسے متصور کر سکتا ہے اور اس وسیلے سے اس کا علم پیدا کرتا

ہے۔ مدرک کی دوسری قسم وہ ہے جو کوئی صورت نہیں رکھتی۔ اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر معلوم متصور نہیں ہے کیونکہ تصور کا وجود شرائط پر منحصر ہے: معلوم کا صورت رکھنا اور عالم کا قوت تخیل — لہذا اس صورت حال میں جو ابھی فرض کی گئی، عین ممکن ہے کہ مدرک اور معلوم، صورت نہ رکھتا ہو اور عالم و مدرک، خیال اور تصور۔²

تغیر معلوم سے علم متغیر نہیں ہوتا

ابن عربیؒ کی نظر میں معلوم کے تغیر سے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ صرف وہ تعلق متغیر ہو جاتا ہے جو معلوم کے ساتھ ایک نسبت کا نام ہے، مثلاً علم اس امر سے متعلق ہوتا ہے کہ زید فلاں زمانے میں وجود حاصل کر لے گا اور جب اُس نے وجود حاصل کر لیا تو اس کے وجود کا علم حال سے متعلق ہو گیا اور وجود آئندہ سے تعلق زائل ہو گیا۔ پہلے یہ تعلق آئندہ معلوم سے تھا اب حال سے ہو گیا۔ گویا تعلق میں تغیر برپا ہوا، علم میں نہیں۔ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ تعلق کے تغیر سے علم کا تغیر لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ آواز اور منظر کے تغیر سے سماعت اور بینائی متغیر نہیں ہوتی، بلکہ اگر گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو معلوم میں بھی تغیر نہیں ہوتا۔ فی الحقیقت جو شے تغیر کی زد میں ہے وہ یہی تعلق ہے۔³

انواعِ علوم

ابن عربیؒ جملہ علوم کو تین انواع میں تقسیم کرتے ہیں، علم عقل، علم احوال اور علم اسرار۔ علم عقل کی دو قسمیں ہیں (۱) ضروری اور بدیہی (۲) اکتسابی اور نظری، کیونکہ یہ علم کسی دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے حصول کی شرط یہ ہے کہ اس کی دلیل کے سبب اور اُس کے امثال و مرادفات پر نظر ہو جس کی پہچان یہ ہے کہ جس قدر اس کا بیان پھیلتا جائے گا، معانی کھلتے جائیں گے اور سمجھدار سننے والے کے لیے زیادہ قابل قبول ہو جائے گا۔ لیکن علم احوال وہ علم ہے جو ذوق اور تجربے کے بغیر ہاتھ نہیں آتا اور کوئی شخص محض عقل کے زور پر اس کے حدود متعین نہیں کر سکتا اور نہ اس کی معرفت پر کوئی دلیل قائم کی جاسکتی ہے۔ شہد کی مٹھاس، کریلے کی کڑواہٹ، جماع کی لذت اور وجد و حال کا علم اسی نوع سے ہے کہ تجربے اور ذوق کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور علم اسرار، عقل سے ماوراء ایک علم ہے جسے روح القدس،⁴ قلب⁵ پر القاء کرتا ہے اور یہ علم انبیاء اور اولیاء سے مخصوص ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: قسم اول وہ علم ہے جو علم نظری کے مانند ہے جسے عقل سہاڑ سکتی ہے، اُس کا ادراک کر سکتی ہے مگر فکر و نظر کے ذریعے سے نہیں بلکہ خدا کے وہب و عطاء سے۔ قسم دوم کے دو حصے ہیں۔ ایک علم احوال سے مل جاتا ہے لیکن اس سے اشرف اور افضل ہے اور دوسرا حصہ علم اخبار کی نوع سے ہے جس میں قاعدے کے مطابق صدق اور کذب دونوں کا امکان پایا جاتا ہے مگر یہ کہ خبر دینے والے کی صداقت اور عصمت ثابت ہو جائے، جیسے کہ انبیاء کی خبریں

ہیں جن میں کذب کا ادنیٰ سا شائبہ بھی نہیں۔ صاحب علم اسرار جب کہتا ہے کہ جنت، تو اس کا یہ قول علم اخبار کی ذیل میں آئے گا۔ وہاں ایک حوض ہے جس کا پانی شہد سے زیادہ میٹھا ہے، علم احوال کی نوع سے ہے اور آخر میں اُس کا یہ کہنا کہ خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی نہیں تھا، علم عقل کی قبیل سے ہے جو اسے حق تعالیٰ کی جانب سے عطا کیا گیا ہے۔ اس بنیاد پر علم اسرار کا عالم علوم کی تمام انواع و اقسام پر حاوی اور ان سب کی تہہ تک پہنچا ہوا ہوتا ہے، یہاں تک پہنچ کر یہ واضح ہو گیا کہ علم اسرار وہی ہے، علم احوال ذوقی اور تجربی ہے، علم بدیہی فطری^۶ اور جبلی ہے اور علم نظری اکتسابی ہے۔ علم احوال، علم اسرار اور علم نظری کے درمیان ایک واسطہ ہے جو علم اسرار سے نسبتاً زیادہ نزدیک ہے۔ علم عقل خواہ بدیہی ہو یا نظری، بہر صورت عقل کی میزان پر تلتا ہے۔ لفظ و بیان سے اس کا اظہار اور دلیل و برہان سے اس کا ابلاغ ممکن ہے۔ علم احوال صرف تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کی واقعی تعریف اور تحدید ممکن نہیں اور نہ اُسے کسی دلیل سے سمجھا اور سمجھایا جاسکتا ہے۔ علم اسرار دنیاوی اور ناسوتی عقل و فہم کے تنگ دائرے سے بہت اوپر ہے اور عقل اپنی تمام تر قوتوں اور صلاحیتوں کو بیک آن بروئے کار لا کر بھی اُسے چھو تک نہیں سکتی۔ یہ علم عبارت میں نہیں سما سکتا، اور اگر کھینچ تان کر اسے عبارت کی قید و بند میں لے بھی آیا جائے تو بھدالگتا ہے اور اس کا مفہوم بھی ٹھیک ٹھیک ادا نہیں ہوتا، اور جنہوں نے یہ علم نا اہلوں تک پہنچانا چاہا وہ بالآخر عاجز آ گئے کیونکہ عوام الناس کے ذہن و عقل میں اتنی سکت نہیں کہ وہ اس کی ایک جھلک بھی سہار سکیں، البتہ مختلف مثالوں اور شاعرانہ انداز بیان کے ذریعے یہ علم دوسرے علوم میں بھی (کسی نہ کسی درجے میں) شامل ہے، لہذا اس کا عارف دوسرے سارے علوم پر محیط ہوتا ہے اور جسے یہ مقام معرفت نصیب ہو گیا وہ تمام علوم و معارف کا جامع ہو جاتا ہے۔ انبیاء و اولیاء کے علوم اسی قبیل سے ہیں۔^۷

ادراکات کی قسمیں اور یہ کہ حواس غلطی نہیں کرتے
بلکہ عقل اور وہ بھی غیر ضروری ادراکات میں نہ کہ ضروری ہیں

ابن عربی اس جانب ہیں کہ معلومات نیز مدرکات اور ادراکات اپنی ذاتی جہت میں مختلف ہیں اور اللہ نے عادتاً نہ کہ حقیقتاً ہر ممکن الادراک چیز کے لیے ایک مخصوص مدرک مقرر کر دیا ہے اور یہ مدرکات تعداد میں چھ ہیں: پانچ حواس ظاہری یعنی سامعہ، باصرہ، شامہ، لامسہ اور ذائقہ جو شے کا بلا واسطہ ادراک کرتے ہیں اور عقل جو ان حواس کے ادراکات پر حکم لگاتی ہے۔ سوائے عقل کے یہ سب مدرکات کبھی غلطی نہیں کرتے اور ان کا ادراک بدیہی ہوتا ہے۔ عقلی ادراک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم دوسرے تمام ادراکات کی طرح بدیہی ہے جس میں خطا کا امکان نہیں۔ دوسری قسم غیر بدیہی ہے جس میں عقل، مذکورہ حواس خمسہ اور قوت مفکرہ کی محتاج ہے اور یہی وہ ادراک ہے جس میں عقل کبھی کبھی دھوکا کھا جاتی ہے اور خطا کرتی ہے۔ جن اہل قلم نے حواس کو خطا کار کہا ہے وہ

غلطی پر ہیں۔ ان لوگوں نے حواس کی غلط ادراک کی ثابت کرنے کے لیے کچھ مثالیں پیش کی ہیں، ہم ان کا جائزہ لیتے ہیں۔ جس وقت وہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں، دیکھتے ہیں کہ کشتی کے ساتھ کنارہ بھی چلنے لگا۔ یہ باصرے کی غلطی ہے، جو انہیں ایک غیر واقع چیز دکھاتی ہے کیونکہ انہیں بداہتہ معلوم ہے کہ ساحل حرکت نہیں کرتا، لہذا وہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ اس معاملے میں بصارت غلطی پر ہے۔ اسی طرح کسی وقت شکر یا شہد چکھتے ہیں اور اسے کڑوا پاتے ہیں، حالانکہ اُس کا میٹھا ہونا یقینی اور ضروری ہے۔ یہاں بھی حواس پر غلطی کا حکم لگا دیتے ہیں، حالانکہ دونوں واقعات میں غلطی اور چوک حاکم یعنی عقل کی جانب سے ہے، شاید یعنی حس کی طرف سے نہیں۔ مثلاً اوپر کی مثالیں دیکھیں، بے شک باصرہ نے ساحل کی حرکت دریافت کی اور ذائقے نے بھی کڑوٹ چکھی۔ ان دونوں تجربات کا ایک عقل یہ نتیجہ نکالتی ہے کہ ساحل متحرک ہے اور شہد کڑوا جب کہ دوسری عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ ساحل ساکن ہے اور شہد شیریں لیکن ذائقے اور شہد کے بیچ صفر اوی اخلاط حائل ہونے کی وجہ سے ذائقے نے شہد کو کڑوا محسوس کیا ہے۔ یہاں تک دونوں عقلیں متفق ہیں، ان میں اختلاف اس امر میں ہے کہ ذائقے نے تلخی کس چیز میں ادراک کی ہے؟ پس ظاہر ہو گیا کہ عقل حاکم کو دھوکا لگا ہے نہ کہ حس شاید کو۔ اور اگر اسی عادت اور معمول کے مطابق عقل کے بھی اوپر کوئی ایسی قوت ہوتی جو اس سے ادراکات اخذ کرتی اور اس پر حکم لگاتی، جیسا کہ عقل کا معاملہ ہے دیگر حواس کے ساتھ، اس صورت میں وہ مدبر حاکم بھی ایسی چیزوں میں جو عقل کے لیے ضروری ہیں، غلطی کرے گا اور اس غلطی کی ساری ذمہ داری عقل پر ڈال دے گا۔⁸

خدا کے ایسے بندے ہیں
جو ادراک حقائق میں خرق عادت کرتے ہیں

یہاں تک ہم نے دیکھا کہ ابن عربی مدراکات اور ادراکات کی نسبت کو امر طبعی سمجھتے ہیں نہ کہ امر حقیقی و ضروری۔ اسی سلسلے میں آگے چل کر وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ ایسے بندگان خدا بھی ہیں جن کے لیے ادراک حقائق میں اللہ تعالیٰ نے طبعی قیود اٹھادی ہیں۔ کچھ کو قوت باصرہ کے ذریعے اُن تمام حقائق کا ادراک کرا دیا جو معقولات اور محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعض کو سامعہ کے ذریعے۔ اسی طرح تمام حواس پر قیاس کر لیں اور پھر ان پانچوں حواس کے علاوہ بھی خرق عادت ادراک کے کچھ اور وسائل بھی فراہم فرمائے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے: ان الله ضرب بیده بین کتفی فوجدت بردانا ملہ بین شدیتی فعلمت علم الاولین والاخرین۔⁹ اس علم¹⁰ میں ہر وہ محسوس اور معقول حقیقت داخل ہے جس سے مخلوق آگاہ تو ہوتی ہے لیکن وہ حقیقت قوائے حس و عقلی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس باب میں قوائے طبعی کے علاوہ کوئی دوسرا سبب درکار ہے جس کے وسیلے سے علم کی اس سطح تک پہنچا جاسکے۔ خلاصہ کلام یہ کہ علم کبھی تو قوائے ظاہری اور اسباب طبعی سے حاصل

ہوتا ہے اور کبھی غیر طبعی وسائل اور اسباب سے۔

انبیاء اور اولیاء حقائق کا ادراک مافوق العادت طریق سے کرتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی خاص طریقے سے منسوب ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے فلاں صاحب نظر ہے یا صاحب سماع، یا صاحب طعم ہے یا صاحب نفس و انفس، یا صاحب مشام ہے یا صاحب لمس، یعنی تمام حقائق کسی پر نظر سے، کسی پر سماع سے، کسی پر ذائقے سے، کسی پر مشام سے اور کسی پر لمس سے منکشف ہوئے۔ اسمائے الہیہ کی بھی یہی شان ہے کہ ہر اسم ایک خاص حقیقت، ایک مخصوص فیض عطا کرتا ہے اور وہ حضرات جو مثلاً اسم اللہ سے نسبت معرفت رکھتے ہیں ان کے معارف الوہی ہیں اور جو اسم الرحمن کی تجلیات میں محو ہیں، ان کے معارف رحمانی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اللہ اگر کسی پر خاص فضل فرمانا چاہے تو اُسے احدیت کی جہت سے تمام اسماء کے احوال و معارف عطا فرما دیتا ہے۔¹¹

ابن عربی عقل کی خطا اور اشتباہ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے زور دے کر بیان کرتے ہیں کہ انسان کے اندر ایک قوت ایسی بھی ہے جو عقل سے ماوراء ہے۔ اُس کے ذریعے آدمی پر وہ حقائق منکشف ہوتے ہیں جن کے ادراک سے عقل عاجز ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ آدمی اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اُس کی طرح حادث ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ بات ہمارے لیے حیرت انگیز ہے کہ انسان اپنی فکر و نظر کا اتباع کرتا ہے، حالانکہ وہ خود انسان کی طرح آنی و فانی ہے اور پھر عقل بھی دوسرے قویٰ جیسے حافظہ، متخیلہ، مصورہ، لامسہ، ذائقہ، شامہ، سامعہ اور باصرہ کی پیروی ہے۔ یہ حواس جو کچھ اُس تک پہنچاتے ہیں، قبول کر لیتی ہے۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ خدا نے ان قویٰ کو اس کا خادم مقرر کیا ہے اور یہ اپنے حدود سے تجاوز نہیں کر سکتے۔ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا۔ اس معاملے میں یہ سب بذاتہ عاجز و ناتواں ہیں۔ مختصر یہ کہ ان حواس کے عجز و قصور کے باوجود عقل اپنے رب کی معرفت کے مقام پر پھر انہی کی تقلید کرتی ہے اور انہی سے مدد مانگتی ہے، اُس امر کی طرف رجوع نہیں کرتی، جس کی خبر خدا نے اپنی کتاب اور اپنے رسول کے ذریعے دی ہے، یہ سب سے حیران کن غلطی ہے جو اس عالم میں ظاہر ہوئی۔ بلاشبہ ہر صاحب فکر اسی غلطی اور دھوکے میں مبتلا ہے مگر جس کی آنکھیں خدا نے روشن کر دی ہیں، وہ جان گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو ایک حد اور مخصوص فطرت اور خلقت بخشی ہے، مثلاً سماعت کو ایک مخصوص ادراک کے لیے خلق کیا جس سے وہ طبعاً اور معمولاً تجاوز نہیں کر سکتی اور عقل کو اس کا محتاج کیا تاکہ اس کے وسیلے سے آوازوں کی پہچان، حروف کی تقطیع، الفاظ کی تبدیلی اور لغات کے تنوع کی اطلاع پائے اور نتیجتاً مختلف آوازوں جیسے پرندوں کی آواز، ہوا چلنے کی آہٹ، پانی بہنے کا شور وغیرہ میں تمیز کرے۔ اگر سامعہ ان امور کو عقل تک نہ پہنچائے تو عقل خود سے ان کا ادراک نہیں کر سکتی تھی۔ اسی طرح بینائی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے عقل کو بصری ادراک کی ذیل میں اس کا دست نگر رکھا ہے، چنانچہ اگر بینائی نہ ہوتی تو عقل رنگوں کا ادراک نہیں کر سکتی تھی۔ اسی اصول پر تمام حواس کو قیاس کرتے چلے جائیں۔ خیال بھی ان حواس کا محتاج ہے۔ وہ فقط انہی اشیاء کے تخیل پر قادر ہے جو

ان کے ذریعے اُس تک پہنچی ہوئی ہوں۔ اگر قوتِ حافظہ چیزوں کو حفظ نہ کرے تو کوئی چیز خیال میں ٹک نہیں سکتی۔ پس خیال دیگر حواس کے ساتھ قوتِ حافظہ کا خاص طور پر محتاج ہے۔ حافظے کے ضعف سے اکثر تخیلات مٹ جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں قوتِ مذکرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ بھولی ہوئی چیز یاد آ جائے۔ اس مقام پر قوتِ مذکرہ، حافظے کی مددگار قوت کے طور پر عمل کرتی ہے۔ اسی طرح جب قوتِ مفکرہ خیال کی طرف رُخ کرتی ہے تو اُس وقت قوتِ مصورہ کی احتیاج اُبھر کر سامنے آتی ہے تاکہ اس کے وسیلے سے خیال میں محفوظ شدہ امور کو دلیل و برہان سے مرکب کر کے ان امور کی حسی، بدیہی اور طبعی سند فراہم کی جاسکے۔ تب کہیں جا کر یہ صورت بنتی ہے کہ فکر اس دلیل کا تصور کرتی ہے، عقل اُسے فکر سے اخذ کرتی ہے اور اپنے طور پر نتیجہ استخراج کر کے مدلول پر حکم لگا دیتی ہے۔ ان میں سے کوئی قوت رُکاوٹوں، غلطیوں اور اشتباہات سے محفوظ نہیں ہے۔ اور عقل ان قوتوں اور حواس کے بغیر ایک قدم نہیں چل سکتی۔ ان کے وسیلے کے بغیر ہر چیز عقل کی دسترس سے باہر ہے، حالانکہ ان حسی قوتوں سے حاصل شدہ علم بھی علت، غلطی اور آفت سے خالی نہیں۔ یہاں آ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قوائے حسی کے وسیلے سے عقل نے جو جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص، بودی اور غیر تسلی بخش ہے لیکن اس کے باوجود ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی عقل کو کسی امر سے مطلع کر دیتا ہے۔ یہ خبر، یہ ادراک فکر کی دلیل سازی اور دلیل جوئی کی استعداد سے باہر ہے لہذا فکر اسے قبول نہیں کرتی۔ اسے ماننے میں جھجکتی ہے۔ دیکھو عقل اپنے پروردگار کی قدرت اور اختیار سے کیسی جاہل ہے، کس طرح اپنی فکر کی تقلید کرتی ہے اور حکمِ ربی کو رد؟ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ عقل بذاتہ محتاج ہے اور ادراکِ ضروریات، جو اس کے لیے فطری ہیں، اور صفتِ قبول، جس کے ذریعے یہ کسبِ علوم کرتی ہے، کے علاوہ اس میں کوئی استعداد نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خود اپنے بارے میں عطا کی گئی خبر، عقل کے لیے فکر و نظر سے حاصل کی ہوئی ادھوری اور ناقابلِ اعتبار اطلاع کے مقابلے میں بہت زیادہ واجبِ القبول ہونی چاہیے، کیونکہ یہ بالکل سامنے کی بات ہے کہ اس کی فکر خیال کی مقلد ہے اور اس کا خیال بھی دوسرے حواس کا دستِ نگر ہے اور اشیاء کے تخیل کی حفاظت اور نگہداری کے لیے حافظہ اور مذکرہ کا محتاج ہے، خود سے یہ قدرت نہیں رکھتا۔ عین حال یہ تمام قوتوں دھوکے اور چوک کا گھر ہیں۔ ان ساری باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل خود بھی اپنی تہی دامانی اور محتاجی سے آگاہ ہے اور اُسے اپنے ادھورے پن اور اکتسابِ علم کے وسائل کی محدودیت کا بھی شعور ہے، اور وسائلِ اکتساب وہ قوتیں ہیں جن کے بارے میں یہ اچھی طرح جانتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک بس ایک خاص حد اور مقام تک جاسکتا ہے، پھر اُس سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ یہ سب جاننے بوجھنے کے باوجود عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ اس کے تمام قوتوں اور خود اس سے ماوراء بھی ایک قوت ہے اور وہ ایسے حقائق کا انکشاف کرتی ہے جو قوتِ مفکرہ کے مرسلات کی قبیل سے نہیں ہیں۔ ملائکہ اور انبیاء اور اولیاء اس عطیہ خاص سے بہرہ ور ہوتے ہیں نیز آسمانی کتابیں بھی ان حقائق پر ناطق ہیں۔ پس ہمیں چاہیے کہ ان اخبارِ الہیہ کو بے چون و چرا قبول کریں، کیونکہ قوتِ مفکرہ کی پیروی کرنے سے

بہتر ہے کہ حق تعالیٰ کی تقلید کی جائے، خصوصاً جب کہ ہم دیکھتے ہیں انبیاء اور اولیاء کی عقول نے انہیں قبول کیا اور اُن پر ایمان لائیں، کیونکہ ان حضرات نے جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کے باب میں خود اسی کی تقلید کرنی چاہیے نہ کہ اپنے افکار کی۔¹²

عقل فکر کی جہت سے محدود ہے قبولیت کی جہت سے نہیں

ابن عربی تصریح کرتے ہیں کہ عقل بھی محدود وسائل اور ذرائع رکھنے والے قویٰ اور حواس کی طرح اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز نہیں کرتی لیکن یہ محدودیت تفکر اور تعقل کی قوت پر عائد ہوتی ہے نہ کہ قبولیت کی صفت پر۔ کیونکہ اس کی استعداد قبولیت کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ معارف مدنیہ اور مواہب الہیہ کو لا محدود طور پر اخذ و قبول کر سکتی ہے، لہذا ہو سکتا ہے کہ عقل کسی حقیقت کو فکر و نظر کی رُو سے محال سمجھے لیکن وہی امر حق تعالیٰ کی نسبت سے عین ممکن ہو۔¹³ وہ اس نکتے کو اس طرح واضح کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ بندوں کو مختلف امور کا علم عطا کرتا ہے، اُن میں سے بعض کا ادراک فکر و نظر سے ممکن ہے، کچھ کو قوت مفکرہ ممکن جانتی ہے، لیکن عقل اُن تک فکر کے راستے سے پہنچنے کی سکت نہیں رکھتی۔ چند کو فکر جائز شمار کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی فکر کے وسیلے سے اُن کے کامل ادراک اور اُن تک مکمل رسائی کو محال سمجھتی ہے اور اُن حقائق میں سے بعض کو فکر اصلاً محال گمان کرتی ہے اور عقل بھی فکر کی پیروی میں اُن کے محال ہونے پر یقین رکھتی ہے اور اُن کے لیے کسی طرح کی دلیل قائم کرنے سے عار کرتی ہے لیکن جب یہی امور حق تعالیٰ اسے وہب فرماتا ہے تو عقل انہیں بالکل واقعاتی سطح پر من وعن قبول کر لیتی ہے، حالانکہ طریق فکری سے ایسا ناممکن اور محال تھا۔¹⁴

اس گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ عقل کی محدودیت فکر کی جہت سے ہے، عطاۓ الہی کو قبول کرنے کی جہت سے نہیں۔ وہ ایک جگہ اور اسی مفہوم کو مزید واضح اور مدلل کرنے کے لیے دلائل اور شواہد لاتے ہیں اور اس ضمن میں اُن عقلوں کو ملامت کرتے ہیں جو اپنی حیثیت سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز کر جاتی ہیں اور اپنے مقررہ مقام پر نہیں ٹکتیں اور زور دے کر یہ بات دل میں اتارتے ہیں کہ قبولیت کی جہت سے عقل کے لیے کوئی روک نہیں ہے¹⁵ اور اسے ایسی قدرت اور نصرت حاصل ہے جس کے ذریعے یہ رسمی اور ظاہری علوم کو فکر و نظر اور حواس و قویٰ کے راستے سے اخذ کرتی ہے اور تمام رسمی علوم اور معارف الہیہ کو اللہ تعالیٰ کے وہب و عطاء کے عنوان سے بوسیلاً کشف و الہام قبول کرتی ہے۔ پہلی صورت میں اجمال و ابہام پایا جاتا ہے، اور اس میں بہر حال نا فہمی اور خطا کا احتمال موجود ہوتا ہے، لہذا اس کے حکم پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے، لیکن دوسرے معاملے میں چونکہ معلم اور معطی خود اللہ ہے، اس لیے یہ حقائق واضح، روشن اور مفصل ہوتے ہیں اور عقل اس علم پر یقین رکھتی ہے اور اس معرفت پر اطمینان۔¹⁶

اہل ایمان کی عقل اس علم سے آگاہ ہے جو عقل سے ماوراء اور نظری علم سے ماسواء ہے

پہلے اشارہ ہو چکا ہے کہ کبھی عقل و فکر و نظر کی تقلید میں کسی امر کو محال فرض کر لیتی ہے لیکن جب خداوند تعالیٰ کی طرف سے اُسے عطا کیا جاتا ہے تو بے چون و چرا قبول کر لیتی ہے۔ یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ انبیاء و اولیاء کی عقول نے اللہ کی بھیجی ہوئی خبروں کو قبول کیا اور حق تعالیٰ کی معرفت کے بارے میں انہوں نے فکر و نظر پر وحی کو فوقیت دی۔ اب ایک اور طرز پر ان مفاہیم کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں جیسا کہ خود ابن عربی نے کہا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ربانی علماء کا علم وہ علم ہے کہ عقل اپنے افکار کے بل پر، چاہے وہ درست اور صحیح ہی کیوں نہ ہوں، اس کی طرف راہ نہیں پاسکتی، کیونکہ وہ علم خدا کا عطا کردہ ہے اور عقل کی بساط سے بہت بلند ہے۔ جیسا کہ اللہ نے خضرؑ کے بارے میں فرمایا ہے: و ما علمنا من لدنا علما۔“¹⁷ اور پھر ایک اور مقام پر ارشاد ہوا: علمہ البیان۔¹⁸ ان دونوں آیات میں باری تعالیٰ نے تعلیم کی نسبت اپنی طرف کی ہے نہ کہ عقل و فکر کی جانب۔ پس ثابت ہوا کہ فکر سے ماوراء ایک اور مقام موجود ہے، جہاں سے کچھ بندگان خدا علم حاصل کرتے ہیں، حالانکہ بعض ناتواں اور زمیں گیر عقول اُسے نادرست سمجھتی ہیں، حتیٰ کہ محال۔“¹⁹ پھر فرماتے ہیں: ”چونکہ اہل ایمان کی عقلوں نے دیکھ رکھا ہے کہ نظری دلائل سے خدا کو پہچان لیا تو پھر خدا نے اُن سے اپنی معرفت طلب کی۔ پس وہ جان گئے کہ اس مقام کا علم دوسرا ہے جس تک فکر کے راستے سے نہیں پہنچا جاسکتا، لہذا یہ حضرات ریاضت، خلوت اور مجاہدے میں مشغول، علائق دنیوی سے الگ تھلک، گوشہ نشین اور تنہا رہتے ہیں۔ اپنے گوشہ خلوت کو اغیار سے خالی اور قلب کو افکار کی ملاوٹ سے پاک رکھتے ہوئے خدا کی ہم نشینی میں رہتے ہیں، کیونکہ افکار کا تعلق مخلوقات سے ہے نہ کہ خالق سے۔ انہوں نے یہ طریقہ نبیوں اور رسولوں سے اخذ کیا ہے اور جیسا کہ انہوں نے سُن رکھا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے بندوں کے قلب پر نزول فرماتا ہے اور ان کی دلجوئی کرتا ہے کیونکہ اہل ایمان کے قلوب ہی اس کی عظمت و جلال کی سمائی رکھتے ہیں۔ اگر کوئی بندہ اُس کی جانب چلتا ہے تو وہ اُس کی جانب دوڑتا ہے“²⁰ لہذا یہ لوگ بشری قویٰ اور حواس سے حاصل ہونے والی تمام چیزوں سے دست بردار ہو کر صرف اور صرف خدا کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں خداوند تعالیٰ اپنے نور کی برکت سے ان کے قلوب کو علم ربانی عطا کر دیتا ہے اور انہیں اس نکتے سے آگاہ فرما دیتا ہے کہ اس طرح کی معرفت تک نظری عقل و علم کی رسائی نہیں ہے، یعنی یہ معرفت مشاہدہ و تجلی باری تعالیٰ کے طریق سے ہے۔ عقل کو اس کی تردید اور انکار کا حق نہیں۔ اسی لیے خدا اس نوع علم کی طرف اس آیت سے اشارہ فرماتا ہے: لَذَكِّرِ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ. اور یوں فقط قلب کو اس قسم کی معرفت کا محل بناتا ہے، نہ کہ اس کے غیر کو کیونکہ قلب ہی تو ہے جو تجلیات الہیہ کے مانند ہمیشہ تغلب و انقلاب میں ہے اور کبھی ایک حالت پر نہیں رہتا۔ جو لوگ خود اپنے

قلب میں تجلیات کا مشاہدہ نہیں کرتے، عقل کے پھیر میں آکر اس معرفت کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دوسرے قویٰ کی طرح عقل بھی محدود اور مقید ہے جب کہ قلب کے لیے کوئی حد، کوئی قید، کوئی بندش نہیں، لہذا یہ ایک حال پر بس نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ سرگرداں رہتا ہے کہ شتابی سے دوسرے احوال میں داخل ہو جائے اور فوری اپنے آپ کو الٹ پلٹ کر لے۔ جیسا کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ قلب خدائے رحمن کی انگلیوں کے بیچ ہے اور وہ اسے جدھر چاہے پھیر دیتا ہے،²¹ یعنی قلب تجلیات کا ہر رنگ ہے، ان کے پلٹاؤ کے ساتھ ساتھ خود بھی پلٹتا ہے جب کہ عقل کے ساتھ یہ صورت حال نہیں ہے۔ پس معرفت کی سمائی میں قلب عقل سے ماوراء ایک قوت ہے اور اگر آیہ مذکورہ میں قلب سے اللہ تعالیٰ کی مراد عقل ہوتی تو وہ یوں نہ فرماتا۔²² لمن کان له قلب، کیونکہ عقل ہر انسان میں پائی جاتی ہے، کچھ خاص افراد سے مخصوص نہیں، لیکن یہ ماورائے عقل قوت جسے اس آیت میں قلب سے تعبیر کیا گیا ہے، ہر شخص کو عطا نہیں ہوئی، اسی لیے لمن کان له قلب الیٰ اخرہ فرمایا گیا اور قلب کی یہ الٹ پلٹ، صورتوں میں تحول الہی²³ کی نظیر ہے اور خود اللہ کی طرف سے اُس کی معرفت قلب کے وسیلے کے بغیر ممکن نہیں ہے اور جس طرح عقل فکر سے علم حاصل کرتی ہے اُسی طرح قلب سے بھی۔²⁴ بناء بریں عقل ہمیشہ ہی کہیں نہ کہیں مقید رہتی ہے، اس کی ایسی دانائی بھی کسی چیز میں نہیں پائی جاتی اور اس کی ایسی نادانی بھی نایاب ہے۔ نہ اس کے علم کی کوئی تھاہلٹی ہے اور نہ جہل کی کوئی حد۔

عقل اپنے آپ اور اپنے قویٰ کے ذریعے معرفت خداوندی پر قادر نہیں ہے اور خدا کے بارے میں اس کا علم سلبی ہے

مذکورہ بالا بحث کے شرح و بیان میں ابن عربی لکھتے ہیں کہ اس سلسلے میں چار ہی اہم سوال ہو سکتے ہیں یعنی کیا، کیوں، کتنا اور کیسا۔ لیکن ان چاروں میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ اس کے وسیلے سے حق تعالیٰ کے بارے میں سوال کیا جائے، لہذا حق تعالیٰ کے بارے میں کچھ نہیں جانا جاسکتا اور اس کے ماسوا جو کچھ بھی موجود ہے، اس کی نفی بھی فرمان خداوندی کی بنا پر ہے۔²⁵ لیس کمثلہ²⁶ شی اور سبحان ربک رب العزت عما یصفون۔²⁷

پس عقل کے ذریعے اللہ کا علم سلبی ہوتی ہے اور ایک موحد محقق کو جو بارگاہ ایزدی کا احترام رکھتا ہو، یہ روا نہیں ہے کہ اس کے بارے میں ایسی باتیں دریافت کرے یا اس پر اس طرح کے الفاظ کا اطلاق کرے، کیونکہ ایسے مباحث سے اُس کی شناخت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی مزید وضاحت کے لیے لکھتے ہیں: ”جب ماسوائے حق تعالیٰ پر نظر کی جائے تو ادراک میں آنے کے حساب سے اُن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک وہ جس کی ذات کا ادراک ہوتا ہے اور دوسری وہ جس کے عمل اور اثر کا۔ پہلی قسم محسوس اور کثیف ہے اور دوسری معقول اور

لطیف۔ لطائف اور معقولات کو چونکہ صرف ان کے آثار اور افعال سے شناخت کیا جاتا ہے اور محسوسات کے برعکس ان کی ذات معرض ادراک میں نہیں آتی، اور وہ ادراک کی اس نوع سے منزہ ہے لہذا محسوسات سے بلند تر ہے لیکن حق تعالیٰ اس سے بھی پاک ہے کہ محسوس کے مانند اس کی ذات کا یا لطیف و معقول کی طرح اپنے افعال کے ذریعے اس کا ادراک کیا جائے کہ یہ دونوں مخلوق کے اوصاف ہیں اور خالق و مخلوق کے درمیان اصلاً کوئی نسبت ہی موجود نہیں ہوتی کیونکہ نہ اُس کی ذات ہمارے علم و ادراک میں ہے جیسے کہ محسوسات کی ہوتی ہے اور نہ اُس کا فعل علم و ادراک میں آتا ہے جیسے کہ لطیف و معقول کا۔ کیونکہ فعل خداوندی ابداع یعنی ایجاد شے ہے، جس کا مصدر کوئی شے نہیں ہے جب کہ روحانی فعل لطیف شے کا فعل ہے اور شے سے ہے۔ بناء بریں ان کے درمیان نسبت نہیں پائی جاتی، اور اگر فعل ہی میں نسبت کی نفی ہوگئی تو ذات میں مشابہت اور نسبت کی نفی و امتناع اور بھی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں صناعتی کا کوئی بھی نمونہ مثلاً لباس یا کرسی اپنے بنانے والے کی معرفت نہیں رکھتا بلکہ اس سے صرف وجود صانع پر دلالت ہوتی ہے، اسی طرح مخلوق تکوینی مثلاً آسمان اور ستارے اپنے خالق کو جو ہمہ گیر نفس کلی سے عبارت ہے، نہیں پہچانتے اور مخلوق طبعی مثلاً معدنیات، نباتات اور حیوانات اپنے فاعل یعنی افلاک و کواکب کا علم نہیں رکھتے۔²⁸ کیونکہ ان کی صورت اصلی دکھائی نہیں دیتی۔ مثال کے طور پر سورج اپنی ذات میں اس سے مختلف ہے جو دیکھنے والوں کو دکھائی دیتا ہے اور اسی طرح مفعول ظہوری ہے۔ (جو عبارت ہے نفس کلی کے بذریعہ عقل ظہور سے، جیسے حقیقت جبرئیل دجیہ کلی²⁹ کی صورت میں ظاہر ہوئی، یعنی وسیلہ ظہور اپنے آپ کو نہیں پہچانتا کیونکہ وہ اصل ظہور کے بے شمار معارف میں سے کسی ایک سے عبارت ہے اور اسی میں محصور۔ اور آخر میں اسی طرح مفعول ابداعی ہے جو ہمارے نزدیک حقیقت محمدیہ³⁰ ہے اور دوسروں کے نزدیک عقل اول، اور وہ قلم اعلیٰ ہے جسے خداوند متعال نے لاشے سے پیدا کیا، اور وہ اپنے فاعل کے ادراک میں تمام مذکورہ مفعولات سے عاجز تر ہے، اس لیے کہ دیگر مفاعیل اور ان کے فاعلین کے درمیان ایک نوعی مشابہت اور مناسب موجود ہے، مثلاً جو ہریت وغیرہ، اور اس مناسبت کی وجہ سے وہ اپنے فاعلین کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں، لیکن حق تعالیٰ اور مبدع اول کے درمیان سرے سے بالکل کوئی مناسبت ہی موجود نہیں، بنا بریں وہ اپنے فاعل یعنی حق تعالیٰ کی معرفت سے کلی طور پر عاجز ہے۔ مذکورہ بالا بحث کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ انسان اپنے تمام علم پانچ حواس میں سے کسی ایک کے وسیلے سے حاصل کرتا ہے۔ یہ قوی حس، خیال، فکر، عقل اور ذکر ہیں۔ قوت حس بھی پانچ ارکان رکھتی ہے: باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ اور شامہ۔ باصرہ رنگوں، چیزوں اور لوگوں کو قریب و دور اور کسی حد معین سے دیکھتی ہے اور جسے قریب دیکھتی ہے اُسے دور سے مشاہدہ کیے جانے والے کے مقابلے میں مختلف بتاتی ہے، کیونکہ مثال کے طور پر وہ ایک آدمی کو دو میل کے فاصلے پر بھی دیکھ سکتی ہے، ایک میل کے فاصلے پر بھی، بیس گز کی دوری پر بھی اور روبرو بھی جیسے بوقت مصافحہ۔ پہلی صورت میں وہ یہ تشخیص نہیں کر سکتی کہ یہ انسان ہے یا درخت، دوسری صورت میں یہ

تو جان لیتی ہے کہ یہ انسان ہے، لیکن سیاہ ہے یا سفید، یہ پتہ نہیں چلتا، تیسری صورت میں سیاہ یا سفید ہونا معلوم کر لیتی ہے، چوتھی صورت میں یہاں تک جان لیتی ہے کہ اس کی آنکھیں کالی ہیں یا کرنجی۔ دیگر حواس کے مدرکات کا معاملہ بھی اسی طرح ہے۔ حق تعالیٰ کسی ایک حس کے ذریعے یا حیات کی کسی بھی شرط کے وسیلے سے احساس میں نہیں آ سکتا کیونکہ وہ محسوس نہیں ہے۔ لہذا حیات کے ذریعے اُس کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ قوت خیال میں صرف صورتوں کو ضبط کرتی اور اُن کی حفاظت کرتی ہے جو اُسے حیات سے حاصل ہوتی ہیں، اور چونکہ حیات کا اللہ تعالیٰ سے تعلق ثابت نہیں ہوا، اسی لیے خیال کا بھی نہیں ہوگا۔ قوت مفکرہ بھی اشیاء کے بارے میں انہی چیزوں کی مدد سے سوچ بچار کرتی ہے جو اُسے حواس اور اولیات عقل کی طرف سے پہنچتی ہیں۔ جب وہ اپنے خزانہ خیال میں خاص طور پر اُن چیزوں کے بارے میں فکر کرتی ہے تو دوسرے امور کے علم تک پہنچ جاتی ہے، کیونکہ ان اشیاء اور ان دیگر امور کے درمیان نسبت موجود ہے، لیکن جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی نسبت نہیں پائی جاتی، بناء بریں فکر کی راہ سے بھی حق تعالیٰ تک پہنچنا ممکن نہیں اور علماء نے اسی لیے لوگوں کو ذاتِ خداوندی میں تفکر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ قوت عقلیہ بھی خدا کو نہیں پاسکتی، کیونکہ وہ بالبداهت دریافت ہونے والی چیزوں کے سوا کسی شے کا درک نہیں رکھتی، یا پھر اُن چیزوں کا جو فکر نے اُسے فراہم کی ہوں، اور چونکہ فکر حق تعالیٰ کے ادراک سے عاجز ہے لہذا عقل بھی فکر کی راہ سے اُس کے ادراک سے عاجز ہوگی۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ عقل کا یہ عجز اس بات کو مانع نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اپنی معرفت خود عقل کو عطا فرمائے اور یہ اس صورت میں ہوگا کہ عقل اس معرفت کو حاصل کرتے ہوئے صرف قبول کنندہ اور تاثر پذیر رہے۔ اس لیے دلیل و برہان نہ قائم کرے، کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، حق تعالیٰ عقل کے طریق ادراک سے وراء ہے اور تمثیل و قیاس کی حدود سے بلند، لہذا عبارت میں نہیں آتا اور اس کی تعبیر ناممکن ہے۔ رہی قوتِ ذاکرہ سو وہ بھی حق تعالیٰ کا علم و معرفت حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لیے وہاں تک پہنچنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ قوت فقط ان چیزوں کو یادداشت میں واپس لاتی ہے جنہیں عقل نے پہلے معلوم کر کے فراموش کر دیا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے انسان بحیثیت انسان ان مدرکات میں محصور ہے اور انسان کو اکتساب علم کی جو بھی قدرت ہے وہ مذکورہ معلومات پر منحصر ہے لیکن معرفتِ خداوندی یعنی اُس کی ذات و صفات اور آثار افعال خاص کی شناخت ان مدرکات اور معلومات سے باہر اور بلند ہے اور اس معاملے میں عقل بس اتنا ہی کر سکتی ہے کہ خود کو معرفتِ خداوندی کا عطیہ قبول کرنے کے لیے تیار کرے۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ عقل دلیل و برہان کی راہ سے معرفت تک نہیں پہنچ سکتی، بلکہ وجود حق تعالیٰ، توحید اور معبودیت کے اجمالی تصورات ہی تک رسائی حاصل کر سکتی ہے اور بس۔“³¹

احکام شرع کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے

ابن عربی اس بات کے قائل ہیں کہ جس طرح معرفت حق تعالیٰ عقل کے بس میں نہیں، اسی طرح واجبات کے وجوب، محرمات کی حرمت اور جائز چیزوں کے جواز کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے۔ یہ علم پیغمبران و مرسلین سے خاص ہے جو حق تعالیٰ کی خبر دیتے ہیں اور شریعت لے کر آتے ہیں۔ شریعت کو ماننا سب کے لیے ضروری ہے اور اس کے محکم و متشابہ دونوں پر ایمان لانا بھی لازمی ہے اور ان متشابہت کی تاویل میں رائے کے بل پر کچھ کہنے سے احتراز کرنا چاہیے کہ اس مقام میں تفسیر بالرائے سے ایمان جاتا رہتا ہے اور اس سے سعادت کھو جاتی ہے۔ کیونکہ سعادت ایمان سے مربوط ہے، نیز وہ علم صحیح جس پر ایمان اُستوار ہوتا ہے زائل ہو جاتا ہے۔ صحیح الفکر عارفین اور علماء بھی قدرت تشریح نہیں رکھتے اور انہیں اس کا حق نہیں کہ اپنی سوچ اور رائے کو شریعت میں دخل کریں یا کسی امر شرعی میں تصرف کریں۔ اُن کا منصب صرف راہِ نجات کا بیان ہے اور ان کا مقام بس شریعت کو سمجھنا ہے اور وہ بھی اس حد تک جتنا خدا نے اُنہیں عطا کیا ہو۔ کیونکہ جس طرح قوتِ باصرہ معقولات کا ادراک نہیں کر سکتی اور قوتِ عقلیہ مرایاء کو باصرہ کے واسطے کے بغیر حاصل نہیں کر سکتی۔ اسی طرح عقل کو یہ قدرت اور صلاحیت حاصل نہیں کہ واسطہ حق کے بغیر معرفت ذات و صفات حق اور احکامات الہیہ کا علم حاصل کر سکے۔ اگر انسان چیزوں کو دیکھنے کے لیے بینائی کا محتاج ہے جبکہ بینائی مخلوق ہے اور چیزیں انسان سے کم تر ہیں، تو حق تعالیٰ کی صفات و احکام کے ادراک کے لیے خود حق تعالیٰ کا اور بھی محتاج ہوگا، کیونکہ وہ ان چیزوں کا خالق اور انسان سمیت ان سب سے اعلیٰ و برتر ہے۔

ابن عربی حضرت علمی میں علماء کے تین مراتب کے قائل ہیں۔ مرتبہ علم ذاتی، مرتبہ علم موہوبی اور مرتبہ علم اکتسابی۔ اُن کی نظر میں یہ مراتب حضرت الہیہ میں بھی متحقق ہیں اور کائنات میں بھی۔ خدا میں ان مراتب کا تحقق اس طرح ہے: خدا کا علم ذاتی، اشیاء کے ساتھ کے اپنے ہمہ گیر ذاتی تعلق کی جہت سے اس کا علم اشیاء ہے۔ اُس کا علم اکتسابی یہ ہے کہ جس کی طرف اُس نے خود اشارہ کیا ہے: ”حتی تعلمہ“³⁵ رہا اس کا علم موہوبی تو یہ وہ علم ہے جو اُسے کسی بندے کے عمل پر مباح کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ مباح کی اباحت کا اعتقاد واجب ہے، اس کا فعل و ترک واجب نہیں، لہذا امورِ مباح میں تصرف کے حدود واجب، حرام، مستحب اور مکروہ کی طرح متعین نہیں ہیں، اس بنیاد پر علم الہی بندے کے تصرف فی المباح کا علم، موہوبی ہے۔ یہ علم طریق الہی پر بندے کے ذریعے پہنچتا ہے۔ لیکن تکوینی امور میں ان کی ترتیب یوں ہے: علم ذاتی، وہ علم ہے کہ ہر مخلوق محض اپنی ذات اور صرف اپنے وجود کی وجہ سے اس کا حامل ہوتا ہے یعنی اس علم کے لیے فقط اس کی ذات کافی ہے، کسی دوسری چیز کی احتیاج نہیں، کیونکہ ”مخلوق“ بالذات علم کو قبول کرتی ہے۔³⁶ لیکن علم اکتسابی صرف وجود شے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دیگر امور کی بھی حاجت ہوتی ہے جن کے وسیلے سے یہ علم ہاتھ آتا ہے۔ تمام رسمی اور کسی علوم اس نوع

کے ہیں۔ علم موہوبی چنیدہ افراد کا علم ہے اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو حضرت خضر کو خدا تعالیٰ نے اپنی طرف سے تعلیم کی۔³⁷

ابن عربیؒ نے اس بات کی تصدیق اور تائید کی ہے کہ طبعی اور اکتسابی علم کے علاوہ ایک علم اور بھی ہے جو موہوبی ہے، یعنی خدا تعالیٰ اُسے ہمارے قلوب اور اسرار³⁸ پر نازل فرماتے ہیں اور ہم اُسے بغیر کسی سبب اور واسطے کے حاصل کرتے ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے اس نکتے پر توجہ دی ہے کہ اکثر لوگوں کے گمان کے برعکس تقویٰ سے حاصل ہونے والا علم وہی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے اکتساب کے لیے تقویٰ کو وسیلہ بنایا گیا ہوتا ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کو حصول علم کا طریقہ فرمایا ہے۔ ”ان تتقوا اللہ يجعل لکم فرقاناً“³⁹ ”اور“ ”واتقوا اللہ وיעلمکم اللہ۔“⁴⁰ جس طرح فکر صحیح اور مقدمات کی درست ترتیب معقولات تک پہنچنے کا سبب ہے اور بینائی چیزوں کو دیکھنے کا وسیلہ ہے، اسی طرح علم وہی کے لیے کوئی سبب مقرر نہیں ہے، کیونکہ وہ بغیر کسی واسطے کے جانب خداوندی سے بندے کو عطا ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسم الوہاب کی عطا ہے۔ علوم نبوت بھی وہی ہوتے ہیں، کیونکہ نبوت امر اکتسابی نہیں۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ تمام شریعتیں علوم وہی کی ذیل میں آتی ہیں۔ علم اکتسابی کی علت بندے کا عمل ہے لیکن علم وہی میں عمل سرے سے درکار ہی نہیں ہے۔⁴¹

ابن عربی وضاحت کرتے ہیں کہ علم خداوندی اور نفس الامر میں تمام امور مفصل ہیں۔ حق تعالیٰ کے یہاں اور اعیان ممکنات میں کوئی اجمال نہیں ہے، اجمال تو صرف ہمارے لیے ہے۔ حکما یعنی فلاسفہ تفصیل در اجمال کا علم نہیں رکھتے، اسی لیے ان کی حکمت اکتسابی اور مستعار ہے، البتہ انبیاء اور اُن کے وارث علماء نیز اہل کشف میں چنیدہ حضرات تفصیل در اجمال کی توفیق علماء⁴² یا عیناً⁴³ یا حقاً⁴⁴ پاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ انہیں حکمت⁴⁵ یا فصل الخطاب⁴⁶ عنایت کرتا ہے، جیسا کہ فرمایا ہے ”واتیناہ الحکمة وفصل الخطاب“⁴⁷ اور ”و من یوتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً۔“⁴⁸ پس چونکہ ہمارے اعیان کا وجود وہی ہے، اس لیے حکمت بھی وہی ہے اور اللہ تعالیٰ اسے اہل حکمت کو عطا فرماتا ہے۔ یہ علم الہی وہ ہے جس کا معلم خود اللہ تعالیٰ ہے جو ان لوگوں کو الہام اور القاء کے ذریعے تعلیم کیا جاتا ہے۔ ابن عربی کا دعویٰ ہے کہ ان کی کتاب ”فتوحات“ انہیں اسی طرح القاء کی گئی، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ”یہ کتاب فتوحات ایسی ہے کہ بخدا اس میں سے ایک حرف میں نے نہیں لکھا مگر یہ کہ وہ مجھے اعلائے الہی اور القاء ربانی یا الہام روحانی قلبی کے طور پر دیا گیا، کیونکہ میں نہ تو صاحب شریعت ہوں نہ نبی مکلف ہوں، کیونکہ صاحب شریعت رسالت اور حامل احکام نبوت رسول خدا محمدؐ پر ختم ہو چکی ہے، اُن کے بعد نہ رسول ہو گا نہ نبی کہ شریعت یا احکام لائے۔ اب جو باقی ہے تو وہ علم و حکمت و فہم جو اللہ کی دین ہے تاکہ انبیاء و رسل کی زبان سے ظاہر ہونے والے حقائق شرع اور نیز لوح وجود پر مندرج حروف عالم اور کلمات حق کی معرفت حاصل ہو جائے۔ لہذا نزول حکمت و معارف ختم نہیں ہو گا بلکہ دنیا و آخرت میں اسی طرح باقی رہے گا۔ ہم نے اس پہلو کی طرف اس

بنا پر اشارہ کیا کہ کسی وہمی کو یہ وہم نہ گزرے کہ میں یا مجھ ایسے لوگ مدعی نبوت ہیں اور بخدا ہمارے لیے صرف یہی باقی ہے کہ ہم طریق محمدیؐ پر چلیں اور ان کی چھوڑی ہوئی چیز کو پکڑیں اور میراثِ نبوت لوگوں کے لیے عام ہے اور ہم ایسے لوگوں کے لیے نبوت کا خاص ورثہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے نبوت میں سے مبشرات، مکارم اخلاق اور حفظ قرآن کے سوا کوئی چیز نہیں رکھی۔ یہ چیزیں اجزائے نبوت میں موروثی حیثیت رکھتی ہیں۔“⁴⁹

الہام اور علم لدنی کا فرق

ابن عربی الہام اور علم لدنی میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ الہام اطاعت کا علم ہے، یہ عارضی ہوتا ہے اور زوال آمادہ، آتا جاتا رہتا ہے۔ کبھی درست ہوتا ہے کبھی غلط۔ اس کی غلط نوعیت کو صرف الہام اور صحیح کو علم الہام کا نام دیتے ہیں۔ علم الہام اور الہام دونوں ہی بطور کلی مادے میں واقع ہوتے ہیں۔ علم لدنی مستقل اور نہ زائل ہونے والا علم ہے، ہمیشہ درست ہوتا ہے اور اس میں غلطی شامل نہیں ہوتی اور ضروری نہیں کہ مادے میں واقع ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو سرشت اور فطرت یعنی تخلیق کی اصل میں رکھی گئی ہے جیسے جانوروں کا علم یا چھوٹے بچوں کا علم جو اپنے نفع و نقصان کے لیے ایک حصے تک محدود ہے، اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو لازمی ہے۔ دوسری قسم تخلیق کی بنیاد اور فطرت میں مقرر نہیں ہے بلکہ عمل کا نتیجہ ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص پر رحمت فرمائے اور اُسے اعمالِ صالحہ کی توفیق دے۔ اور پھر ان اعمال کی انجام دہی پر اُسے ایک ایسا علم عطا کر دے جس سے وہ آدمی پہلے بہرہ مند نہ تھا۔⁵⁰

خدا کا دیا ہوا علم ارادے⁵¹ اور مکاشفات⁵² کی راہ سے ہوتا ہے

گزشتہ عبارت میں ہم نے دیکھا کہ ابن عربی نے گونا گوں انداز میں عقل کے عجز و حرمان کا تذکرہ کیا ہے کہ وہ معرفتِ الہی تک نہیں پہنچ سکتی اور اس بات کو انہوں نے فکر و نظر سے مدلل کیا ہے اور مذکورہ معارف تک پہنچنے کی راہ عطیہ خداوندی کو قرار دیا ہے، البتہ یہ ضرور کہا ہے کہ عقل کے لیے اس عطیہ خداوندی کو قبول کرنے کی استعداد اور قابلیت کی کوئی حد نہیں ہے، اس کے باوجود انہوں نے دوسرے مقامات پر، اور مختلف انداز میں اسی بارے میں بحث کی ہے اور مسلسل براہین عقلیہ، جو مکاشفے اور ارادے سے حاصل ہوتے ہیں، اور معرفتِ ذوقی اور تعلیمِ الہی کے بارے میں گفتگو کی ہے۔ لکھتے ہیں: ”ارادہ وہ قصد خاص ہے، جس کے وسیلے سے انسان خدا کو راہِ مکاشفہ سے پہچانتا ہے نہ کہ عقلِ دُربان و مباحثے کی راہ سے اور اس طرح کی شناخت معرفتِ ذوقی اور تعلیمِ الہی کی ذیل میں ہے جس کے بارے میں خود اللہ نے فرمایا ہے: ”وَاتَّقُوا اللَّهَ يَلْعَلَكُمْ اللَّهُ“۔ مزید تحریر کرتے ہیں: ”اہل اللہ صاحبانِ ارادہ اور اہل فتوح و کشف و اعتبار و شہود ہوتے ہیں۔ یہی لوگ اہل صدق اور محققین علم ہوتے

ہیں۔ وہ علم جو ہمیشہ صحیح اور شک و شبہ سے بری ہوتا ہے۔ وہ شخص جو علم الہی کو قبول کرتے ہوئے اپنی سوچ سے مدد چاہتا ہے یا فکر کی دستگیری کا طلب گار ہوتا ہے ان میں سے نہیں، وہ ان کے علوم و معارف سے بے خبر اور ان کے احوال و اذواق سے بے بہرہ ہے، نیز اس کا علم بھی حق رسیدہ نہیں، کبھی صحیح ہوتا ہے کبھی غلط۔ اُس کا ارادہ بھی مطلق نہیں ہوتا، کیونکہ صاحب فکر فقط اُس چیز کا ارادہ کرتا ہے جو اس سے مناسبت رکھتی ہو اور جہاں فکر و نظر کا کوئی جواز موجود ہو اور جس تک طریق کشف و شہود سے پہنچنا ناممکن دکھائی دیتا ہو لیکن ہمارے عقیدے کے مطابق کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہوتا جس کی معرفت کشف و شہود کے ذریعے ممکن نہ ہو، لہذا ہم تو فکر و نظر کو مکمل طور پر ناروا سمجھتے ہیں اس لیے کہ فکر موجب تلبیس و اشتباہ اور اُس سے اشتغال ایک حجاب ہے۔“⁵³

اس بات پر زور دینے کے بعد کہ جملہ اُمور کی معرفت راہ کشف و وجود سے ممکن ہے، لکھتے ہیں: ”اہل طریق اس بات پر متفق ہیں اور صرف اہل نظر و استدلال⁵⁴ ہی اس کی مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ علمائے رسمی ہیں اور ذوق و احوال سے بے بہرہ، اگرچہ ان میں بھی شاذ و نادر کوئی صاحب ذوق حکیم پیدا ہو جاتا ہے جیسے افلاطون الہی جس نے اہل شہود ہی کی راہ اختیار کی تھی۔ اہل اسلام میں سے جو لوگ اسے ناپسند کرتے ہیں وہ اس کی فلسفے سے نسبت کی وجہ سے ہے۔ ایسے لوگوں نے فلسفے کے معنی ٹھیک سے سمجھے نہیں اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فلسفہ بھی حکمت ہے اور حکمت علم نبوت ہے، اور حکماء وہی ہیں جو درحقیقت خدا اور ہر چیز کا علم رکھتے ہیں۔ فیلسوف کے معنی ہیں حکمت سے محبت کرنے والا، اسی لیے سوفیہ یونانی زبان میں حکمت کو کہتے ہیں اور اس میں ایک احتمال محبت کا بھی نکلتا ہے، کیونکہ ہر عقل والا حکمت کو عزیز رکھتا ہے، البتہ اہل فکر و نظر کی غلطیاں ان کی صحیح باتوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔ اس معاملے میں فیلسوف، معتزلی، اشعری یا اہل عقل کی دیگر اصناف سب برابر ہیں۔ جن لوگوں نے فلاسفہ کی مذمت کی ہے تو اُن کی یہ مذمت صرف فلسفے کے لفظ کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے تھی کہ انہوں نے اپنی فکر و نظر کے باطل ہونے کے باوجود اس کی پیروی کی اور علم الہی اور نبوت و رسالت کی اصل سمجھنے میں غلطی کرنے کے باوجود پیغمبروں کے پیغام کی مخالفت کی۔ اگر انہوں نے حکمت خدا سے طلب کی ہوتی اور طریق فکر پر انحصار نہ کیا ہوتا تو تمام امور اور مسائل میں سیدھی راہ پر رہتے۔ فلاسفہ کے علاوہ مسلمان مفکرین اور متکلمین مثلاً معتزلہ اور اشاعرہ اسلام کے دفاع کی فکر کرنے میں فی الحقیقت تو درست تھے لیکن بعض باتوں میں، جو اُن کی عقل نے درست معلوم نہ کیں اور انہیں محال سمجھا، یہ لوگ شارع علیہ السلام کے الفاظ کی تاویل میں پڑ گئے اور نتیجتاً اشتباہ اور خطا میں مبتلا ہو گئے۔ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ اللہ اپنے بندوں میں سے کچھ کو ایک قوت عطا کرتا ہے جو بعض چیزوں کے بارے میں جو فیصلہ کرتی ہے وہ خلاف عقل ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض دوسرے اُمور میں اُس کا حکم عقل کے فیصلہ کے ساتھ موافقت کرتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ قوت عقل سے ماوراء ہے اور اُس کا وہ حکم جو خلاف عقل ہے، ایسا ہے کہ عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے لہذا انکار کر دیتی ہے اور اس پر ایمان نہیں لاتی لیکن جس بندے کو یہ قوت

حاصل ہر تھی ہے وہ اس کی برکت سے اپنے عجز اور اس کی حقانیت سے آگاہ ہو جاتا ہے۔⁵⁵

ابن عربی کہتے ہیں: ”کسی شے کی معرفت اسی صورت میں ممکن ہے کہ ایک معرفت ایسی بھی ہو جو اُس شے پر تقدم رکھتی ہو۔ پھر ان دونوں کے درمیان ایک مناسبت بھی موجود ہو۔ یہ مناسبت جنسی بھی ہو سکتی ہے، نوعی بھی اور شخصی بھی۔ چونکہ خدا اور عالم کے بیچ مناسبت کی کوئی بنیاد موجود نہیں لہذا وہ معرفتِ سابقی کی مدد سے نہیں پہچانا جاسکتا۔ نتیجتاً بعض لوگوں کے خیال کے برعکس اُس کے بارے میں شاید سے غائب پر استدلال کرنا ٹھیک نہیں بیٹھتا۔ وہ مذکورہ بالا نکتے کی تائید میں لکھتے ہیں کہ علم، معلوم کے ساتھ ربط و اتصال کے مطابق مرتب ہوتا ہے۔ جتنا معلوم اپنے غیر سے متماز اور متغائر ہے علم بھی اتنا ہی متماز ہوگا۔ اور ایک چیز کا امتیاز، یا پھر باعتبار طبیعت جیسے آگ کا پانی سے، یا باعتبار ہیئت جیسے سیاہی اور سفیدی۔ یہ حصر عقلی ہے اور عقل کے لیے کوئی معلوم ایسا نہیں ہے کہ وہ ان تین مذکورہ جہات میں سے کسی ایک کے وسیلے سے اُس میں اور اُس کے غیر میں امتیاز نہ کرتی ہے۔ چنانچہ ہر وہ چیز جس میں ان مذکورہ جہات میں سے کوئی ایک جہت بھی موجود نہ ہو، عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان میں سے کوئی جہت ثابت نہیں، لہذا عقل کسی بھی وسیلے سے معرفتِ خداوندی سے بہرہ یاب نہیں ہو سکتی، چاہے وہ ذریعہ جستجو اور تحقیق کا ہو خواہ فکر و نظر کا۔ مزید برآں یہ کہ فکر و نظر اور دلیل دونوں ہی حس، بدیہیات یا تجربے کی محتاج ہیں اور اللہ تعالیٰ ان اصولوں اور مدرکات کے ذریعے ادراک میں نہیں آسکتا جن کی یہ محتاج ہیں، چنانچہ عقل دلیل و برہان کے راستے سے معرفتِ خداوندی تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ فقط اتنا جانتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور دنیا اپنے وجود میں اس کی محتاج ہے، جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”یا ایہا الناس انتم الفقراء الى الله واللّٰه هو الغنی الحمید۔“⁵⁶ بناء بریں جو لوگ یہ چاہتے ہوں کہ مغز تو حید کی معرفت حاصل کریں انہیں چاہیے کہ قرآن کریم میں آنے والی آیاتِ توحید پر نظر کریں تاکہ انہیں معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نے خود کو ان آیات میں کس طرح شناخت کر دیا ہے، کیونکہ کوئی شخص کسی شے کے بارے میں خود اس شے سے زیادہ علم نہیں رکھتا۔ اسی طرح انہیں یہ بھی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے رہیں کہ وہ انہیں اپنے علم سے آگاہ اور سرفراز کرے، کیونکہ عقل تو اپنے بل پر اُس تک رسائی کی سکت نہیں رکھتی۔⁵⁷

معرفتِ الہی کے راستے میں دلیل و برہان پر کشف و مشاہدہ کی فضیلت

اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت کے ضمن میں ابن عربی بھی دیگر صوفیہ اور عرفاء کی طرح کشف و مشاہدہ کے راستے کو دلیل و برہان کی راہ پر فضیلت دیتے ہیں اور علم مکاشفہ کو بدیہی اور ناقابلِ شبہ سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ کی معرفت تک لے جانے والی دو ہی راہیں ہیں، تیسری کوئی موجود نہیں۔ اور جو کوئی بھی توحید خداوندی کے

مسئلے میں انہیں چھوڑ کر چلتا ہے، وہ مقلد ہے۔ پہلی راہ، راہ کشف ہے کہ اُس سے حاصل ہونے والا علم، بدیہی ہے اور انسان اس علم کے کشف کے وقت اُسے اپنے اندر دریافت کرتا ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں دیکھتا۔ نیز وہ اس علم کو محو کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور اس علم کے لیے اپنے اندر دریافت کردہ حجت کے سوا وہ اور کوئی دلیل نہیں جانتا کہ اس سے سند پکڑے۔ اگرچہ ہمارے دوست ابو عبد اللہ بن الکتانی ساکن شہر فاس کی طرح بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کشف میں اُنہیں دلیل بھی عطا ہوتی ہے اور مدلول بھی لیکن یہ بات ہر کشف کے لیے درست نہیں۔ کیونکہ بعض حضرات ایسے ہوتے ہیں کہ حقائق کو از راہ شوق یا تجلی الہی کے فیض سے بلا دلیل پالیتے ہیں۔ یہ وہ جماعت ہے جس میں انبیاء و رسل اور بعض اولیاء شامل ہیں۔ دوسرا راستہ فکر و استدلال کے ذریعے برہان عقلی کا ہے، کیونکہ جو طریق کشف سے کم تر ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی اہل نظر کی دلیل پر ایسے اشکالات وارد ہوتے ہیں جن سے دلیل کمزور پڑ جاتی ہے۔ اس صورت میں ان شبہات کو حل کرنے، اشکالات کو رفع کرنے اور حقیقت کو واضح کرنے کے لیے تکلف اور تاویل کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔⁵⁸

ابن عربی بھی دوسرے عرفاء کی طرح عارفین یا اُن کے الفاظ میں اہل حق یا اہل اللہ کے علوم کو معرفت کہتے ہیں⁵⁹ اور اس راستے کو ہموار اور روشن راستہ سمجھتے ہیں اور تاکید کرتے ہیں کہ اس نوع علم میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اس کی دلیل غلطی سے محفوظ اور اس راہ کا مسافر حیرت سے ماعون رہتا ہے۔ یہ راستہ عمل، تقویٰ اور سیر و سلوک سے حاصل ہوتا ہے۔ یہی راستہ صحیح، روشن اور اطمینان بخش ہے نہ کہ راہ فکر و نظر جس میں خطا و اشتباہ کا ہمہ وقت احتمال رہتا ہے۔ ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ ”اہل حق“ اور ”اہل عرفان“ کے اختصاصی علم یعنی معرفت کی بنیاد سات مسائل پر ہے۔ اگر کوئی شخص ان سے آگاہی حاصل کر لے تو حقائق کی معرفت اُس کے لیے دشوار نہیں رہتی بلکہ حقائق میں سے کچھ بھی اس کے لیے پوشیدہ نہیں رہتا۔ وہ مسائل یہ ہیں۔

(۱) معرفت اسمائے الہی

(۲) معرفت تجلیات الہی

(۳) شرائع کی زبان میں اللہ تعالیٰ کے خطاب کی معرفت

اس سہ گانہ معرفت کا مقصود یہ ہے کہ شرائع سماوی میں ہاتھ پاؤں، چہرہ، آنکھ، کان رکھنا اور غصہ، تردد، رضا، تعجب، استہزاء، کوشش، بھاگنا، نیچے اترنا، ٹھہرنا اور اس قسم کی صفات مخلوقات اللہ کے بارے میں بیان ہوئی ہیں، لیکن اہل معرفت جانتے ہیں کہ مقام ذات میں حق تعالیٰ تمام اوصاف و خصوصیات سے منزہ اور بلند ہے لیکن اُس تجلی اعیان ممکنات میں ان اوصاف و صفات کو اپنے آپ سے متعلق کر لیتی ہے۔ اس اصول کی بناء پر شرائع تجلیات کی دلیل ہیں اور تجلیات اسمائے الہیہ کی، لہذا یہ سہ گونہ معرفت باہم مربوط ہے۔

(۴) وجود کے نقص و کمال کی معرفت

ابن عربی کے خاص عقائد میں ایک یہ ہے کہ نقص وجود کا سبب بھی کمال وجود ہے، کیونکہ اگر وجود میں کوئی کمی نہ ہو تو وہ کامل نہیں ہوگا بلکہ اگر نقص کا تحقق نہ رہا تو وجود ناقص رہ جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے وجود عالم کا کمال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اُس نے دنیا کی ہر چیز کو اس کی خلقت عطا کی⁶⁰ یعنی کوئی چیز بھی اس سے رہ نہیں گئی، حتیٰ کہ نقص کو بھی خلق کیا گیا، اور یہی دنیا کے کمال پر دلیل ہے۔

(۵) انسان کی خود اپنے حقائق کی معرفت

اس سے مراد یہ ہے کہ انسان خود کو پہچانے اور اپنے ممکن ہونے، اپنے فقر و ذلت، اپنی محتاجی مسکینی اور عاجزی کو اللہ کے سامنے رکھے اور یہ جان لے کہ دنیا میں اُس کا تصرف اور حکم اُس کی اپنی ذات سے نہیں ہے، کیونکہ اپنی ذات میں تو وہ کچھ بھی نہیں بلکہ یہ چیزیں حق تعالیٰ کی طرف سے ہیں اور اُسی کی قدرت سے ہیں، کیونکہ دنیا میں صفت حق کے سوا کسی چیز کو حکم چلانے کی قدرت نہیں۔

(۶) کشف خیالی کے اسباب اور عالم خیال متصل و منفعل کی معرفت

ابن عربی معرفت حق کے لیے اس نوع علم کو ایک بڑا رکن جانتے ہیں اور اس کی یہ قسمیں قرار دیتے ہیں: عالم اجسام کا علم۔ یہاں عالم اجسام سے وہ عالم مراد ہے جس میں امور روحانیات ظاہر ہوتے ہیں، احوال جنت کا علم، قیامت میں تجلی الہی کا علم اور اُس تجلی کے گونا گوں صورتوں میں بدلنے اور ظہور کرنے کا علم، جسمانی صورتوں میں معانی کے ظہور کا علم، مثلاً موت بصورتِ گوسفند یا علم بصورتِ شیر، خواب کی تعبیر کا علم، علم برزخ یعنی اُسی جگہ کا علم جہاں انسان مرنے کے بعد سے اُٹھائے جانے تک رہیں گے وغیرہ۔

(۷) امراض اور اُن کے علاج کا علم

ابن عربی کے خیال میں یہ علم اُن مشائخ کے لیے نہایت ضروری ہے جو رُشد و ہدایت میں مشغول ہوں، کیونکہ یہاں امراض سے مراد امراضِ نفس ہیں نہ کہ بدنی اور ذہنی۔ نفس کے امراض کی تین قسمیں ہیں۔ امراضِ اقوال، امراضِ افعال اور امراضِ احوال۔ امراضِ اقوال یہ ہیں: غیبت، نکتہ چینی، افشائے راز، ایسی نصیحت جو باعثِ فضیحت ہو اور یہ صرف جاہلوں اور غرض پرستوں کا کام ہے۔ امراضِ افعال، دکھاوے کی نماز، دکھاوے کا ترک کیونکہ یہ ریا ہے یا لوگوں کو دکھانے کے لیے کوئی اچھا کام کرنا۔ یہ اہل اللہ کے نزدیک شرک ہے۔⁶¹ امراضِ احوال یہ ہیں کہ صالحین کی صحبت اس لیے اختیار کی جائے کہ ان کی طرح خود بھی صالح مشہور ہو جائے یا ”عشق نفسانی و شیطانی کو عشق روحانی و ربانی کی شکل میں پیش کرنا، یہ بھی امراضِ احوال میں داخل ہے۔“⁶²

قلب محل معرفت ہے

اس سے پہلے ہم بارہا اشارہ کر چکے ہیں کہ محل معرفت قلب ہے۔ اب ہم اسی چیز کے بارے میں

جداگانہ عنوان قائم کر کے تفصیل بیان کریں گے۔ مسلمان عرفاء خصوصاً ابن عربی اور اُن کے پیروکار حضرات نے قلب کو بڑے پُر شکوہ عنوانات اور خطابات سے تعبیر کیا ہے جس سے اُن کے فکر و عرفان میں اس کے بلند مقام کا اندازہ ہوتا ہے، اُن میں سے چند یہ ہیں: بیت حق⁶³، مشعر الہی، محل الہام، مکانِ علم و نور⁶⁴، شمع سراپردہ شاہی، آئینہ نورِ الہی⁶⁵، ایمن آباد، گلشن خرم فصیل محکم۔⁶⁶ ابن عربی اپنے رسالے ”تحفة السفرہ الی حضرت البردہ“ میں قلب کو معرفت حقائق اور آگاہی علوم کا مورد قرار دیتے ہیں اور اسے بالخصوص معارفِ ربانی اور علومِ الہی کا مقام معرفت سمجھتے ہیں اور دوسرے تمام عرفاء کی طرح تاکید کرتے ہیں کہ معرفت تامہ اور عقل مستقیم اور مقامات کا حصول تب ہی ممکن ہے جب قلب کو آلودگیوں سے پاک کر دیا جائے، اور اُسے اغیار سے خالی کر لیا جائے۔⁶⁷

یہ تمام معنوی اوصاف، بڑے بڑے نام اور غیر معمولی قوتیں جس قلب کے لیے بیان کی گئی ہیں، یہ بدن کا وہ حصہ نہیں ہے جسے دل کہتے ہیں اور جو سینے میں بائیں طرف واقع ہے، بلکہ ان حضرات کی اصطلاح میں ان کی اپنی وضاحت کے مطابق اس کا مدلول وہ غیر مادی نورانی جوہر یا الفاظ دیگر لطیفہ ربانی ہے جسے اس جسمانی قلب سے ایک طرح کا تعلق البتہ حاصل ہے۔

عبدالرزاق کاشانی،⁶⁸ محی الدین ابن عربی کے ایک بڑے شارح ہیں، وہ قلب کی یوں تعریف کرتے ہیں: قلب وہ مجرد جوہر نورانی ہے جو روح اور نفس میں واسطے کا کام دیتا ہے۔ حکماء اسے نفس ناطقہ کا نام دیتے ہیں جس سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے۔ اس کا باطن روح ہے اور اس کا ظاہر اس کا مرکب نفس حیوانی ہے۔⁶⁹ شریف جرجانی⁷⁰ نے نفس کی تعریف یوں کی ہے: ایک لطیفہ ربانی جو اس قلبِ صنوبری سے کہ سینے میں بائیں طرف واقع ہے، تعلق رکھتا ہے۔ یہ حقیقت انسانی ہے، حکماء اسے نفس ناطقہ کہتے ہیں۔ اس کا باطن روح ہے اور نفس حیوان اس کی سواری ہے۔⁷¹

ابن عربی کے ایک اور شارح داؤد قیسری⁷² مذکورہ بالا تعریفات سے قدرے واضح تر اور دقیق تر تعریف یوں کرتے ہیں: قلب کا اطلاق نفس ناطقہ کے ایک مرتبے پر ہوتا ہے۔ اس مرتبے میں نفس جب چاہے کلی اور جزئی معانی کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔ یہ وہی مرتبہ ہے جسے حکماء نے عقل مستفاد کہا ہے۔⁷³ اس کے باوجود یہ چیز پیش نظر رہنی چاہیے کہ اہل عرفان کی تحریروں میں عموماً اور ابن عربی کی عبارات میں خصوصاً قلب کو مذکورہ بالا معانی سے زیادہ وسیع مفہوم میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ حضرات قلب کو حقیقت جامعہ انسانی سمجھتے ہیں جو حضرات خمسہ⁷⁴ کو جامع ہے، اور اسے ہویت ذات اور اسماء و صفات کا مظہر جانتے ہیں۔⁷⁵ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ قلب عدل الہی کا مظہر، احدیت کی صورت اور ظاہر و باطن کا جامع ہے، اور زمین و آسمان بلکہ رحمتِ الہی سے بھی زیادہ پھیلاؤ رکھتا ہے۔⁷⁶ آخر الامر یہی عرشِ رحمن ہے اور اگر اسے جلا و صفا حاصل ہو جائے اور یہ آلودگیوں سے پاک ہو جائے تو پھر تمام علوم خاص

کرمعارف ربانی اور علوم الہی اس میں جلوہ گر ہو جائیں۔⁷⁷ ابو حامد غزالی ”احیاء علوم الدین“ میں لکھتے ہیں کہ طریق آخرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علم مکاشفہ اور علم معاملہ۔ علم مکاشفہ علم باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا۔ یہ صدیقین اور مقربین کا علم ہے اور ایک نور ہے کہ جب قلب بڑی صفات سے پاک اور صاف ہو جاتا ہے، تو یہ اس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ہو جاتی ہیں اور ذات الہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور اس کی صفات کاملہ و دائمہ اور اسی طرح دنیا و آخرت کی تخلیق میں اس کی حکمتیں سمجھ میں آ جاتی ہیں اور نبی اور نبوت کے معنی، انبیاء کے لیے فرشتوں کا ظہور اور وصول وحی کی کیفیت اور زمین و آسمان کے ملکوت کی معرفت نصیب ہو جاتی ہے۔ ان حقائق کے اصول کی تصدیق کے بعد بھی لوگ کسی ایک بنیاد پر جمع نہیں ہوتے، لہذا علم مکاشفہ کا مقصود یہ ہے کہ پردے اٹھ جائیں اور یہ علم رکھنے والوں کے لیے اشیاء میں ظہور حق آشکار ہو جائے۔ یہ راستہ شک و شبہ سے پاک ہے اور آدمی کے لیے یہ علم حاصل کرنا ممکن ہے بشرطیکہ اُس کا آئینہ دل دنیا کی کثافتوں سے آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ علم طریق آخرت کا مقصود اسی آلودگی سے آئینہ دل کو پاک کرنا ہے، کیونکہ یہ آلودگی اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات و افعال کی معرفت کے لیے آڑ بن جاتی ہے، اور قلب کی یہ صفائی اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک نفسانی خواہشات سے پرہیز نہ کیا جائے اور ہر حال میں انبیاء کی اقتداء نہ کی جائے۔ جتنا قلب روشن اور پاک ہوگا، اُسی قدر اُس پر حق تعالیٰ کی جانب سے مکشوفات اور انوار حقائق وارد ہوں گے۔⁷⁸ عزالدین محمود بن علی کاشانی⁷⁹ اپنی کتاب ”مصابح الہدایہ و مفتاح الکناہ“ میں لکھتے ہیں: ”دل منبع علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرت حق کے آداب کی محافظت کرنے سے مشروط ہے، جیسا کہ بعض کتب سماوی میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے بنی اسرائیل یہ مت کہو کہ علم تو آسمان میں ہے، اُسے آسمان سے کون اتار کر لائے اور مت کہو کہ علم سمندروں کے پار ہے، کون سمندر عبور کرے اور اُسے لے کر آئے۔ علم تو تمہارے دلوں میں بٹھا دیا گیا ہے۔ میرے حضور میں صدیقیوں کے اخلاق اور اہل روحانیت کے آداب لاؤ، علم تمہارے دلوں کے اندر سے خود پھوٹ نکلے گا، حتیٰ کہ تمہارے سارے وجود پر چھا جائے گا۔“⁸⁰

پہلے بھی بارہا ذکر ہوا ہے اور ذیل کی عبارت میں بھی بیان ہوگا کہ ابن عربیؒ نے بھی اپنی کتابوں اور دیگر تحریروں میں قلب اور صفائے قلب کے بارے میں گفتگو کی ہے، اور ان معارف الہیہ کی تحسین کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے عارف کے صفایافتہ قلب پر ہویدا ہوتے ہیں اور اُن کو دیگر علوم و معارف پر ترجیح دی ہے جو فکر و نظر سے حاصل ہوتے ہیں، پھر یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کے اور اُن کے ساتھیوں کے علوم فکر و نظر کی راہ سے حاصل نہیں ہوئے بلکہ فیض و مہبت الہی سے۔ اللہ تعالیٰ علی الدوام، فیاض اور وہاب ہے اور قلب مصفا بھی مسلسل قبولیت کی قابلیت رکھتا ہے کیونکہ جب قلب میل کچیل سے پاک ہو جاتا ہے اور تمام اغیار حتیٰ کہ فکر و نظر سے بھی خالی ہو جاتا ہے تب انوار غیبی اور معارف الہی اُس کی پاکیزگی اور خلوص کے تناسب سے اُس میں جلوہ گر ہوتے ہیں، یہاں

تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ آن واحد میں اتنے علوم و معارف اُس پر ظاہر ہوں کہ جنہیں ضبط تحریر میں لانے کے لیے ایک طویل مدت بھی کافی نہ ہو سکے۔⁸¹ اس معاملے میں ابن عربیؒ کے افکار اور تعمق نظر تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ دوبارہ اُن کی عبارت نقل کر دی جائے۔ اپنی کتاب ”التدبیرات الالہیہ“ میں جہاں اُنہوں نے یہ لکھا ہے کہ عالم شہادت کا محرک عالم ملکوت ہے اور عالم شہادت میں حرکت و سکون، اکل و شرب اور کلام و سکوت جو کچھ بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ عالم غیب سے نمود پاتا ہے، کیونکہ کوئی حیوان اپنے ارادے کے بغیر حرکت نہیں کرتا اور ارادہ عمل قلب ہے⁸² اور قلب عالم غیب سے ہے۔⁸³ یہ درج کرنے کے بعد وہ تاکید کرتے ہیں کہ حرکت اور اس کے امثال عالم شہادت سے ہیں۔ اور عالم شہادت کا ادراک معمولاً حسیات کے ذریعے کیا جاتا ہے لیکن عالم غیب یا تو خبر شرعی کے ذریعے جانا جاتا ہے یا نظر فکری کے ذریعے۔ عالم غیب کا ادراک بصیرت کی آنکھ سے ہوتا ہے اور عالم شہادت کا بصارت کی آنکھ سے۔ جس طرح بصارت عالم شہادت کو اُس وقت تک نہیں دیکھ سکتی جب تک کہ اندھیرے اور اسی طرح کے دیگر پردے اُٹھ نہ جائیں اور سورج کی روشنی یا چراغ یا ایسی ہی کوئی اور روشنی چمکنے نہ لگے، اسی طرح بصیرت کی آنکھ کے حجابات ہوس و شہوات، اغیار میں مشغولی وغیرہ ہیں جو اُس کے اور ملکوت یعنی عالم غیب کے ادراک کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ جب انسان اپنے دل کے آئینے پر توجہ کرتا ہے اور مختلف ریاضات و مشاہدات سے اُسے جلا دیتا ہے، اس حد تک کہ اُس سے تمام حجابات ہٹ جائیں اور اُس کا نور اُس نور سے مل جائے جو عالم غیب پر چمک رہا ہے، یعنی وہ نور خورشید، اس حالت میں غیب کی چیزیں اپنا آپ آشکار کر دیتی ہیں۔ بصارت اور بصیرت کے درمیان بڑا گہرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ دیوار، نزدیکی، زیادہ دوری اور کثیف اجسام محسوس کرنے والے اور محسوس کیے جانے والے کے درمیان آڑ بن سکتے ہیں، کیونکہ عادتاً اس کی علت دیکھنے والے کی کوتاہی ہے، لیکن یہ موانع بھی انبیاء اور اولیاء کے لیے گاہے رفع ہو جاتے ہیں، جیسے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: ”انی ارئکم من وراء ظہری“۔ اور یہ خرق عادت اولیاء کے لیے آغاز سلوک اور ابتدائے مکاشفات میں ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ مکشوف ہونے والی اولین چیزیں محسوسات میں سے ہوتی ہیں، مثلاً مغرب کے کسی گوشے میں ہوتے ہوئے مکہ میں کسی شخص کو دیکھنا یا کعبے کا مشاہدہ کرنا۔ اس قسم کا کشف مریدوں کے ابتدائی احوال میں بہت ہوتا ہے، البتہ یہ عالم بصیرت نہیں، کیونکہ اس کے اور چشم بصیرت کے درمیان نہ تو مسافت موجود ہے نہ قرب و بُعد، بلکہ صرف ہوائے نفسانی اور مادی کثافت اور آلودگی کا ایک حجاب ہے کہ جب یہ مجاہدات کے وسیلے سے اُٹھ جاتا ہے تو اخبارِ غیب کا نور ظاہر ہوتا ہے۔⁸⁴

اوصاف خداوندی

روئے زمین پر انسانی سوسائٹی میں کچھ گروہ ایسے ہیں جو خدا کی ذات کے بارے میں خاموش ہیں ان

میں سے کچھ کا خیال ہے کہ وہ خدا کے بارے میں کچھ نہیں جانتے اور کچھ کا خیال یہ ہے کہ اس کائنات کو کوئی ایک قوت کنٹرول نہیں کرتی بلکہ کئی قوتیں کام کر رہی ہیں بعض کا خیال ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے یہ سب ثنویت کے تحت ہو رہا ہے لیکن جتنے بھی مکاتب فکر کسی ایک ذات واحد کو بطور خالق مطلق مانتے ہیں انہوں نے خالق مطلق کی ذات سے جو اوصاف منسوب کر رکھے ہیں جب ہم اپنے عقل و شعور کے تحت ان اوصاف کا جائزہ لیتے ہیں تو ایک طرف یہ کائنات ہے جو وسعت میں انسانی حوالے سے بے کراں ہے بلکہ ایک ایسا لامتناہی سلسلہ ہے جو عقل و شعور سے باہر ہے اور اگر اس کائنات میں انسان کی حیثیت کو تلاش کرنے کی کوشش کی جائے تو میرے خیال میں کائناتی حوالے سے اس یونیورس میں انسان کا کوئی فعل یا عمل دخل نہ کبھی تھا نہ ہے اور نہ کبھی ہوگا کیونکہ کائنات کے اندر یہ جو ہماری زمین ہے اس کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ یہ کائنات کا حصہ ہے لیکن یہ زمین کائنات کا اتنا چھوٹا حصہ ہے کہ فرض کریں یہ ختم ہو جائے ریزہ ریزہ ہو جائے یا کسی Planet کے ساتھ مل جائے تو کائنات میں یا اس کے نظام میں کوئی فرق نہیں آئے گا وہ جیسی ہے ویسی ہی رہے گی۔ دوسری طرف وہ خالق کائنات جس نے اس بیکراں اور لامتناہی سلسلہ کائنات کو بنایا ہے وہ کتنی بڑی قوت ہے اور کس طرح ہے یا کس صورت حال میں ہے جب انسان اس کی بنائی ہوئی کائنات کے بارے میں صرف اتنا جان سکا ہے کہ اس کی تخلیق ہر اعتبار سے انسان کے عقل و شعور سے باہر ہے تو اس صورت حال میں انسان اس قابل کیسے ہو گیا کہ خدا کے بارے میں تفصیل کے ساتھ اس کے اوصاف سے آشنا ہو سکے۔ جیسے جیسے انسان کے علم میں اضافہ ہو رہا ہے۔ ویسے ویسے بندے اور خدا کے درمیان فاصلہ بڑھتا جا رہا ہے جو اس بات کا ثبوت بنتا جا رہا ہے کہ خدا کی ذات کے بارے میں انسان کا علم ابھی تک صفر کے برابر ہے۔

اس صورت حال میں انسان کے لیے یہ غیر ممکن بات ہے کہ وہ ایک ایسی بے حد و حساب قوت کے بارے میں جان سکے۔ جس قوت، ذات اور ہستی کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ وہ ذات ہر جگہ موجود (Multipresent) ہے۔ انسانی ذہن میں جس خدا کا تصور ارتقا پذیر چلا آ رہا ہے اس خدا کو جاننے کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ اس کائنات کی مکمل وسعت انسان کی دسترس میں ہو، بالفاظ دیگر انسان تمام یونیورس میں جہاں چاہے وہاں موجود ہو سکتا ہو تو اس صورت میں اس کائنات کی تخلیق قوت کے بارے میں غور کرنے کے قابل ہو سکے گا۔ جب تک انسان مذکورہ حد تک با اختیار نہیں ہوتا خدا کے بارے میں اس کا ہر دعویٰ کوئی جواز نہیں رکھتا۔

حواشی

(1) یعنی خبر کے درجے میں (حاشیہ مترجم)

(2) فتوحات، ج ۱، ص ۴۲

- (3) مزید معلومات کے لیے رک، فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۴۳
- (4) رُوح القدس سے مراد حضرت جبریلؑ ہیں جو وحی لانے پر مامور ہیں۔ انہیں رُوح الالقاء بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ علوم غیب اور معارف ربانی دلوں پر القاء کرتے ہیں۔ بعض لوگوں نے فلسفہ کے ہاں آمدہ عقل فعال کو بھی رُوح القدس قرار دیا ہے۔ رک تفسیر منسوب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۷۲۔ کشاف الاصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۴۸۔
- (5) عقل کے معانی پر بعد میں گفتگو ہوگی۔
- (6) بدیہیات کے فطری ہونے پر دیکھئے، فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹ (الزواجات وہی امور مرکوزہ فی الجبلۃ)
- (7) فتوحات، ج ۱، ص ۳۱-۳۳۔ یواقیت وجواہر، ج ۱، ص ۲۱۔
- (8) فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴۔
- (9) یہ حدیث اکثر صوفیاء نے نقل کی ہے اور حدیث کی کتابوں مثلاً مسند ابن جنبل، سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد میں بھی منقول ہے۔
- (10) علم الاولین ولاحرین۔
- (11) فتوحات، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴
- (12) فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹
- (13) فتوحات، ج ۱، ص ۴۱۔ رسائل ابن ابی، جز۔ اول۔ رسالۃ الشیخ الی الامام۔
- (14) فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۴
- (15) رسائل ابن عربی، کتاب المسائل، ص ۲
- (16) فتوحات، ج ۱، ص ۵۲
- (17) سورۃ کہف، (۱۸)، آیت ۶۴
- (18) سورۃ الرحمن (۵۵)، آیت ۴
- (19) فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۴
- (20) اشارہ ہے حدیث مبارکہ کی جانب ”من اتانی یسعی اتیتہ ہرولۃ۔“
- (21) ”ان فی ذلک لذکر لى لمن له قلب او القى السمع وهو شہید۔“ (سورۃ ق، آیت ۳۶)
- (22) اشارہ ہے حدیث مبارکہ کی طرف، ”ان قلب بین اصبعین من اصابع الرحمن“
- (23) یہاں کسی کے قول کا رد مقصود ہے جس نے اس آیت کی تفسیر میں قلب کو عقل کے معنی میں لیا ہے۔
- (24) عام طور پر لوگ تحول اور تغیر کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے، لہذا مختصر اس امتیاز کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ تغیر حرکت کا نتیجہ ہے جس کی علت بہر حال نقص ہے جب کہ تحول ظہور فی الغیر ہے جس میں حرکت کا اعتبار معدوم ہے (ح۔ مترجم)
- (25) فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹
- (26) فتوحات، ج ۱، ص ۹۳
- (27) سورۃ شوریٰ (۴۲)، آیت ۱۰
- (28) سورۃ ۳۷، آیت ۱۸۰

- (29) اس جملے میں روایتی تصور علم کا بھی بیان ہے یعنی مادی کائنات کا حتمی اور آخری علم بھی اُس وقت تک ایمانی علوم سے نفیاً یا ایجاباً متعلق نہیں ہو سکتا۔ جب تک اس کے اندر معلوم کائنات سے بلند تر مدارج وجود کا غیر مشروط اقرار نہ موجود ہو۔ جو لوگ دین کے حقائق کو کھینچ تان کر سائنسی اکتشافات کے مطابق کرنے کے چکر میں پڑے رہتے ہیں انہیں دراصل اندازہ ہی نہیں کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ (ج۔ مترجم)
- (30) وحی کی نسبت وحیہ کلبی سے ہے جو آنحضرتؐ کے اصحاب میں سے تھے اور خوبصورت آدمی تھے۔ جبریلؑ ان کی صورت میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ ۳۵ھ میں وفات پائی۔
- (31) ابن عربی کے عقیدے کے مطابق دارہستی میں اولین موجود اور پہلا مظہر الہی حقیقت محمدیہ ہے۔ رک فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۲۶، تصحیح عثمان یحییٰ، حقیقت محمدیہ کے بارے میں بعد میں تفصیل بیان کی جائے گی۔
- (32) فتوحات، ج ۱، ص ۹۵، ۱۶
- (33) اشارہ ہے اس آیت مبارکہ کی طرف، ”هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وانر متشابهات“ (سورۃ آل عمران آیت ۷) محکمات اور متشابہات کی تعریف اور تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے تفسیر مجمع البیان، ج ۱-۲، ص ۴۰۹
- (34) فتوحات، ج ۲، باب ۲۹۲، ص ۶۶۰۔
- (35) اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف ”ولبلو نکم حتی نعلم المجاہدین منکم و الصابرين و نبلوا اخبار کم“ (سورۃ ۲۷، آیت ۳۳)
- (36) جیسا کہ آگے تفصیل سے ذکر ہوگا، ابن عربی کی نظر میں علم تابع موجود ہے۔ جہاں وجود ہوگا علم بھی پایا جائے گا۔
- (37) فتوحات، ج ۲، ص ۲۲۲
- (38) رک بہ ”تعریفات جرجانی“ ص ۱۳۰
- (39) سورۃ ۸، آیت ۲۹
- (40) سورۃ ۲، آیت ۲۸۲
- (41) فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۲۔ فصوص الحکم میں فص داؤدی کے تحت مزید تصریح کی گئی ہے کہ رسالت اور نبوت اکتسابی نہیں، وہی اور اختصائی چیز ہے جو بطور انعام و فضل خداوندی کے انبیاء و رسل کو عطا ہوتی ہے۔ نیز رک ”بہ شرح کاشانی“ ص ۲۰۲ اور شرح قیصری، فص داؤدی۔
- (42) علم الیقین۔ وہ علم جو دلیل کی راہ سے حاصل ہو۔
- (43) عین الیقین۔ وہ علم جو کشف و مشاہدہ سے حاصل ہو۔
- (44) حق الیقین۔ عبارت ہے بندے کے حق میں فنا ہو جانے اور اس سے باقی رہنے سے۔ صرف علمی اعتبار سے نہیں بلکہ علم، شہود اور حالی ہر اعتبار سے، مثلاً ہر صاحب عقل کو موت کا علم الیقین ہے۔ جب فرشتوں کو دیکھتا ہے تو یہ عین الیقین ہے اور جب موت کا مزا چکھتا ہے تو یہ حق الیقین ہے۔ رک بہ ”تصریفات“ ص ۸۰۔
- (45) حکمت سیاست خلق اور تدبیر ملک سے عبارت ہے جس کے لیے حکم شرح کے مطابق تائید الہی سے اشیاء کو ان کی جگہ پر رکھنا اور موجودات کی توجیہ ان کی غایت تک کرنا ہوتا ہے۔ ”شرح کاشانی“ ص ۲۰۳

- (46) فصل الخطاب۔ حقائق امور کو آشکار کرنا جیسا کہ وہ ہیں۔ بیان احکام اور قضایا کو یقینی طور پر پیش کرنا۔ محولہ بالا۔
- (47) اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف، ”وآتیناہ الحکمة و فصل الخطاب“ (سورۃ ۳۸، آیت ۲۰)
- (48) سورۃ ۲، آیت ۲۷۲
- (49) فتوحات، ج ۳، ص ۲۵۶
- (50) فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۷
- (51) لغت میں ارادے کا مطلب ہے کسی کام کے لیے نفس کا میلان یا شوق۔ رک بہ ”کشاف“ ج ۱، ص ۳-۵۲۲۔ ”مفتاح العلوم خوارزمی“ ص ۱۴۰۔ ”اصطلاحات الصوفیہ کاشانی“ ص ۸۹۔ ”تصریفات جرجانی“ ص ۱۱۔ ”فتوحات“ ج ۲، ص ۵۲۱
- (52) تصریفات جرجانی، ص ۱۴۴
- (53) فتوحات، ج ۲، ص ۵۲۲-۳
- (54) یہاں وجود کے معنی وجد میں حق کو پانا ہے۔ اصطلاحات الصوفیہ، ابن عربی تصریفات جرجانی، ص ۲۳۶
- (55) فتوحات، ج ۲، ص ۵۲۲-۵۲۳
- (56) سورۃ ۳۵، آیت ۱۶
- (57) فتوحات، ج ۱، ص ۹۲
- (58) فتوحات، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۹ از آخر صفحہ، نیز رک بہ ”نقد النصوص“ ص ۹۸-۱۹۹
- (59) اہل عرفان کے ہاں معرفت کے معنی عموماً حق تعالیٰ اور اس کے اسماء و تجلیات کی شناخت کے لیے جاتے ہیں۔
- (60) اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب، ”قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقہ ثم ھدی“ سورۃ ۲۰، آیت ۵۲
- (61) دکھادے اور ریاکاری کو فقہ کی اصطلاح میں بھی شرک خفی کہا جاسکتا ہے، لہذا اس جملے سے گھبرانا نہیں چاہیے۔ (ج۔ مترجم)
- (62) رک بہ ”فتوحات“ ج ۲، باب ۱۷، ص ۲۹۷-۳۱۸
- (63) رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب تجلیات، ص ۴۸
- (64) محی الدین ابن عربی من شعرہ، ص ۲۴۳
- (65) شمع سراپردہ شاہی دل است۔ آئینہ نور الہی دل است، ”لب لباب مثنوی“، ص ۳۷۱
- (66) ایمن آباد است دل ای مردمان
حصن محکم موضع امن امان
گلشن خرم بہ کام دوستان
چشمہ ہاو گلستان درگلستان
عج الی القلب و سریا ساریہ
فیہ اشجار و عین جاریہ
(مثنوی، ج ۳، ص ۲۱۴)
- (67) تحفۃ الشفۃ الی حضرۃ البرہ، ص ۶
- (68) ان کے بارے میں آگے چل کر تفصیل سے بیان ہوگا۔
- (69) اصطلاحات الصوفیہ کاشانی، حاشہ شرح منازل السائرین، خواجہ عبداللہ انصاری، ص ۱۶۷
- (70) علی بن محمد بن علی حسینی حنفی المعروف بہ سید شریف (۷۴۰ھ-۸۱۶ھ) مشہور شارح و مؤلف ہیں۔ تصانیف میں ”شرح مواقف عضد

الدین ابنی، ”شرح مفتاح العلوم“، ”شرح مختصر عضدی“ اور ”صرف میر“ جو علم الصرف عربی پر فارسی زبان میں ہے۔ رک بہ
”روضات“، ج ۵، ۳۰۰-۳۰۷

- (71) تعریفات جرجانی، ص ۱۵۶
- (72) داؤد قیسری کے بارے میں آئندہ صفحات میں گفتگو ہوگی۔
- (73) شرح فصوص، قیسری، فص شععی۔ فواح مبدی، ص ۶۷
- (74) ابن عربی اور ان کے پیروکاروں کے نزدیک ظہور حق کلی کے پانچ مراتب ہیں۔ ان مراتب کا نام حضرات خمس ہے جو مندرجہ ذیل ہیں (۱) حضرت غیب مطلق و معانی (۲) حضرت شہادت مطلق و حس (۳) حضرت ارواح جو غیب مضاف ہے اور غیب مطلق سے قریب (۴) حضرت مثال اور خیال منفصل جو غیب مضاف اور شہادت مطلق کے قریب (۵) حضرت و مرتبہ انسان جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان تمام مراتب و حضرات کا جامع ہے۔ رک ”بہ تعریفات جرجانی“، ص ۷۸۔ ”نقد الفصوص“، ص ۳۰، اور ص ۳۱۔
- (75) لب لباب مثنوی، ص ۳۷۱
- (76) رسائل ابن عربی۔ نقش الفصوص، فص شععی، ص ۶
- (77) ابن عربی، مواقع النجوم، ص ۱۳۱-۱۶۹
- (78) احیاء علوم الدین، جزاؤں، ص ۱۶
- (79) عزالدین محمود بن علی کاشانی، متونی ۷۳۵۔ ایران کے مشہور عارف
- (80) مصباح الہدایہ و مفتاح الکفایہ، ص ۶۰
- (81) کبریت الاحمر، ص ۶، ۵، ۷۔ رسائل ابن عربی، رسالۃ الشیخ الی الامام الرازی، ص ۲۰۳
- (82) یہاں ارادہ بمعنی توفیق ہے (ح۔ مترجم)
- (83) یعنی قلب عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان برزخ ہے جس کا انفعالی رُخ غیب کی طرف ہے اور فاعلی رُخ عالم شہادت کی طرف، اسی لیے خصوصاً حضرات نقشبندیہ کے یہاں قلب اللہ تعالیٰ کی صفات فعلیہ کا آئینہ ہے (ح۔ مترجم)
- (84) اللہ بیرات الالہیہ، ص ۱۷۰-۱۷۲

خدا اور مذہب

سید محمد تقی امروہوی

تو اس بحث سے واضح یہ ہوا کہ میں کیوں اس مرئی اور محسوس کائنات تک نہ رک سکا اور کیوں اس حصہ کائنات سے آگے بڑھنا ضروری ہو گیا۔ وہ سب سے بڑی رکاوٹ جس پر ساری فکر آ کر رکتی تھی۔ اس محسوس اور مرئی کائنات کی تخلیق کا مسئلہ تھا۔ یعنی مسئلہ یہ تھا کہ اگر یہ مرئی کائنات حادث ہے تو اس کی تخلیق کیوں کر ممکن ہو سکی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ حادث ہے۔ مگر حادث ہے تو پھر تخلیق کا سبب اور ذریعہ معلوم ہونا چاہیے۔ اس سوال کا مذاہب نے جو حل ڈھونڈا ہے، وہ فکری کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔ مذاہب ایک شخصی خدا کو خالق سمجھ کر مذکورہ سوال کی تسکین کر دیتے ہیں، لیکن شخصی خدا یعنی ایک ایسا خدا جو کائنات مرئی سے ماوراء ہو، خالق ہونے کا فرض انجام نہیں دے سکتا۔ کائنات سے ماوراء خدا یقیناً ایک ایسا خدا ہے جو کائنات نہیں ہے۔ یعنی جو محدود خدا ہے لیکن محدود خدا قدیم نہیں ہو سکتا۔ وحدت الوجود کے حامیوں نے اسی صورت حال سے بچنے کے لئے خدا اور کائنات کی اس دوئی کو ختم کر دیا اور وجود کو ایک ہی حقیقت مان کر کائنات کے سارے مظاہر کو اُس کا پر تو خیال کیا۔

یہ رائے پلوٹینس کی ہے۔ پلوٹینس سے پہلے تک کائنات کو حادث مان کر اس کے لیے خالق کی ضرورت محسوس کی گئی۔ خالق کو قدیم فرض کیا گیا اور کائنات کو مخلوق و حادث۔ لیکن اس دوئی میں اُس اعتراض کو بھلا دیا گیا جو میں نے اوپر بیان کیا ہے۔ یعنی قدیم کی محدودیت جس سے خود قدم کا مفہوم خبط ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس دشواری کو پلوٹینس نے یہ واضح نہ کیا کہ ایک ذات قدیم سے حادث ذوات کا وجود کیوں کر ممکن ہوا اور وہ کیا طریقہ ہے اُس جلوے کا جو ذات قدیم حادث ذوات کی شکل میں اختیار کرتی ہے۔

اس طریقے کو میں نے اس کتاب میں بیان کیا ہے۔ بحث کا آغاز مرئی کائنات سے شروع کر کے میں نے توانائی کو اس کی اصل قرار دیا اور پھر ذات قدیم کو بھی توانائی کی انتہائی مجرد شکل قرار دیا۔ میرے اس نظریے کو تصورات پسندی بھی کہا جاسکتا ہے اور حقیقت پسندی یا معروضیت پسندی بھی (خارج پسندی)۔ اس لئے کہ میں

شعور محض یا عقل کو اصل کائنات و موجودات قرار دیتا ہوں۔ لہذا یہ موقف تصوریّت پسندی سے قریب تر ہے۔ ساتھ ہی میری بحث مرئی کائنات کی توانائی سے شروع ہوتی ہے اور اس توانائی کو ایک خاص شکل میں ذات قدیم قرار دیتا ہوں۔ مادیت پسند ذات قدیم کو متحرک مانتے ہیں لیکن میں ساکن مانتا ہوں البتہ وہ توانائی یا مادے کو سب کچھ کی اصل مانتے ہیں اور میں بھی ان سے متفق ہوں۔ صرف اس قدر اختلاف کے ساتھ کہ مادے کا اب کوئی وجود نہیں رہا لہذا سب کچھ کی اصل توانائی ہے لیکن جدید مادیت پسندوں نے اب اپنے موقف میں ضروری تبدیلی پیدا کر لی ہے اس لئے کہ بہر حال اب وہ مادے کا لفظ باقی رکھنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں۔ مادیت پسندوں یا توانائی کو دو حصوں میں بانٹتا ہوں۔ پہلا حصہ متحرک توانائی کا ہے جو میرے خیال میں حادث ہے اور دوسرا حصہ ساکن یعنی قدیم توانائی کا ہے جو سب کچھ کی اصل ہے۔

پھر مادیت پسند یا نئی اصطلاح کی رو سے توانائی پسندانہ نقطہ نظر سے میرا اختلاف طریقہ تخلیق میں بھی ہے بلکہ زیادہ صحیح ہو گا یہ کہنا کہ توانائی پسندوں نے تخلیق کا کوئی طریقہ نہیں بتایا جبکہ میں نے اس کتاب میں تاریخ فکر انسانی میں پہلی مرتبہ یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ قدیم سے حادث کی تخلیق کیونکر ہوئی؟

ہماری اس محسوس و مرئی کائنات میں ایک نوع سے دوسری نوع کی تخلیق زقندوں سے ہوتی ہے۔ کمی مقدار میں ایک خاص نقطے پر کیفی تغلب اختیار کر کے مختلف نوع بن جاتی ہیں۔ میرا کہنا یہ ہے کہ قدیم سے حادث کی تخلیق میں بھی یہی طریقہ عمل میں آیا ہے کہ قدیم طفرے یا زقندوں کے ذریعے حادث میں منتقل ہو گیا یا تخلیق کا باعث بن گیا۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ قدیم ایک کم ہے۔ مقدار ہے جو ترقی پا کر دوسری نوع بن گیا اس لئے کہ ترقی حرکت سے ہوتی ہے اور قدیم میں حرکت موجود نہیں ہے لہذا صرف اتنی بات ہی کہی جاسکتی ہے کہ قدیم اور حادث میں زقند کا طریقہ عمل میں آیا ہے۔ قدیم اور حادث کو۔ توانائی۔ قرار دے کر میں نے ایک ہی اصول سے پوری موجودات اور اس سب کچھ کو جو ہے ایک ہی اصول سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ پھر حادث اور قدیم کے درمیان جو بُعد یا خلاء ہے، اسے پُر کرنے کیلئے طفرے کے اصول کو اخذ کیا ہے جس سے خالق و مخلوق کے درمیان ارتباط کی ایک قدرے قابل فہم صورت سامنے آگئی ہے۔

اس طرح میں نے دو باتیں تجویز کیں۔ پہلی یہ کہ توانائی کے مفہوم میں وسعت پیدا کی جائے تاہینکہ وہ قدیم اور حادث دونوں پر مشتمل ہو جائے اور دوسرے یہ کہ توانائی کے اس عمل کو جو طفرے کے ذریعے ہوتا ہے قدیم اور حادث کے درمیان اب تک جو خلاء رہا اور جسے پُر کرنے کی کوئی فکری کوشش اب تک کامیاب نہیں ہو سکی ہے، اس کو پُر کرنے کے لیے اسے استعمال کیا جائے تاکہ قدیم اور حادث ایک ہی سلسلے کی کڑیاں بن جائیں۔ طفرے کا یہ عمل مرئی کائنات کی توانائی میں بار بار ہوتا رہتا ہے۔ لہذا اسے قدیم و حادث کے باہمی بُعد کو دور کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جائے۔

اللہ پاک قادر ہے

علامہ محمد ایوب دہلوی

کائنات میں جتنے وجود ہیں سب اعتباری ہیں۔ یعنی کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہیں۔ اگر ان اعتبارات سے قطع نظر کر لی جائے تو وہ لاشے محض ہو جائیں گے۔ مثلاً طشتی ہے وہ اس اعتبار پر موقوف ہے کہ گول ہو، کسی دھات کی بنی ہوئی ہو وغیرہ اگر طشتی میں سے دھات یا گولائی نکال لی جائے تو طشتی کا وجود ختم ہو جائے گا۔ تو ایسی شے جو کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہو اس کو ممکن کہتے ہیں۔ اور کائنات کی کل اشیاء ممکنات سے ہیں اور کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو اس کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ اس کا مصداق اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی خالق ارض و سماء ہے۔ اعتبارات میں سب سے زیادہ قوی اعتبار علت کا ہے۔ مثال اس کی دھوپ ہے، روشنی ہے۔ اس کی علت سورج ہے۔ اگر سورج سے قطع نظر کر لی جائے تو دھوپ یا روشنی کا پتہ بھی نہیں چلے گا۔ تو کائنات کی جتنی اشیاء ہیں جنت دوزخ قلم کرسی ملائکہ آسمان زمین انسان حیوان سب متعدد اعتبارات پر موقوف ہیں۔ اگر ان اعتبارات سے قطع نظر کر لی جائے تو ان میں سے کسی ایک کا بھی پتہ نہیں چلے گا اور جس شے کا وجود اعتبارات پر موقوف نہ ہو یعنی کوئی شے ہو یا نہ ہو وہ ہو۔ وہی واجب الوجود ہے وہی خدا ہے وہی خالق ارض و سماء ہے۔ اب یہ سمجھنا ہے کہ ہر شے تو اعتبار پر موقوف ہے تو کوئی ایسی شے ہے بھی یا نہیں جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ تو جس نے ان سب کو پیدا کیا ہے وہی وہ وجود ہے جو کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے تو ہر شے شہادت دے رہی ہے۔ اپنے خالق کے وجود پر۔ اب یہ جتنے اعتبارات ہیں سب جبری ہیں۔ اگالہ ان کی جو گولائی ہے اس نے اس گولائی کو اپنے اختیار سے حاصل نہیں کیا ہے۔ یہ شے مادہ سے بنی ہے تو یہ مادہ اس نے اپنے اختیار سے حاصل نہیں کیا۔ سب غیر اختیاری ہے۔ تو جو شے کسی اعتبار پر موقوف ہے وہ غیر اختیاری ہے۔ تو جو شے ایسی ہوگی جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو، وہ ایسی نہیں ہوگی جو غیر اختیاری ہو۔ وہ اس کے خلاف ہوگی تو وہ قطعی قادر ہوگی۔ وہ قطعی قادر محض ہے۔ حکماء جو اللہ پاک کو غیر قادر مانتے ہیں، ان کے تو دلائل غلط ہو گئے۔ اب علمائے اسلام اور دیگر آسمانی مذاہب ہیں۔ وہ دلیل صحیح بیان کریں یا غلط، وہ بہر حال اس کو قادر

مانتے ہیں۔

اللہ پاک ہر شے پر قادر ہے۔ ایک جماعت علماء کی تو یہ کہتی ہے کہ اللہ پاک قادر ہے۔ ممکنات پر تو اس جماعت کو دقت ہے کہ محال اور واجب اس کی قدرت سے مستثنیٰ ہو جائے گا تو انہوں نے اس کو مستثنیٰ عقلی کہا جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ یہ بات کوئی نہیں جانتا تو اس کوئی میں وہ خود کو شامل نہیں کرتا۔ یہ استثناء عقلی ہے۔

دوسرا گروہ حکما اسلام کا جن کو علماء اعتدال کہتے ہیں، وہ استثناء کی تخصیص کرتا ہے اللہ تعالیٰ محال پر قادر نہیں۔ اپنے علم کے خلاف پر قادر نہیں، فتح پر قادر نہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات و صفات پر قادر نہیں۔ شر پر قادر نہیں۔ عجز ہے، کذب ہے، جو نقائص ہیں، اُن پر قادر نہیں۔ حرکت کے وقت سکون پر قادر نہیں۔ یہ تمام باتیں اس میں آئیں گی۔ حوادث کا سلسلہ لاؤں ہے۔ اس پر قادر نہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ بہت تفصیل کے ساتھ ہے۔

علمائے اسلام محال اور واجب کا استثناء کرتے ہیں ان کا خلاصہ اگر دیکھا جائے تو یہ نکلے گا کہ وہ عیب پر قادر نہیں ہے یعنی فتح پر قادر نہیں ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ جو فعل بھی کرے گا وہ اچھا ہی ہوگا۔ بظاہر یہ بات دل کو بھلی لگتی ہے کہ وہ اچھائی پر قادر ہے برائی پر قادر نہیں ہے۔ علمائے اسلام یہ کہتے ہیں کہ وہ ہر شے پر قادر ہے۔ سوائے نقص کے مگر ہم کہہ نہیں سکتے۔ اس کی اجازت نہیں ہے جیسے یہ کہنا کہ اللہ پاک سور کا خالق ہے۔ یہ کہنے کی ممانعت ہے یا خالق شیطان یا خالق خنزیر ہے، یہ کہنے کی ممانعت ہے۔ تو یہ بات حق ہے کہ واقعہ صحیح ہے مگر اس کے کہنے کی اجازت نہیں ہے۔ مگر گفتگو اس میں ہے کہ اللہ پاک ان پر قادر ہے یا نہیں، معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ان پر وہ قادر نہیں ہے۔ کذب، فریب وغیرہ یہ سب بندہ اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ اللہ پاک ان افعال پر قادر نہیں ہے۔

اب سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ علماء اہل سنت والجماعت نے جو دو باتوں کا استثناء کیا ہے اس سے وہم تو پیدا ہوتا ہے۔ یہ اللہ کی شان میں اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ کسی شے کی طرف اشارہ کر کے یہ کہا جائے کہ اس پر قادر نہیں ہے۔ انہوں نے دو کو مستثنیٰ کیا اور انہوں نے بیسیوں کو مستثنیٰ کر دیا۔ فرق کچھ نہ رہا۔ ہمیں اس الجھاؤ کو سلجھانا ہے۔ پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ محال اور واجب الوجود کسے کہتے ہیں تو واجب الوجود کا تو اوپر بیان ہو چکا کہ وہ اسی شے کو کہتے ہیں جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو جو کسی علت کی قدرت سے حاصل نہ ہوا ہو۔ عدم کا قاعدہ یہ ہے کہ جب علت کی نفی ہوگی تب شے کا عدم ہوگا جیسے مرض ہے اس کی نفی اسی وقت ہوگی جب اس کی علت کی نفی ہوگی تو طبیب مرض کی علت کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر صرف مرض کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں اور وہ مٹ جاتا ہے تو وہ عارضی اور دھوکہ ہے یہ جو چمک پڑ رہی ہے یہ جب مٹے گی جب اس کی علت سورج نہ ہو۔ اب وجود کا عدم کیا ہوگا۔ وجود کے علت کی نفی اور جس وجود کی علت نہ ہو اس کا عدم محال ہے۔ وجود کی جو علت ہے۔ اس علت کا عدم اس وجود کے عدم کی علت ہے اور واجب الوجود اس وجود کو کہتے ہیں جو بلا علت ہو۔ جب اس کی علت ہی نہیں ہے تو اس کی علت کی

نفی کیا ہوئی۔ اسی عدم کو محال کہتے ہیں۔ واجب الوجود خدا تعالیٰ کا عدم محال ہو گیا تو کیا نتیجہ نکلا۔ واجب اسی وجود کو کہتے ہیں جو بلا علت ہو اور محال اس عدم کو کہتے ہیں جو بلا علت ہو۔ اسی عدم کا نام محال ہے اور جو عدم بالعلت اور بالقدرت ہے وہ ممکن ہے۔ جو وجود بالقدرت اور بالعلت ہے وہ ممکن ہے تو یہ وجود و عدم یہ پوری کائنات بالقدرت بالعلت کیونکہ بالمشیت ہے۔ اور جو ترک مشیت ہے اسی کی بناء پر وہ عدم ہوا۔ سورج ایک ہے۔ لیکن اللہ پاک اس پر قادر ہے کہ ایسے سینکڑوں، ہزاروں سورج پیدا کر دے۔ مگر وہ سب معدوم ہیں اس کی وجہ وہی ہے ترک مشیت، تو ان کے عدم کی علت ترک مشیت ہوئی اور ایک سورج کے ساتھ مشیت متعلق ہوئی۔ تو یہاں کا جتنا وجود عدم ہے۔ وہ سب اس کی مشیت اور ترک مشیت کے تابع ہے اور اس کی ذات کی نفی جو ہے وہ اس کی مشیت کے تابع نہیں ہے کیونکہ اس کا وجود مشیت کے تابع نہیں ہے۔ تو محال کے یہ معنی ہیں کہ وہ عدم جس عدم کے لئے علت نہ ہو۔

تو یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہے۔ مہمل بات ہے۔ امام ابن حزم نے محال اور ممکن دونوں پر اس کی قدرت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ تو ان کو بہت دقت ہوئی۔ انہوں نے کہا کہ دیکھو ازل میں عالم کا وجود محال ہے اور اللہ تعالیٰ ازل میں عالم پر قادر ہے۔ تو اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہو گیا۔ بہت دقیق بات ہے۔ مشکل شبہ ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ازل میں عالم کا وجود محال ہے۔ یہ فرضی چیز ہے۔ ازل کسے کہتے ہیں۔ وہ ظرف نہیں ہے کہ اس کے اندر عالم محال ہو گیا یا کوئی مقام نہیں ہے نکل پر کہ وہاں جا کر عالم محال ہو گیا۔

ازل میں عالم کا وجود محال ہے۔ یہ ہے دھوکہ۔ ازل ظرف معین نہیں ہے۔ ازل کہتے ہیں لا اوّل کو یعنی جو وجود بلا علت ہے اسی وجود کا نام ازل ہے۔ کیونکہ اگر علت ہوگی تو علت اوّل ہو جائے گی۔ تو یہ بات کہنا غلط ہے کہ ازل میں عالم کا وجود محال ہے کیونکہ سلسلہ حوادث لا انتہا جارہا ہے۔ آج سے پہلے کل تھی اور ہر کل سے پہلے کل تھی۔ یہ سلسلہ کہیں جا کر نہیں ٹھہرتا تو وہ جگہ کہاں ہے جہاں عدم ہوا اور ہر کل میں عالم ممکن ہے ہر مرتبہ میں عالم ممکن ہے ہر درجہ میں عالم ممکن ہے۔ لہذا وہ اصولی غلطی ہے بات ان کے سمجھ میں نہیں آئی۔ محال تو کہتے ہی اس چیز کو ہیں جو مقدور نہ ہو یعنی غیر مقدور ہے۔ اب تم کہتے ہو کہ وہ مقدور ہے تو گویا یہ کہتے ہو کہ غیر مقدور ہے۔ یہ مہمل بات ہو گئی۔ اور صاف کردوں کہ ممکن اسے کہتے ہیں کہ جس کو واقع فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے۔ اگر ازل میں عالم ممکن ہوگا اور اس کو واقع فرض کر لیں گے تو عالم ازل ہو جائے گا۔ جو تم سب کے نزدیک محال ہے۔ محال تو کہتے ہی اس کو ہیں جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ محال پر قادر ہے یا نہیں، اس کے معنی یہ ہوئے کہ غیر مقدور مقدور ہے یا نہیں۔ لہذا یہ باریک شبہ ہے اور غلط ہے۔

اب معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم کے خلاف پر قادر نہیں ہے۔ تخصیص کی انہوں نے جب اللہ تعالیٰ نے جان لیا کہ فلاں وقت فلاں بچہ پیدا ہوگا تو اس وقت اس بچہ کا پیدا ہونا محال ہے۔ یہ مقدور نہیں ہے اور

اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں ہے۔ اب یہاں دقت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت، مسلمان اور غیر مسلم صحیح العقل جو بھی خدا کا قائل ہے وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ وہ کہے کہ خدا فلاں شے پر قادر نہیں ہے۔ اگر ان کے خیال کے مطابق یہ صحیح بھی ہو تو کان گوارا نہیں کرتا۔ تو یہ جو دقت ہے معتزلہ کی یہ مسلمانوں کی جماعت پر بھی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خدا محال اور واجب پر قادر نہیں ہے انہوں نے یہ لفظ ”قادر نہیں ہے“ نہیں برتا بلکہ وہ اس کو مستثنیٰ کہتے ہیں کہ باستثنا ان دو چیزوں کے اللہ ہر شے پر قادر ہے۔ اس لفظ کی خرابی سے بچنے کے لئے استثنیٰ کا لفظ اختراع کیا۔ لیکن یہ بے معنی بات ہے۔ چیز تو وہ ایک ہی ہے، الفاظ کے الٹ پھیر سے مفہوم تو نہیں بدلا۔

اب اس پر آپ غور کریں کہ معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کذب پر قادر نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ نقص ہے اور خدا تعالیٰ نقص سے پاک ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ فلاں شخص فلاں اتوار کو مرے گا۔ اب یہ بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ اس اتوار سے پہلے ہفتہ یا جمعہ کو اسے موت دینے پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر کہو کہ نہیں تو تم نے اپنے رب کی تعجیز کی اور اسے عاجز ٹھہرایا اور اگر کہو کہ قادر ہے تو یہ اس کی خبر دینے کے خلاف ہو گیا اور اسی کا نام کذب ہے تو وہ کذب پر قادر ہو گیا۔ تو معتزلہ خاموش ہو گئے۔ حالانکہ دلیل غلط، یہاں تو بحث اسی میں ہو رہی ہے کہ وہ قادر ہے یا نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ تم یہ کہہ سکتے ہو کہ وہ قادر نہیں ہے۔ تو معنی قادر نہ ہونے اور عاجز ہونے کے ایک ہی ہیں جب سوال ہو گا کہ وہ قادر ہے یا نہیں تو ہم کہہ دیں گے کہ قادر نہیں ہے۔ تم کہو کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ عاجز ہے۔ تو وہ کہتے ہیں۔ تم عاجز کہا کرو ہم تو یہ کہتے ہیں کہ وہ قادر نہیں ہے۔ لفظ عاجز کہنے سے وہ بھی گھبراتے ہیں کہ وہ اس شے پر قدرت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ایک بہت بڑا معتزلی ہے۔ جیسے کوہ ہمالیہ کا وی بلخی۔ وہ کہتا ہے کہ قدرت علی الکذب کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ یہ عبدالرحیم سیاس زردی کا شاگرد ہے۔ اس نے قرآن کی ایک تفسیر لکھی جو اتنی بڑی ہے کہ ایک اونٹ اٹھاتے ہوئے تھک جائے۔ وہ یہ کہتا ہے۔ تو امام حزم نے اس پر یہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ زید کو اتوار کے دن ماروں گا اور ہفتہ کے دن زید کو موت دینے پر وہ قادر ہے۔ تو اگر ہفتہ کے دن موت واقع ہوگئی تو وہ جھوٹ ہوا۔ تو وہ ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا جھوٹ ہے اور ہفتہ کے دن موت پر وہ قادر ہے۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ جھوٹ پر وہ قادر ہے۔ یہ قانون کی شکل ثالث ہے قانون کے اندر ہے اور اس کو کوئی حل نہیں کر سکا۔

مقدمہ: (۱) ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا مقدور

(۲) ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا جھوٹ

نتیجہ جھوٹ مقدور ہو گیا

لیکن یہ دلیل غلط ہے۔ وہ تو اللہ تعالیٰ نے سوچنے کی جو ترکیب ہے اس سے ذرا سا ہٹا۔ بس وہیں گیا گذرا ہو گیا۔ کیونکہ ہفتہ کے دن زید کی موت کا واقع ہونا جھوٹ ہے۔ یہ مقدمہ صحیح جب ہو گا جب موت ہفتہ کو واقع ہو جائے۔ جب

تک واقع نہیں ہوتی یہ جھوٹ کہاں ہے۔ یہ تو صرف فرض کیا ہے۔ فرضی چیز ہے۔ تو جب حد اوسط مشترک نہ رہی تو قیاس غلط ہو گیا۔

اب وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے یہ جان لیا کہ میں اتوار کو زید کو موت دوں گا اور ہفتہ کے دن موت دینا اس کے علم کے خلاف ہے تو خلاف علم باری تعالیٰ مقدور ہو گیا یعنی اپنے علم کے خلاف پر وہ قادر ہو گیا۔ مگر یہ دلیل بھی غلط ہے کیونکہ ہفتہ کے دن موت کا واقع ہونا یہ خلاف علم باری تعالیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ جہاں اس نے یہ جانا ہے کہ اتوار کے دن موت دوں گا وہاں اس نے یہ بھی جانا ہے کہ ہفتہ کے دن موت نہیں دوں گا۔ یعنی ہفتہ کے دن بھی موت دینے پر قادر ہوں۔ یہاں دھوکا لگا ہے وہ خلاف علم پر جو کہتے ہو قادر ہے یہ بات نہیں ہے۔ بلکہ وہ خلاف معلوم پر قادر ہے۔ اسی طرح وہ جو خبر دے رہا ہے اس کے صدق پر نہیں بلکہ اس کے مصداق پر قادر ہے۔ اگر صدق کے خلاف پر وہ قادر ہوگا تو وہ کذب ہوگا۔ جس کو نہ تم مانتے ہو نہ ہم مانتے ہیں۔ فیصلہ اس شعور کے مطابق ہوگا۔ اگر کوئی اور شعور اللہ پاک پیدا کر دے تو تمام اصول بدل جائیں گے آپ غور کریں واجب وہ ہے جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ وہ وجود جو بلا علت ہو۔ محال وہ عدم ہے جو بلا قدرت ہو۔ تو اب کذب ہے عاجزی ہے اور جتنے بھی نقص ہیں۔ سب محال میں آئیں گے۔ حرکت کے وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں۔ ایک کو دو کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ ایسا شعور پیدا کر دے کہ ایک کے دو نظر آنے لگیں۔ عالم رویا میں آنکھ بند ہوتی ہے اور سب کچھ دیکھتا ہے۔ عالم بدل گیا۔ اس عالم میں یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ آنکھ بند ہو اور سب کچھ نظر آئے۔ مگر عالم رویا میں یہ ہو رہا ہے۔ اسی عالم میں اسی شعور میں گفتگو ہو رہی ہے۔ واجب اس شے کو کہتے ہیں جو بلا قدرت علت ہو۔ باری تعالیٰ کی نفی، شریک باری تعالیٰ مثل باری تعالیٰ یہ سب چیزیں محال میں آگئیں۔ محال وہ شے ہے جس کے ساتھ قدرت متعلق نہ ہو۔ یہ دو چیزیں واجب اور محال ہیں جو بلا قدرت ہیں۔ تو اب یہ سوال کرنا کہ یہ مابقدرت ہیں یا نہیں اس کے معنی ہوئے کہ جو شے بالقدرت ہے اس کے بارے میں یہ سوال ہے کہ آیا کہ یہ شے بالقدرت ہے یا باقدرت ہے۔ یہ سوال غلط ہے یہ بات مہمل ہے۔ جب یہ سوال ہی غلط ہے تو یہ سوال ہو نہیں سکتا۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا ہر شے پر قادر ہے۔ قانون یہ ہے۔ مقسم کی جو دو قسمیں ہوں گی وہ مقسم کی غیر ہوں گی۔ مقسم جو ہے وہ مشترک ہے اور ایک دوسرے سے تقسیم کرتا ہے۔ پانی گرم ہے۔ پانی ٹھنڈا ہے۔ پانی قسم ہے، گرم اور ٹھنڈے کا۔ گرم اور ٹھنڈا یہ پانی کی قسمیں ہیں۔ سمجھانا یہ ہے کہ مقسم جو ہے وہ کبھی قسم میں نہیں آئے گا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جو موجودات ہیں وہ مشیت کے تابع ہیں اور عدم ہیں۔ وہ ترک مشیت کے تابع ہیں۔ جب عدد جو دو دونوں پر وہ قادر ہے۔ تو جو شے ہوگی وہ یا موجود ہوگی یا معدوم۔ تو وہ ہر شے پر قادر ہو گیا۔ شے کا جو ظرف ہے ہر شے اسی ظرف میں ہوگی۔ لہذا ہر شے پر قادر ہو گیا صحیح سوال کا جواب ہوگا۔ غلط سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال غلط ہے۔

علماء سب اس بات پر متفق ہیں کہ خدا قادر ہے اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ وہ موجب ہے۔ اس عالم کو خدا نے اپنی قدرت اور اختیار سے نہیں بنایا بلکہ اس کی ذات اس میں تاثیر کر رہی ہے۔ جس طرح سورج روشنی میں تاثیر کر رہا ہے۔ جھگڑا یہ ہے کہ جس طرح آگ کو حرارت لازم ہے۔ آگ کے ارادہ اور مشیت سے حرارت نہیں ہو رہی ہے بلکہ آگ کی ذات کا تقاضہ ہے یہ حرارت اور گرمی۔ اسی طرح یہ عالم جو ہے وہ خدا کو لازم ہے اور اس کی ذات کا تقاضہ ہے اور جتنے آسمانی مذاہب ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا قادر ہے، وہ چاہے کرنا تو کرے نہ کرنا چاہے تو نہ کرے ایک تو صورت یہ قدرت کی ہے کہ چاہے کرے چاہے نہ کرے اور ایک یہ صورت ہے کہ چاہے کرے اور نہ چاہے نہ کرے۔ تو حکماء کے نزدیک تو یہ ہے کہ نہ چاہے نہ کرے اور نہ چاہنا محال ہے۔ چاہنا ہی چاہنا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں یہ تو ٹھیک ہے کہ وہ نہ چاہے تو نہ کرے مگر یہ محال ہے کہ وہ نہ چاہے۔ جب نہ چاہنا محال ہو گیا تو چاہنا ہی چاہنا رہ گیا۔ یہی معنی موجب ہونے کے ہیں۔ اس وقت جو بچہ پیدا ہوا ازل میں قدرت اس کے ساتھ متعلق ہو چکی۔ اس کو پیدا ہونا ہی تھا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ پیدا نہ ہوتا تو گویا وہ چاہنے پر مجبور ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ اگر عالم کو خدا نہ چاہتا تو نہ پیدا کرتا۔ اس سے فعل اور ترک دونوں صحیح ہیں۔ یہ معنی ہیں قادر ہونے کے۔

متکلمین نے یہ کہا کہ ذات اگر اس میں تاثیر کر رہی ہے تو جب سے ذات ہوگی جب سے اثر ہوگا اور حادث قدیم اور قدیم حادث ہو جائے گا۔

اور اگر یہ تاثیر ذات نے کسی شرط کے ساتھ کی ہے۔ جیسے گرم پانی میں اگر برف ڈال دیں تو فوراً ٹھنڈا نہیں ہوگا۔ بلکہ پہلے اس کی گرمی نکلے گی۔ وہ اعتدال پر آئے گا۔ پھر ٹھنڈا ہوگا۔ پانی کو ٹھنڈا برف جب کرے گا جب پہلے اعتدال پر پانی آجائے۔ تو اعتدال پر آنا شرط ہوئی پانی کے برف سے ٹھنڈا ہونے کی۔ تو برف کو ٹھنڈک لازم ہے مگر شرط یہ ہے کہ جو شے مانع ہے پہلے وہ دفع ہو جائے۔ تو اگر اس طرح ذات کی تاثیر شرط کے ساتھ ہے تو بتاؤ وہ شرط حادث ہے یا قدیم ہے۔ اگر شرط قدیم ہے تو اثر پھر قدیم ہو جائے گا اور اگر شرط حادث ہے تو اس کی علت کیا ہے پھر اس علت میں یہی سوال ہوگا اور سلسلہ لا انتہا جائے گا۔ کسی جگہ جا کر نہیں ٹھہرے گا۔ تو معلوم ہوا کہ ذات مؤثر نہیں ہے جس طرح سورج کی ذات روشنی میں آگ حرارت میں تاثیر کر رہی ہے اس طرح صانع عالم کی ذات عالم میں تاثیر نہیں کر رہی ہے۔ جب صانع عالم کی ذات تاثیر نہیں کر رہی ہے اور شے ہو رہی ہے تو لا بہ قدرت اور اختیار کے واسطے سے ہو رہی ہے یہی معنی قادر ہونے کے ہیں اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔ یہ علمائے متکلمین کی دلیل ہے یہ اتفاقی دلیل ہے۔ یعنی علمائے متکلمین سب اس دلیل پر متفق ہیں اور ظاہر میں یہ بڑی اچھی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ موجب جو ہے وہ قادر کے مقابلے کی چیز ہے۔ موجب کا جو اثر ہے وہ موجب سے جدا نہیں ہوا کرتا اور یہاں اثر جدا ہے تو ذات یہاں تاثیر نہیں کر رہی ہے جب ذات تاثیر نہیں کر رہی ہے تو ارادہ اور قدرت کے واسطے سے ہو رہی ہے۔ قدرت کا اثبات اس سے کیا ہے۔ کہ جبر اور عجز نہیں ہے۔ قدرت کے مقابل کی چیز ایجاب

ہے ایجاب نہیں ہے۔ ایجاب کی نفی سے قدرت کو ثابت کیا ہے اس دلیل میں خامی ہے۔ پختہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ دعویٰ یہ ہے کہ ذات چونکہ ازلی ہے۔ اگر ذات تاثیر کرے گی تو اثر ازلی ہو جائے گا۔ اور اثر ہے حادث آج پیدا ہوا ہے کل نہیں تھا۔ اس میں خامی یہ ہے کہ آپ کو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ شے آج پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے اس کو حادث کہہ رہے ہیں۔ حقیقت میں یہ قدیم ہے۔ حادث نہیں ہے۔ جیسے تسبیح ہوتی ہے کہ اس کا ہر دانہ دوسرے دانے سے پیچھے ہے لیکن پوری تسبیح کی لڑی میں وہ بیک وقت سب موجود ہے۔ اسی طرح زمانے کے ہر ہر ٹکڑے میں الگ الگ شے موجود ہے اور پورا زمانہ بیک آن موجود ہے اور اس کے اجزاء میں ہر شے موجود ہے۔ بظاہر معلوم ہو رہا ہے حادث۔ دراصل وہ بھی قدیم ہے یعنی زمانہ قدیم ہے۔ تو اس کا ہر ہر جز قدیم ہے اور گونا گونا گویا ایک دوسرے کے بعد حادث معلوم ہوتا ہے لیکن وہ سب ازلی ہیں۔ یہ ۱۹۶۷ء کا ٹکڑا جواب پیدا ہوا ہے۔ یہ پورے زمانے کی لڑی میں ازل سے موجود تھا۔ ظاہر اب ہوا ہے تو تم جو یہ کہتے ہو کہ حادث قدیم ہو جائے گا۔ یہ غلط ہے۔ وہ تو ہے ہی قدیم جیسے تسبیح کے دانے ایک دوسرے کے پیچھے ہیں۔ لیکن لڑی میں سب ایک ساتھ موجود ہیں۔ یہ تو خدا کا موجب ہونا ہی لازم آیا۔ قادر ہونا لازم نہیں آیا۔ اب میں اپنی دلیل بیان کرتا ہوں جو بہت سہل ہے اور میں نے اس کو ایجاد کیا ہے۔ حکماء کی دلیل بعد کو بیان کروں گا۔

ہم کو ثابت یہ کرنا ہے کہ اللہ پاک قادر ہے۔ موجب نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر قدرت ذات کو لازم ہوتی تو خدا کے تصور کے ساتھ ہی قدرت کا تصور آ جاتا۔ جس طرح دودھ کا تصور کرتے ہی سفیدی کا تصور ہو جائے گا۔ دودھ سفید ہے۔ ہے کی جو نسبت ہے اس کا یقین ہو جائے گا۔ تو اس سے پتہ چل گیا کہ یہ مسئلہ بغیر غور کے کچھ نہیں معلوم ہوگا۔ غور سے معلوم ہوگا۔ اور وہ غور کیا ہوگی کہ دراصل قدرت اس کی ذات کو لازم نہیں ہے۔ جو شے حقیقتاً کسی شے کو لازم نہ ہو وہ غور طلب ہوا کرتی ہے اور پہلی شے دوسری شے کو لازم نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک اور شے کو لازم ہوتی ہے اور وہ شے پہلی شے کو لازم ہوتی ہے یعنی وہ شے کے واسطے سے لازم ہوتی ہے۔ جیسے روٹی گرم ہے تو روٹی کی جو گرمی ہے وہ آگ کے واسطے سے آتی ہے۔ روٹی کی ذات میں گرمی نہیں ہے۔ بیج کی چیز آگ جب تک معلوم نہیں ہوگی، روٹی کی گرمی کی تصدیق نہیں ہوگی۔

اب آپ اس بات پر غور کریں کہ اللہ تبارک تعالیٰ کیا چیز ہے۔ ایک وجود تو اس قسم کا ہے کہ کسی اعتبار پر موقوف ہے یعنی کوئی اعتبار کرے تب تو وہ اور اگر اعتبار سے قطع نظر کر لی جائے تو وہ نہ ہو اور ایک وجود اس قسم کا ہے کہ وہ کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ یعنی خواہ کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے وہ ہو، مثلاً مکان ہے وہ دروازہ کھڑکی دیوار چھت فرش ان اعتبارات پر موقوف ہے۔ اگر یہ اعتبارات ہٹا لئے جائیں تو مکان معدوم ہو جائے گا اور جن اشیاء کا وجود اعتبار پر موقوف ہے وہ مخلوق ہے اور اصلی کے یہ معنی ہیں کہ کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ وہ وجود جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو وہ ہی وجود اللہ تبارک و تعالیٰ ہے۔ بہت بڑھیا بات ہے۔ اگر سمجھ میں آجائے۔

انسان غور نہیں کرتا۔ میں میں کرتا پھرتا ہے۔ ایک سیکنڈ میں ختم ہو جائے گا اور تھوڑے دن کے بعد ہڈی کا ایک ذرہ بھی نہیں ملے گا تو یہ کس قسم کا وجود کمزور اور عیب دار ہے۔ درخت کا وجود لمبائی کے اعتبار سے ہے۔ اگر اس میں سے لمبائی نکال دیں تو درخت نہیں رہے گا۔ یہ جتنے اجسام ہیں وہ جسم کے اعتبار سے ہیں۔ اگر جسم نکال دو تو کچھ بھی نہیں رہے گا۔ اب روحانیت کو دیکھئے کہ ان کا وجود صفات کے اعتبار سے ہے۔ اگر وہ صفات خارج کر دی جائیں تو وہ سب کوئی بھی نہیں رہے گی۔ تو جو وجود کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو۔ اسی کو حق کہتے ہیں۔ ناک سونگھتی ہے۔ آنکھ دیکھتی ہے۔ اور سونگھنا اور دیکھنا نکال دیا جائے تو ناک ناک نہ رہے گی نہ آنکھ آنکھ رہے گی۔ سورج میں سے روشنی نکال دیں۔ تو سورج سورج نہ رہے گا۔ ہر شے اعتبار پر موقوف ہے۔ اگر اس میں سے اعتبار ہٹا دیا جائے تو کوئی شے، شے نہ رہے گی ہر شے ہا لکۃ الذات اور ہا لکۃ الصفات ہے۔ کل شئی ہالک الا وجہہ سوائے اس کی وجہ کے۔ وجہ کے معنی منہ کے بھی ہیں اور وجہ کے معنی ذات کے بھی ہیں۔ یہاں مغربین نے خیال نہیں فرمایا۔ یہ ہ کی ضمیر خدا کی طرف نہیں پھر رہی ہے بلکہ اوپر شے کا ذکر ہے۔ شے کی طرف پھر رہی ہے۔ الا وجہہ کے معنی سوائے وجہ شے کے یعنی ہر شے تو باطل ہے لیکن نفس شے باطل نہیں ہے اور شے ایک ہی ہے۔ ایک تو شے ہے اور ایک ہر شے ہے تو کائنات میں جتنی چیزیں ہیں سب ہر شے کے فرد ہیں۔ تو شے تو اصل چیز ہے اور ہر شے جو ہے اس کے اعتبار سے ہے۔ آپ صفات لگاتے جائیں۔ ہر شے ایک ایک کر کے بنتی جائیگی شے کا اعتبار کرتا جائے گا۔ شے بنتی جائے گی۔ یہی معنی اس کے ہر شے پر قادر ہونے کے ہیں۔ شے میں ہر نہیں ہے۔ ہر شے میں جو شے ہے۔ وہ اصل شے ہے۔ اسی شئی اکبر شہادہ کون سی شے ہے جس کی شہادت کبریٰ معتبر ہے۔ قل اللہ کہہ دے وہ اللہ ہے۔ وہ ایسی شے ہے جو کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ سنریہم ایتنا فی الافاق و فی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق۔ ہم عنقریب ان کو نشانیاں دکھائیں آفاق میں اور ان کے نفسوں میں یہاں تک کہ ان پر حق ظاہر ہو جائے گا۔ اولم یکف بربک انہ علی کل شئی شہید۔ کیا یہ کافی نہیں ہے کہ تیرا رب ہر شے پر شہادت دے رہا ہے اگر شہادت نہ دیتا تو نہ آسمان ہوتا نہ زمین ہوتی۔ اس نے شہادت دی میں شہادت دیتا ہوں تو آسمان بن جا۔ آسمان بن گیا، میں شہادت دیتا ہوں وجود زمین پر، زمین بن گئی، ہر شے پر وہی شاہد ہے۔ ہر شے اس پر شہادت نہیں دے رہی ہے بلکہ وہ ہر شے پر شہادت دے رہا ہے۔ ہر شے اس کی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ دلیل ہے ہر شے کی۔ اگر وہ نہ ہو تو کوئی شے نہیں ہوگی اور یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ہو اور کوئی شے نہ ہو۔ یعنی اگر اصل شے ہو تو یہ ضروری نہیں کہ ہر شے ہو لیکن اگر ہر شے ہوگی تو لازمی اصل شے ہوگی۔ اسی کے معنی بے اعتباری کے ہیں۔ جو وجود کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو وہی وجود اللہ پاک ہے۔ کائنات میں ہر شے اعتبار پر موقوف ہے اور یہ تمام اشیاء موجب ہیں۔ کائناتی اشیاء سب کی سب معتبر ہیں اور سب کی سب ایجابی ہیں تو جو شے کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے وہ ایجابی نہیں ہوگی۔ وہ موجب نہیں ہوگی۔ صاف اور کھلی بات ہے۔ بالکل نئی دلیل ہے۔ کسی حکیم کو

نہیں سو جھی۔ تمام متکلمین کو نہیں سو جھی۔ ہر شے کو دیکھ جائیے۔ چاند سے اور سورج سے روشنی نکال لیجئے۔ نہ چاند رہے گا نہ سورج۔ پتھر سے سختی نکال دیجئے۔ پتھر نہیں رہے گا۔ آگ سے حرارت نکال دیجئے آگ نہیں رہے گی سب ایجابی ہیں۔ ان سب کی تاثیر ایجابی ہو رہی ہے اور یہ سب ہیں معتبر تو وہ شے جو اعتبار وہ مصنوع سے علیحدہ ہے۔ صانع مصنوع کا غیر ہے۔ مصنوع موجب ہے لہذا صانع موجب نہیں ہے۔ قادر اور مختار موجب کے مقابل کی چیز ہے تو صانع قادر اور مختار ہوگا تو اللہ پاک قادر ہے۔

یہاں جتنے فعل ہو رہے ہیں۔ وہ حرکت سے ہو رہے ہیں حرکت سے جو فعل ہوگا۔ اس کا کرنے والا اس فعل سے متصف ہوگا۔ اور اس فعل کا اسم مشتق فاعل ان پر بولا جائے گا۔ مارنے والے کا فعل ضرب جو ہے وہ بالحرکت ہو رہا ہے اور ضرب مارنے والے کو ضارب کہا جائے گا اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا جو فعل ہے وہ بالحرکت نہیں ہے۔ وہ حرکت کا خالق ہے تو اب اس فعل سے جو اسم فاعل بنے گا وہ اس پر نہیں بولا جائے گا۔ اس نے خنزیر کو شیطان کو نجاست اور بیماری کو پیدا کیا تو چونکہ یہ سارے فعل بالحرکت نہیں ہیں۔ بالمشیت ہیں اس لئے اس کو خالق خنزیر خالق شیطان خالق نجاست یا خالق امراض نہیں کہا جائے گا۔ یہی معنی قادر مطلق کے ہیں۔

اللہ تعالیٰ قادر نہیں، قادر مطلق ہے۔ قادر مطلق کے کیا معنی ہیں؟

قدرت اس قوت کو کہتے ہیں، جس کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہو۔ تو جب تک قادر ہے عاجز ہے۔ نہ فعل ہوگا نہ ترک فعل ہوگا۔ ہمارے یہاں جو قدرت رائج ہے وہ قادر ہمیشہ عاجز ہے۔ جب تک قادر ہے ج بھی تک عاجز ہے۔ تو ہماری نظر میں جو قدرت ہے وہ عاجز ہے اور کچھ نہیں۔ اور وہاں کیا ہے۔ بیک آن جو چاہے سو کر دے۔ اس کو اس کی ضرورت نہیں ہے کہ کوئی مرنج آئے اور اس کو فعل یا ترک کی طرف لائے۔ ہماری جو قدرت ہے وہ اس وقت فعل کرے گی جب مرنج ہوگا۔ مرنج بتائے گا کہ یہ فعل کرنے سے یہ حسن یہ خوبی یہ منافع حاصل ہوگا۔ اس کو کر یا یہ فعل کرنے سے یہ قباحیت یہ برائی یہ نقصان حاصل ہوگا۔ اس کو نہ کر جب تک یہ بیرونی مرنج نہ ہوگا فعل نہ ہوگا۔ وہاں یہ دونوں صورتیں نہیں ہیں۔ وہاں فعل بلا کسی بیرونی مرنج کے محض مشیت سے ہو رہا ہے۔ یہ معنی ہیں قادر مطلق ہونے کے۔ اللہ پاک سولہ آنے قادر ہے۔ جو چاہے سو کہے جو چاہے سو کرے، جو کہے وہی حق اور جو کر دے وہی عدل۔ اگر آپ جھاڑ فانوس ریشم کنو اب میں کانٹے لگا دیں تو ہر شخص برابر کہے گا کہ سب خراب کر دیا۔ مگر خدا نے گلاب کے پھول کے ساتھ سخت کانٹے لگا دیئے۔ کوئی اس کو برا نہیں کہتا۔ سب تعریف کرتے ہیں۔ یہی معنی ہیں کہ وہ جو چاہے کرے اور جو وہ کرے وہی ٹھیک ہے۔ اسی کو قادر مطلق کہتے ہیں۔ گلاب میں جو کانٹے لگے وہ حق ہے۔ آپ نے جو کانٹے لگائے وہ ناحق ہیں۔ جو وہ کرے وہ حق ہے۔ حق کہیں باہر سے نہیں آئے گا۔ سب حق حق کہتے ہیں۔ حق کیا شے ہے۔ جتنی باتیں ہیں اور حقائق ہیں۔ اگر وہ اللہ پاک کے قول پر منطبق ہو گئیں تو حق کہلائیں گی۔ اگر منطبق نہیں ہوئیں تو ناحق کہلائیں گی۔ معیار کیا مقرر کریں گے۔ جو بھی معیار مقرر

کریں گے وہ اس کا قول یا فعل نکلے گا۔ جو اس کے فعل پر منطبق ہو گیا، اس کو سارا عالم تسلیم کرے گا اور جو اس کے قول پر منطبق ہوگا۔ اس کو اس کے خاص بندے مومن تسلیم کریں گے اور جو مومن نہیں ہیں، وہ اس کو تسلیم نہیں کریں گے۔ مثلث کے دو ضلع تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں۔ یہ اس کے فعل پر منطبق ہو گیا تو مومن کافر یہودی دہریہ سب نے مان لیا اور اس نے کہا کہ قیامت آنے والی ہے تو اس بات کو مومن نے مان لیا۔ کافر نے انکار کر دیا۔ یہ قول و فعل کا فرق بھی آپ کو معلوم ہو گیا۔ آج کا سبق یہیں تک ہے۔ اب اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کریں۔

یہاں دو قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ایک اختیاری جس پر اس کو قدرت ہے اور ایک اضطراری مثلاً ریشہ کی حرکت ہے۔ وہ اس کے سکون پر قادر نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ جو وہ حرکتیں کرتا ہے، ان کے سکون پر قادر ہوتا ہے۔ چاہے حرکت کرے چاہے سکون کرے تو اب بحث اس میں ہے کہ اللہ پاک جو فعل کرتا ہے لا بالقدرت ہے یعنی وہ ایسا ہے جیسے ریشہ کی حرکت ہے کہ وہ اس پر مجبور ہے۔ اس کو موجب کہتے ہیں۔ جیسے سورج موجب حرارت و روشنی ہے یا اس کا فعل بالا اختیار اور بالقدرت ہے یعنی ایسا ہے جیسے دوسرے قسم کی حرکت ہے۔ اس کو قادر کہتے ہیں۔ یعنی سوال یہ ہے کہ اللہ پاک موجب ہے یا قادر ہے۔ جتنے اہل مذہب ہیں خواہ وہ مذہب صحیح ہو یا باطل ہو سب اللہ پاک کو قادر مانتے ہیں لیکن ایک جماعت ہے وہ اس کو قادر نہیں مانتی بلکہ وہ اس کو موجب کہتی ہے۔ اس جماعت کا نام حکماء عقلا اور فلاسفہ رکھا ہے۔ زیادہ معارضہ اور استدلال حکماء ہی سے ہوتا ہے۔ علمی بحث ان ہی سے ہوتی ہے۔ دو ہی جماعتیں ہیں۔ ایک گمراہ جماعت ہے۔ یہ فلسفی اور حکماء کہلاتے ہیں اور دوسری جماعت اہل حق، اہل دین اور علماء کی ہے۔ باقی جو جماعتیں ہیں یہود، نصاریٰ وہ جہاں ہیں ان کو علم وغیرہ کچھ نہیں ہوتا۔ ان کا مذہب جہالت پر مبنی ہے۔ حکماء کا مذہب عقلی ہے مگر غلط ہے۔ اگر اس میں سے غلطی نکال دی جائے تو وہ ٹھیکہ دین اسلام بن جائے گا۔ تو اصل لڑائی ان دو گروہوں کی ہے۔ اہل عقل اور اہل نقل جو ان چیزوں کو اللہ سے نقل کرتے ہیں۔ نبی کے واسطے سے وہ اہل دین اہل مذہب اور اہل ملت کہلاتے ہیں اور جو عقل سے کرتے ہیں ان کو عقلاء حکماء اور فلاسفہ کہتے ہیں تو چار قسم کے لوگ ہیں (۱) ایک تو وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں۔ سیدھی بات یہ اصحاب رسول اللہ صلعم ہیں کہ جلد سمجھتے ہیں اور سیدھی سمجھتے ہیں (۲) دوسرے وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں۔ ٹیڑھی بات یہ حکماء عقلاء اور فلسفی ہیں جو جلد سمجھتے ہیں لیکن ٹیڑھی بات سمجھتے ہیں (۳) تیسرے وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں۔ سیدھی بات یہ اصحاب رسول کے علاوہ تمام اولیاء ہیں۔ محققین اور مومنین کہ دیر میں سمجھتے ہیں اور سیدھی سمجھتے ہیں۔ اور (۴) چوتھے وہ لوگ ہیں کہ دیر میں سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ یہ تمام گمراہ جماعتیں مذاہب باطلہ ہیں۔ علاوہ فلاسفہ کے کہ وہ دیر میں سمجھتے ہیں اور جو کچھ وہ سمجھتے ہیں وہ ٹیڑھی ہوتی ہے۔ اب جو بھی غور کرے خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم۔ اگر خدا کے قانون کے خلاف غور کرے گا تو کبھی صحیح بات نہیں سمجھ سکتا۔ صرف مسلمان ہونا کافی نہیں ہے۔ عمل ضروری ہے۔ ایک تو ہوتی ہے بد عملی

شراب، زنا، چوری، یہ ایسی نقصان کی بات نہیں ہے۔ ایک ہوتی ہے دماغی بد عملی یعنی دماغ سے صحیح کام نہیں لیا اور جس طرح بتایا تھا وہ طریقہ استعمال نہیں کیا۔ خدا کے قانون کے خلاف غور کیا۔ وہ سب گمراہ ہو گئے۔ خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلمان۔ جس طرح اس نے بتایا ہے اگر اس طرح غور کرے گا تب تو صحیح راستہ پر پہنچے گا اور مسلمان ہو، ولی ہو، غوث ہو، قطب ہو کوئی ہو اس طریقہ سے ہٹ کر اگر کسی اور طریقہ سے غور کرے گا۔ غلطی کرے گا۔ شیخ شہاب الدین سہروردی اولیائے کرام میں سے ہیں اور ایک طائفہ کے امام ہیں۔ انہوں نے لاتناہی کے ابطال کا ایک طریقہ بیان کیا کہ مثلاً ایک آدمی ہے اس میں ایک آدمی اور ملا دیں دو ہو گئے اور ایک ملایا تین ہو گئے۔ تو محدود میں محدود ملاؤ گے تو مجموعہ محدود ہی ہوگا۔ اس لئے سلسلہ لا انتہا نہیں جاسکتا۔ پوری کائنات مجموعہ ہے۔ محدود چیزوں کا۔ تو یہ مجموعہ بھی محدود ہو گیا اور اس دلیل کا نام برہان عرشی رکھا ہے۔ گویا ایک روحانی سی شے ہے۔ لیکن غلط ہے اس میں قانونی غلطی ہو گئی۔ غور صحیح نہیں کیا کہ محدود ملانے سے مجموعہ بے شک محدود ہوگا۔ مگر محدود میں محدود لا محدود مرتبہ ملایا جائے تو مجموعہ لا محدود ہوگا۔ تو یہ قانون کی غلطی ہے۔ جو قانون اللہ پاک نے بنایا تھا اس کے خلاف غور کیا تو غلطی ہو گئی۔ بڑی اچھی دلیل ہے۔ آج تک کسی نے رد نہیں کیا۔ بحر العلوم نے اس برہان عرشی کی بہت تعریف کی ہے۔ جتنی دلیلیں بیان کی ہیں۔ سب غلط ہیں۔ اس کی وجہ بھی معلوم ہو گئی کہ اللہ پاک نے جو طریقہ بنایا تھا، اس طریقہ پر غور نہیں کیا۔ صاحب موافق نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ موجب ہوگا تو چار خرابیاں لازم آئیں گی اور وہ چاروں ناممکن اور محال ہیں۔ اس لئے اللہ پاک کا موجب ہونا محال ہوگا۔ تو لازمی قادر ہی ہوگا۔ یہ دلیل کی تقریر ہے۔ وہ چار خرابیاں کیا ہیں۔ یا تو حادث کا وجود ہی نہیں ہے یا حادث کا وجود تو ہے مگر کسی محدث کی طرف منسوب نہیں ہے یعنی اس کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ حادث موجود ہے اور محدث کی طرف منسوب ہے۔ اور وہ خود محدث بھی حادث ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ حادث موجود ہے اور محدث کی طرف منسوب ہے اور وہ محدث قدیم ہے۔

اگر موجود حادث ہے اور محدث یعنی اس کا بنانے والا بھی حادث ہے تو اس محدث کے لئے ایک اور محدث کی ضرورت ہوگی اور اسی طرح محدث کا سلسلہ لا انتہا جائے گا، جو محال ہے۔ اس لئے حادث کا محدث حادث ہو یہ صورت ممکن نہیں ہے اور اگر اس حادث میں جو اثر کر رہا ہے وہ محدث قدیم ہے اور موجب ہے تو مؤثر سے اثر جدا نہیں ہے۔ تو یہ حادث بھی قدیم ہو جائے گا تو یہ صورت بھی محال ہے اور حادث موجود نہ ہو، یہ بدیہہ البطلان ہے کیونکہ حادث بدہتاً موجود ہے۔ تو یہ صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ اب رہ گیا کہ حادث موجود ہے مگر اس کا کوئی بنانے والا نہ ہو تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ بنانے والا ہے۔ جب یہ چاروں صورتیں ناممکن ہیں تو اللہ پاک کا موجب ہونا ناممکن ہے۔ تو اللہ پاک قادر ہی ہوگا۔ اس کو شارح موافق نے برہان بدیع فرمایا کہ یہ نئی دلیل ہے اور منصف ہی نے یہ ایجاد کی ہے، لیکن یہ دلیل بھی غلط ہے۔ اس میں بھی قانون الہی کے

خلاف غور ہوا ہے۔ بالکل غلط ہے۔ اس میں دو خرابیاں ہیں۔ ایک خرابی تو یہ ہے کہ یہی تقریر بعینہ قادر میں جاری ہے۔ ہم اس کو پلٹتے نہیں۔ یہ آج تک کسی نے بھی نہیں کہا کہ قادر ہونے کی تقدیر پر بھی یہی تقریر جوں کی توں لاگو ہے۔ وہاں بھی یہی چار خرابیاں لازم آتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ اگر قادر ہوگا تو یا تو وہ حادث ہوگا یا حادث نہیں ہوگا۔ اگر حادث ہوگا تو علت نہیں ہوگی اور اگر علت ہوگی تو یا تو وہ علت قدیم ہوگی یا حادث ہوگی۔ یہی چار خرابیاں ہیں جو قادر ہونے کی شکل میں لازم آتی ہیں۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ قادر ہوگا تو یا تو سرے سے حادث ہی نہیں ہوگا۔ لیکن حادث موجود ہے یا اگر حادث ہوگا تو اس کا کوئی محدث یعنی پیدا کرنے والا نہیں ہوگا۔ حادث کا بغیر محدث کے ممکن نہیں تو یہ بھی غلط ہے اور اگر محدث ہے تو وہ محدث اگر خود حادث ہے تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر قدیم ہے تو حادث قدیم اور قدیم حادث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی قدرت بھی ازلی ابدی ہے۔ تو جس دلیل سے انہوں نے موجب ہونے کا ابطال کیا تھا۔ اسی دلیل سے قادر ہونے کا ابطال ہو گیا۔ تو بات کیا بنی؟ جواب ہو گیا۔ معارضہ ہو گیا۔ خدا نے تو یہ کہا تھا کہ معارضہ نہیں ہو سکتا۔ فاتو بسورۃ من مثابه حق کا قانون تو یہ تھا کہ معارضہ نہ ہو سکے۔ لا یا تو تک بمثل الا جتناک بالحق ولحن تفسیر ا۔ وہ کوئی ایسا اعتراض نہیں لاسکتے۔ جس کا حق جواب بہترین پیرایہ میں ہم نہ دیدیں۔ جواب بھی حق ہوگا اور پیرایہ بھی بہترین ہوگا۔ تو قانون الہی کے یہ دلیل خلاف ہے اور بے بنیاد ہے اس کے علاوہ ضابطہ فلسفہ کے بھی خلاف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اگر موجب ہوگا تو یہ کہاں لازم آتا ہے کہ وہ حادث نہ ہو یا حادث ہو تو اس کا محدث نہ ہو موجب ہونے کی شکل میں تو یہ لازم آتا ہے کہ جیسے سورج روشنی کا موجب ہے کہ جب تک سورج ہے روشنی ہے۔ جب سورج نہیں ہوگا تو روشنی بھی نہیں ہوگی۔ یہ کہاں لازم آتا ہے کہ روشنی نہ ہو یا اگر روشنی ہو تو کوئی روشن کرنے والا نہ ہو۔ موجب ہونے کی صورت میں تو صرف یہ لازم آتا ہے کہ موجب ہو اور کچھ لازم نہیں آتا۔ تو یہ چار شقیں جو کی ہیں وہ غلط ہیں اور لغو ہیں۔ یہ جو میں کہہ رہا ہوں۔ یہ ایک ایک بات ایک دفتر ہے مگر افسوس یہ ہے کہ بازار میں اس کی مانگ نہیں ہے۔ کوہ نور جو شاہجہاں کا ایک مشہور ہیرا تھا اگر وہ چوری ہو کر اس وقت بازار میں آجائے تو وہ مشکل سے چند پیسوں میں بکے گا۔ ایک میرے سامنے کا واقعہ ہے۔ ایک پہاڑی کو کہیں پہاڑ پر سے قیمتی پتھر کا ٹکڑا مل گیا۔ وہ دہلی آیا تو ساتھ لایا۔ اس نے اس کو بیچنا چاہا تو جوہری نے کہا پھینک یہ کیا اٹھا لایا ہے۔ غریب آدمی تھا۔ اس نے کہا کہ میرے پاس کھانے کو نہیں ہے۔ کچھ تو دیدے تاکہ میں کھانا تو کھالوں تو اس جوہری نے ایک دو آنے اس کو دیدیئے اور پتھر رکھ لیا۔ اگر وہ اس کی قیمت جانتا تو کبھی اتنا ستانہ بیچتا۔ مطلب یہ ہے کہ ہمارا صرف کام یہ ہے۔ جتنی ناحق باتیں ہیں ان کو ظاہر کر دیں، بہت آسان اور صاف طور پر، مجھے مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ مقتدین بات نہیں سمجھے۔ سیدھی بات ہے۔ یہاں قادر اور مجبور میں کس طرح فرق کرتے ہیں۔ ہر شخص بچہ بچہ جانتا ہے۔ وہ کیا طریقہ ہے جس سے دونوں کا فرق کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے طریقہ بتایا ہے کہ مقابلہ کرو دونوں

چیزوں کا اہل لیستوی الظلمات والنور کیا اندھیرا اور روشنی برابر ہے۔ کاہل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون۔ کیا علم والا اور بے علم برابر ہیں۔ بتایا مقابلہ کرو معلوم ہو جائے گا۔ شناخت کا طریقہ یہ ہے کہ فعل فاعل کی ذات کو اگر چمٹا ہوا ہے تو اس کو یہاں فعل نہیں بولتے صفت بولتے ہیں۔ آگ کی گرمی یہ آگ کا فعل ہے مگر اس کو آگ کا فعل نہیں کہتے۔ اس کی صفت یہ ہے کہ گرمی آگ کو چمٹی ہوئی ہے۔ جہاں آگ ہوگی، گرمی ہوگی۔ اور اگر فعل چمٹا ہوا نہ ہو یعنی وہ اس کی صفت نہ ہو تو وہ اندر ہو ہی نہیں سکتی۔ وہ باہر ہی ہوگا۔ ایسا فعل جو اس کی ذات کے اندر نہ ہو وہ فعل قدرت سے ہوگا۔ قادر کی یہی شناخت ہے کہ وہ فعل قدرت سے ہو رہا ہے۔ یہی معنی قادر ہونے کے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کائنات خارج میں ہے یا خدا کی ذات میں ہے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ سب خارج میں ہے۔ تو ظاہر ہے یہ سب اس کی قدرت سے ہوا ہے۔ تو وہ قادر ہی ہے۔ رعشہ کی حرکت انسان کے اندر داخل ہے اس لئے جبری ہے اور آپ ہاتھ ہلائیے۔ ہلے گا۔ اور روک دیں گے رک جائے گا۔ یہ فعل قدرت سے ہوا ہے۔ آپ کے اندر نہیں ہے۔ خارج میں ہے۔ اب عالم اگر اس کی ذات کو چمٹا ہوا ہے تو وہ مجبور ہے موجب ہے۔ غیر قادر ہے اور اگر وہ ذات کو چمٹا ہوا نہیں ہے باہر ہے تو وہ قطعی قادر ہے۔ اس نے ایک لفظ میں جواب دے دیا۔ لیس کمثلہ شئی اس جیسی کوئی شے نہیں ہے۔ جب کوئی شے اس جیسی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ کوئی شے اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ یعنی باہر ہے۔ تو عالم اس کی قدرت سے بنا ہے۔ لہذا وہ قادر ہے۔ ذات بہت بڑی چیز ہے۔ مسلمان کے ادبار کی وجہ ہی یہ ہے کہ اس نے قرآن کو چھوڑ دیا۔ پہلے سمجھنا چھوڑا پھر عمل کو چھوڑا۔ بڑی ناسمجھی کی بات ہوئی تو اب بھی سمجھ لو۔ آدمی سمجھتا ہے کہ نالی کا پانی گندہ ہے نہیں پیتا۔ گھرے کا صراحی کا پانی پیتا ہے۔ اسی طرح کبھی غلطی اتفاق سے ہو جائے گی۔ عام طور پر غلطی نہیں کرے گا۔ تناخ کا کتنا صاف معاملہ ہے کہ جزاء عمل کی ہوگی۔ تو عمل پہلے ہوگا جزاء بعد میں ہوگی۔ عمل انسان کرتا ہے۔ جزاء اس کو جانور نباتات اور حیوانات کی شکل میں ملتی ہے اور یہ بدیہی چیز ہے کہ یہ سب اشیاء انسان سے پہلے ہیں۔ کیونکہ انسان ان ہی سے بنا ہے اور جو شے جن اجزاء سے بنتی ہے۔ وہ اجزاء شے سے پہلے ہوں گے۔ ورنہ وہ شے نہیں ہوگی۔ تو اگر تناخ صحیح ہے تو جزاء پہلے ہوئی اور عمل بعد میں ہوا۔ یہ صریحاً خلاف عقل ہے۔ لہذا تناخ غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ جسے چاہے ہدایت کرتا ہے جسے چاہے گمراہ کرتا ہے صحیح غور کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ماتدعون من دون اللہ کس چیز نے تمہیں شبہ میں ڈالا کہ یہ خالق ہیں۔ ہم نے آسمان زمین نباتات حیوانات چاند سورج ستارے بنائے۔ یہ میری کائنات ہے۔ کیا ایسی شے انہوں نے بنائی، جو تم ان کو خالق سمجھ بیٹھے۔ هذا خلق اللہ۔ خلق کل شئی میں نے تو یہ سب چیزیں ماذا خلق من الارض بنائیں۔ ماذا خلق الذین من دونہ انہوں نے کیا بنایا کوئی شراکت نامہ ان کو لکھ کر دیا۔ اگر دیا ہے تو وہی کرو۔ ام الہم شرک فی السموت یہ پورا میرا کارخانہ ہے اور یہ میری پھڑ ہے۔ بتاؤ کبھی یہ یہاں آکر بیٹھے۔ کبھی انہوں نے کوئی حکم یہاں سے نافذ کیا آیتوتی بکتاب من قبل کبھی ایسا بھی

ہوتا ہے کہ سیٹھ نہیں آتا مگر کاغذ پر دستخط ہو جاتے ہیں۔ کبھی رجسٹری شدہ ہے۔ او اشراق من علم کبھی کچا کاغذ ہوتا ہے تو اس سے پہلے جو کتابیں آئی ہیں ان کا کہیں ذکر ہے۔

یہ ہے طریقہ خدا کے سمجھانے کا۔ کوئی صورت نہیں شراکت کی۔ ایک تو عمل ہے نماز ہے روزہ ہے اگر نہ کیا تو ہلاک نہیں ہوگا۔ ایک ہے ایمان بالعقیدہ اگر یہ کیا تو ہلاک ہو جائے گا۔ اس کے بغیر سارے نیک عمل بیکار ہیں۔ خدا کا ایسا طریقہ ہے کہ بڑے سے بڑے عالم اور کم سے کم عقل کا انسان سب آسانی سے سمجھ لیں۔ یہ فلسفی لوگ ایسی باریک باتیں نکال کر لاتے ہیں۔ اور سب غلط ہوتی ہیں بات بالکل سمجھ میں نہیں آتی۔ آخر میں دماغ خراب ہو جاتا ہے۔

اب فلسفی کہتے ہیں کہ اگر خدا قادر ہے تو بتاؤ کہ اس کی ذات اس عالم میں تاثیر کر رہی ہے یا اس کی کوئی ازلی صفت اثر کر رہی ہے یا اس کی کوئی صفت حادثہ تاثیر کر رہی ہے یعنی ایسی صفت جو ازل میں نہیں تھی۔ بعد میں ہوئی۔

اگر ذات تاثیر کر رہی ہے تو ذات چونکہ ازلی ہے اثر بھی ازلی ہوا تو عالم ازلی ہے اور خدا کی ذات کے ساتھ چمٹا ہوا ہو گیا اور جو فعل ذات کے ساتھ چمٹا ہوا ہو اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تو یکطرفہ فعل ہو گیا۔ غیر اخباری ہو گیا۔ اگر کوئی ازلی صفت تاثیر کر رہی ہے تو چونکہ وہ صفت ازلی ہے۔ اس کا اثر بھی ازلی اور دائمی ہوگا تو عالم ازلی دائمی ہوئے اور صفت ازلی ہے۔ اس کا اثر بھی ازلی اور دائمی ہوگا تو عالم ازلی دائمی ہوئے اور صفت کے ساتھ چمٹا ہوا ہو گیا۔ تو اس کے خلاف بھی ممکن نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی فعل غیر اختیاری ہوا۔ اور اگر کوئی صفت حادثہ اثر کر رہی ہے تو ہم یہ پوچھیں گے کہ اس حادثہ صفت میں کون اثر کر رہا ہے۔ اس لئے کہ وہاں شرط ہونی چاہیے کہ جس طرح آگ ٹھنڈے پانی کو گرم نہیں کر سکتی۔ پہلے ٹھنڈک زائل ہوگی۔ پانی اعتدال پر آئے گا۔ پھر آگ اس کو گرم کرے گی۔ تو اعتدال پر آنا اور ٹھنڈک کا زائل ہونا یہ شرط ہے۔ جب تک یہ نہیں ہوگا، پانی کو آگ گرم نہیں کر سکتی۔ تو اس صفت میں کسی کا تاثیر کرنا ضروری ہوا۔ اور یہی بحث اس میں ہوگی۔ صفت حادثہ متعدد ہیں اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ چوتھی کوئی صورت نہیں۔ تو دو ہی صورتیں ممکن ہیں تو عالم قدیم ہو گیا اور ازلی قدیم میں خلاف ہو نہیں سکتا۔ یعنی یہ صورت نہیں ہے کہ وہ کبھی ہو کبھی نہ ہو۔ جب خلاف نہیں ہو سکتا تو خلاف پر قدرت نہ رہی۔ یہی معنی موجب ہونے کے ہیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ وہ قادر نہیں ہے۔ موجب ہے۔

اس کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ خدا کی ازلی صفت کا یہ نتیجہ ہے اور وہ صفت قدرت ہے اور قدرت کا یہ نتیجہ ہے اور صفت قدیمہ پر جو اعتراض انہوں نے کیا تھا، اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔ قدرت کی صورت میں اثر لازم نہیں آتا۔ اگر موجب اثر کرے گا، تو اثر مؤثر کو لازم ہوگا۔ اگر قدرت تاثر کرے گی، تو اثر لازم نہیں ہوگا۔ یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا ازلی اس کی صفت ازلی اور اس کا فعل یعنی مخلوق حادثہ تو مخلوق ان دونوں سے الگ ہو گئی جب

الگ ہوگئی تو ان میں ربط نہ رہا اور ربط ہونا چاہیے۔ ورنہ بات نہیں بنتی۔ وہ ربط کیا ہے۔ یہ وقت ہے۔ بڑا مشکل مقام ہے۔ اسے سمجھ لیں۔

اللہ پاک کے ارادہ سے مراد جدا نہیں ہے اور اس کا ارادہ ہے۔ قدیم تو مراد کو بھی قدیم ہونا چاہیے۔ یہ دھوکا لگا ہے۔ اب غور کریں کہ قدرت کو اگر فعل لازم ہوگا اس طرح جس طرح سورج کو روشنی لازم ہے تو اگر فعل نہیں ہوگا، تو قدرت نہیں رہے گی تو قدرت عجز سے بدل گئی۔ وہ قدرت پر رہی کیونکہ جو لازم ہوتا ہے وہ ملزوم کا مقوم ہوتا ہے۔ اگر لازم نہیں ہوگا۔ تو ملزوم ناقص ہو جائے گا یا فنا ہو جائے گا۔ تو دھوکا لگا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عالم قدرت کو لازم نہیں ہے بلکہ واقع میں لازم ہوا ہے۔ یعنی جب سے قدرت اس کے ساتھ متعلق ہوئی اس وقت سے یہ لازم ہوا ہے اور یہ نتیجہ قدرت کا نہیں بلکہ اس تعلق کا ہے۔ مقدور قدرت کو لازم نہیں ہے۔ بلکہ تعلق قدرت کو لازم ہے۔ اب ہم نے ہاتھ ہلایا تو یہ ہاتھ ہم نے اپنی قدرت سے ہلایا، لیکن یہ ہلانا قدرت کو لازم نہیں ہے۔ اگر لازم ہوتا تو ہمیشہ ہلتا رہتا اور ایسا ہو جاتا جیسے رعشہ کی حرکت۔ بلکہ ہم نے ارادہ کیا، قدرت متعلق ہوئی اور فوراً ہاتھ ہل گیا۔ تو یہ لازم ذاتی نہیں ہے لازم زمانی ہے تو حادث کیا ہوا۔ متعلق قدرت اور قدرت متعلق ہوئی۔ اب تعلق کو معلوم کرنا چاہیے وہ کیا ہے۔ وہ قدیم ہے یا حادث۔ وہ نہ قدیم ہے نہ حادث بلکہ عین عالم حدوث ہے۔ اسی کا نام تعلق ہے۔ وہ نہ آگے ہے نہ پیچھے بلکہ وہ ایک ہی وقت میں ہے، ساتھ ساتھ ہے اور قدیم کیا چیز ہے جو بغیر علت کے ہوا اور جو وجود بالقدرت یا بالعلت ہو اس کا نام حادث ہے اور قدرت کے تعلق کا نام حدوث ہے اور قدرت اور مقدور میں یہ تعلق ہی ربط ہے۔ بڑی اہم بات ہے۔ اس کو یاد رکھیں۔ بس اب اپنے رب کی بڑائی کریں۔

سوال: اس نے جو وعدہ کیا ہے۔ اس کے خلاف پر قادر ہے یا نہیں۔

جواب: بڑی تفصیل طلب بات ہے۔ مختصر بتا دیتا ہوں۔

یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ بعض ایسی چیزیں آ جاتی ہیں۔ خدا کی ذات و صفات کو عقل کی لائن میں لایا جائے گا تو جو سوال کیا جائے گا وہ غلط ہوگا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا اپنی مثل بنانے پر قادر ہے یا نہیں ہے۔ اگر قادر ہے تو خدا کی مثل ممکن ہو گیا اور اگر قادر نہیں ہے تو رب عاجز ہو گیا۔ اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ دراصل یہ سوال صحیح نہیں جواب صحیح سوال کا ہوگا غلط سوال کا جواب نہیں ہوگا۔ ایسے سوال حساب میں بہت ہیں۔ ”درۃ التاج“ میں میں نے یہ سوال دیکھا کہ نواونٹ ہیں اور سوکھونٹ ہیں۔ ان کو طاق طاق پر باندھ دو۔ خواجہ نصیر الدین طوسی کا بڑا زبردست شاگرد ہے۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے ”درۃ التاج“ میں یہ سوال نقل کیا ہے کہ یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ ارے حل کیسے ہوگا۔ سوال ہی غلط ہے۔ طاق طاقوں کا مجموعہ جنت کبھی ہوتا ہی نہیں۔ سو ہیں جفت اور نو ہیں طاق۔ نو بھی طاق اور گیارہ بھی طاق۔ نو طاق طاقوں کا مجموعہ طاق ہوگا اور طاق میں ایک بڑھانے سے جفت ہو جائے گا اور

جفت طاقوں کا جو مجموعہ ہے وہ جفت ہوگا۔ اس میں اگر ایک طاق اور ملایا تو ایک جفت اور ایک طاق ملا۔ جفت مل کر تو جفت بنا۔ ایک طاق رہ گیا تو سو میں ایک گھٹے گا یا بڑھے گا۔ ہمارے پاس یہ کتاب تھی اور بہت سی کتابیں تھیں۔ فسادات دہلی ۱۹۴۷ء میں سکھ آگئے اس گھر میں۔ سب ان کے قبضہ میں چلی گئیں۔ خواجہ نصیر الدین شیعوں کا بہت بڑا عالم ہے۔ اس نے ایک کتاب لکھی۔ ”تجربہ“۔ اس کی بڑی بڑی شرحیں لکھی گئیں اور بڑا اس کا شہرہ ہوا۔ اس کو ایک بیماری ہو گئی تھی۔ منہ سے پاخانہ آتا تھا تو یہ قطب الدین شیرازی سنی تھے۔ انہوں نے اس سے کہا کہ ”تجربہ خوردی“ تو نے جو بڑے بڑے صحابہ کی توہین کی ہے، یہ وہ ہے۔ قطب الدین شیرازی نے امام فخر خرمز الدین رازی کا رد لکھنا شروع کیا، تو انہوں نے کہا کہ اتنے بڑے کلام میں دس بارہ غلطیاں نکال لینا تو معمولی بات ہے۔ تجھے تو چاہیے کہ امام اور خواجہ کے درمیان محاکمہ لکھتا۔ تو ان کے کہنے سے انہوں نے محاکمہ رکھا۔ بہت بڑے عالم تھے۔ قطب الدین شیرازی انہوں نے ”درہ التاج“ میں یہ لکھا ہے۔ حکماء سے ایسی بہت سی غلطیاں ہوتی ہیں۔

حساب کا ایک اور سوال ہے کہ دس کے ایسے دو حصے کرو کہ ہر حصہ کا جز اس میں جمع کیا جائے اور مجموعہ کو آپس میں ضرب دی جائے تو حاصل ضرب دس ہو۔ یا ایسے تین عدد بتاؤ جو مربع ہوں ان کا مجموعہ بھی مربع ہو۔ اور ان میں آپس میں تناسب ہو۔ یہ سب سوال غلط ہیں۔ اسی طرح الہیات کے جتنے مسائل ہیں، اگر وہ عالم امکان کے اصولوں پر پرکھے جائیں تو وہ سب غلط ہوں گے۔ ظلم جو ہے وہ قبیح ہے۔ یہ عاقل بالغ مکلف جو امت میں سے ہے اس کے لئے حکم ہے جو نبی ہیں یا منجانب اللہ ہیں۔ ان کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ موسیٰ اور خضر دونوں جا رہے تھے۔ کشتی والوں نے بزرگ صورت دیکھ کر بلا ٹکٹ ان کو اپنی کشتی میں بٹھالیا۔ یہ ان کا احسان تھا۔ خضر نے ان کی کشتی کو توڑ دیا۔ محسن کشی ہوئی۔ آگے چل کر بلا جرم سابق ایک بچہ کو قتل کر ڈالا۔ پھر ایک دیوار بنادی حالانکہ اس بستی والوں نے ان کو کھانے تک کو نہیں دیا۔ یہ سب باتیں خلاف عقل بھی ہیں اور شریعت کے بھی خلاف ہیں۔ موسیٰ نے اعتراض کیا تو خضر نے فرمایا کہ یہ میں نے اپنی مرضی سے نہیں کیا۔ وما فعلت من امری۔

خدا کا حکم تھا۔ اس نے مجھ سے کہا میں نے کر دیا۔ قصہ ختم ہو گیا تو معلوم ہوا کہ خدا کے یہاں کے جو فعل ہیں وہ ہمارے افعال پر منطبق نہیں ہوں گے۔ اب بچہ پیدا ہوتا ہے اسے کٹھ مالا لائیں ہوتی ہیں، ٹی بی ہوتی ہے۔ سوکھ سوکھ کر کاٹا ہو جاتا ہے آخر مر جاتا ہے تو کیا گناہ کیا تھا اس نے۔ اتنا دکھ پہنچ رہا ہے۔ بغیر جرم سابق کے یہ کیا ہے۔ بس وہی ٹھیک ہے جو وہ کر دے۔ اگر کوئی آدمی اوپر سے گر کر مر جائے تو کیا ہوگا کچھ نہیں اور اگر اسی آدمی کو کوئی دھکا دے کر گرادے اور وہ مر جائے تو فوراً پکڑ کر قصاصی کریں گے۔ مارنے والا دونوں جگہ ایک ہی ہے جس کو گرایا گیا۔ اس کو بھی تو خدا ہی نے مارا۔ لیکن یہ مارنے میں شریک ہو گیا۔ اس لئے ظالم قرار پایا اور سزا پائی۔ کیونکہ شرک ظلم ہے۔ اس لئے یہ ظالم کہلایا۔ اللہ تعالیٰ جو کہہ دے اس کا نام حق ہے اور جو کر دے اس کا نام عدل۔ یہ تو ہے کلیہ، اصول، اس میں بڑی سہولت ہے۔ ورنہ چوں چرا کریں گے۔ تو کہیں کچھ سمجھ میں آئے گا کہیں کچھ سمجھ میں نہیں

آئے گا۔ اگر کوئی وجہ قریب سمجھ میں آ بھی جائے گی تو پھر اس وجہ میں سوال ہوگا کہ یہ کیوں ہوا تو جاری رہے گا۔ میں کہتا ہوں اور منفردانہ طور پر کہتا ہوں۔ کہ سوال کیوں؟ جو کیا جاتا ہے۔ وجہ پوچھی جاتی ہے۔ جب وجہ معلوم ہو جاتی ہے تو تسلی ہو جاتی ہے۔ اگر وجہ معلوم ہو جائے تو کوئی نہ پوچھے گرم روٹی کپڑے میں لپیٹ کر لائیں تو کپڑا گرم ہو جائے گا۔ وہ اس کی ذاتی گرمی نہیں ہے۔ اس لئے سوال ہوگا۔ یہ کیوں گرم ہے۔ جواب اس کا ہوگا۔ گرم روٹی اس میں لپیٹی ہوئی ہے۔ اب روٹی کی گرمی بھی ذاتی نہیں ہے۔ تو وہاں بھی سوال ہوگا روٹی کیوں گرم ہے۔ جواب ہوگا۔ گرم توے پر پکی ہے۔ توے کی گرمی بھی ذاتی نہیں ہے اگر وہ گرمی ذاتی ہوتی تو بازار سے خرید کر ہاتھ میں لٹکا کر نہیں لاسکتے تھے۔ اس لئے وہاں بھی سوال ہوگا کہ تو ا کیوں گرم ہے جواب ہوگا۔ آگ پر رکھا تھا۔ آگ کی گرمی ذاتی ہے یہ خدا کا فعل ہے اب سوال نہیں ہوگا۔ دل مطمئن ہو گیا۔ تو یہ سوال کیوں۔ جو ہے وہ فعل الہی کو تلاش کرتا ہے۔ جب وہ مل جاتا ہے دل مطمئن ہو جاتا ہے۔ بالکل مجتہدانہ حیثیت سے کہہ رہا ہوں کہ سوال کرنے والا فعل الہی کی تلاش کر رہا ہے کہ وہ مل جائے تو جھگڑا ختم ہو جائے۔ یہ بات میں نے ہی کہی ہے۔ مجھ سے پہلے کسی نے نہیں کہی۔ غیر اللہ کا فعل ہے۔ اس میں اللہ کا فعل تلاش کر رہا ہے۔ جوں ہی وہ فعل الہی پر منطبق ہو گیا۔ مطمئن ہو گیا۔ یہ کبھی کوئی نہیں پوچھے گا کہ آگ کیوں گرم ہے۔ وہ جانتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ اللہ کے فعل سے سوال نہیں ہوتا۔ اسی طرح جتنے شرائع ہیں۔ جتنی دلیلیں ہیں سب خدا کے فعل پر جا کر منطبق ہوں گی۔ وہاں دل مطمئن ہو جائے گا۔ اللہ کا نام آتے ہی دل مطمئن ہو جائے گا۔ آہ بذکر اللہ لطمئن، اللہ خدا کا نام آ گیا۔ دل مطمئن ہو گیا۔ ایک انگلی ہے۔ اس انگلی کو سارا عالم مل کر کہے غوث، قطب، ولی سب مل کر کہیں یہ دو ہیں۔ ہرگز دل قبول نہیں کرے گا۔ کیونکہ خدا کا فعل ہے اور خدا ایک ہے۔ یہ دلیل سے سمجھا جائے گا۔ اس لئے اس میں شک کر رہا ہے۔ یہ کیوں جو ہے وہ خدا کے فعل کی تلاش ہے۔ بڑی عجیب بات ہے بہت بڑھیا بات ہے۔

اللہ پاک قادر مطلق ہے

اہل اسلام کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ قادر مطلق ہے۔ مطلق کا لفظ تو سب بول دیتے ہیں لیکن مطلق کے معنی کیا ہیں۔ یہ عام علماء بھی نہیں جانتے۔ ہم اس کے معنی بیان کرتے ہیں۔

قدرت اس قوت کو کہتے ہیں جس کی نسبت فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف برابر ہو۔ نسبت برابر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف میلان نہیں ہے اور فعل جب ہوگا جب کسی ایک طرف رجحان ہو جائے۔ بڑی عجیب بات ہے۔ قدرت کے معنی جب یہ ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہے تو جب تک قادر رہے گا۔ نہ فعل کر سکے گا نہ ترک فعل کر سکے گا۔ عاجز سے بھی بدتر ہو گیا۔ دونوں طرف نسبت برابر ہونے کے یہ معنی ہیں۔ اب فعل یا ترک فعل کب صادر ہوگا۔ جب قدرت کے باہر سے کوئی اور قوت

آئے گی اور وہ قدرت کو فعل یا ترک کی طرف مائل کرے گی اس وقت فعل یا ترک فعل صادر ہوگا۔ اس مائل کرنے والی قوت کے بہت سے نام ہیں رنج، غایت، علت، غائی، وجہ، سبب، باعث، مختلف نام ہیں۔ جب وجہ سامنے آتے ہیں تب قدرت کا عمل شروع ہو جاتا ہے وہ چاہے فعل کی طرف ہو یا ترک فعل کی طرف۔ انسانی فطرت میں قدرت کے یہ معنی معروف ہیں اور پوری قوم انسان نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ یہ قدرت ناقص ہے کیونکہ بلا کسی بیرونی سبب اور رنج کے یہ فعل یا ترک فعل کی طرف مائل نہیں ہوگی۔ یہ نقص ہے اس میں لیکن پوری قوم انسان نے یہ معنی تسلیم کر لئے ہیں اور سب قدرت کے یہی معنی سمجھتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور معنی ان کے سامنے آئیں تو اس کو وہ قدرت کے خلاف سمجھتے ہیں۔

اللہ تبارک و تعالیٰ کی قدرت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی بیرونی وجہ ہو تو فعل کرے یا کوئی بیرونی وجہ ہو تو ترک فعل کرے۔ تو قادر مطلق کے یہ معنی ہیں کہ بلا سبب بلا باعث، بلا علت اس کا فعل سرزد ہو۔ یہ میری تحقیق ہے مجھ سے پہلے میرے علم میں نہیں ہے کہ کسی نے یہ معنی بیان کئے ہوں۔ اگر اور لوگوں کے علم میں ہو تو مجھے معلوم نہیں تو حکماء خدا تبارک تعالیٰ کو قادر مطلق نہیں مانتے۔ وہ اس کو غیر قادر مانتے ہیں۔ انہوں نے جو دلیل دی ہے ہم نے اس کو رد کر دیا ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ قادر ماننے کے بعد اللہ تبارک و تعالیٰ ناقص ہو جائے گا۔ ہر شخص نیک نیتی سے ہی کرتا ہے۔ جو شخص کفر اختیار کرتا ہے، وہ بھی نیک نیتی سے اس کو صحیح سمجھ کر ہی اختیار کرتا ہے۔ کوئی یہ نہیں کرتا کہ ناحق بات کو اختیار کرے۔ سوائے اس کے کہ کوئی جھگڑا ہو۔ اور عناد اور ضد میں آ کر کوئی بات جان بوجھ کر کہہ دے وہ اور بات ہے ورنہ غلط بات کو صحیح سمجھ کر اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح کفر و ایمان کو کفر کو صحیح سمجھ کر اختیار کرتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ یہ جو قصد ہے کسی فعل کو کرنے کا یہ قصد فرع ہے احتیاج کی۔ قصد ہو نہیں سکتا۔ جب تک کسی منفعت کا حاصل کرنا نہ ہو یا کسی مضرت کا دور کرنا نہ ہو۔ تو بغیر قصد کے فعل ہوگا نہیں۔ تو قصد جو ہے وہ حاجت کی طرف لا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ قصد کرنے کا قصد جب ہی کرے گا جب اس کو کسی منفعت کے حاصل کرنے یا کسی مضرت کو دور کرنے کی حاجت ہوگی۔ لیکن چونکہ وہ جب منفعت اور دفع مضرت دونوں سے پاک ہے اس لئے وہ قصد نہیں کرے گا۔ جب وہ قصد نہیں کرے گا تو اس کا فعل غیر قصدی اور غیر اختیاری ہوا۔ اس مضمون کو ان کے رئیس نے بڑے بست کے ساتھ بیان کیا ہے کہ قصد کرنے سے قاصد ناقص ہو جاتا ہے۔ امام رازیؒ نے فرمایا ہے کہ معقولات میں یہ سب سے مشکل بحث ہے۔ انہوں نے ادق کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اپنی اپنی رائے ہوتی ہے۔ آدمی کوشش کرتا ہے۔ کوئی بات سمجھ میں آتی ہے، بعض نہیں آتی۔ اس میں خرابی یہ ہے کہ انہوں نے اپنے رب کو اپنے اوپر قیاس کیا۔ یہاں جو قادر ہوں گے ان کے فعل قصد سے ہوں گے۔ ان کو جلب منفعت یا دفع مضرت کی احتیاج ہوگی۔ یہ جو ناقص قادر بن ہیں ان کے فعل قصد کے محتاج ہیں۔ انہوں نے کیا کیا کہ اس ناقص قادر پر اس کا مل قادر

کو قیاس کیا اور اس ناقص قدرت کا جو حکم تھا وہ کامل قدرت کو دے دیا اور اس سے بھی بدتر بات یہ کہ ناقص قدرت کو تو اسلام کے علماء نے بھی اختیار کیا ہے انہوں نے تو اپنے رب کو جمادات کی مثل قرار دے دیا۔ اس کے فعل کو اضطراری فعل قرار دے دیا کہ جس طرح روشنی سورج کو لازم ہے۔ آگ کو حرارت لازم ہے۔ برف کو ٹھنڈک لازم ہے اس طرح خالق کائنات کو کائنات لازم ہے۔ تو انہوں نے اپنے رب کو جمادات پر قیاس کیا اور علماء اسلام نے انسان پر قیاس کیا۔ دونوں گروہوں سے غلطی ہوئی۔ بات کو نہیں سمجھے۔ یہاں جو انسانی عقل میں قدرت اور عجز تھا اور قدرت کے مقابلہ کی چیز موجب ہے۔ جیسے آگ موجب ہے حرارت کی، سورج موجب ہے روشنی کا۔ اس پر انہوں نے قیاس کیا۔ یعنی خالق کو مخلوق کے احوال پر قیاس کر کے خالق کے احکام کو پرکھا اور پھر تمام مسائل کو مرتب کر کے اس کا نام رکھا۔ فلسفہ الہیات، یا فلسفہ مابعد الطبیعت۔ تو میں نے آپ کو بتا دیا کہ چونکہ بنیاد ہی غلط ہے اس لئے سارا علم فلسفے کا غلط ہو گیا۔ قیاس کیا خالق کو مخلوق پر، تو کیسے پتہ چلتا۔ مخلوق تھی ہی نہیں اس وقت کیا کرتے۔ اس کے حال پر اس کو قیاس کیا اور اس کو اس کے حال پر قیاس کیا۔ دونوں باتیں کیسے۔ اور دونوں غلط کیسے۔ خالق کے احکام الگ ہیں اور مخلوق کے احکام الگ ہیں۔ جو چیز یہاں عالم مخلوق میں صحیح ہوگی وہ عالم خالق میں غلط ہوگی اور جو چیز وہاں صحیح ہوگی وہ یہاں غلط ہوگی۔ یعنی اگر خداوند عالم کسی کو بغیر جرم سابق کے سزا دے تو یہ جائز ہے۔ صحیح ہے، حق ہے مگر انسان اگر یہ فعل کرے تو ظلم کہلائے گا۔ تو یہ غلطی حکماء سے ہوئی۔ مگر اب جو کچھ ہونا تھا ہو گیا ایک جماعت اس خیال کی ہو گئی۔ ایک علم مدون ہو گیا۔ اس کا اب کوئی علاج نہیں یہ جماعت اب تک چلی آرہی ہے۔ ایک زمانہ میں جب اس کا بہت زور تھا تو اس کا اثر مسلمان علماء پر بھی ہوا ان کے اصول انہوں نے اپنا لئے اور وہ آکر مسائل میں ان کے ساتھ ہو گئے۔ اسی لئے انہوں نے بے انتہا غلطیاں کیسے۔ ان کو علمائے اعتزال یا معتزلی کہتے ہیں۔ انہوں نے انہیں اصولوں کو اپنا کر تمام مسائل کو عقلی رائے پر منطبق کیا ہے۔ اس لئے ان کی جتنی رائیں مذہبی مسائل پر ہیں سب غلط ہیں۔ اگرچہ اب وہ فرقہ فرقے کی حیثیت سے کہیں نہیں ملتا۔ مگر ساری دنیا میں لوگ ان کے عقیدے سے متاثر ہیں اور اب ہر شخص یہ کہنے لگا ہے کہ میں بھی اپنی رائے رکھتا ہوں۔ مسلم فلسفی کا نام معتزلی ہے اور غیر مسلم فلسفی کا نام حکیم ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ اس کو تمام انبیاء اور ان کے ماننے والے بھی تسلیم کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کی صفت میں تغیر نہیں ہو سکتا جس طرح ہماری صفت میں تغیر ہوتا ہے۔ کبھی قدرت ہے کبھی عجز ہے۔ کبھی کچھ ہے کبھی کچھ۔ ایسے تغیرات سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اس لئے جس شے کے ساتھ ازل میں قدرت متعلق ہو چکی ہے وہ ہو کے رہے گی۔ یہ محال ہے کہ وہ شے واقع نہ ہو۔ یعنی ازل میں قدرت اس کے ساتھ متعلق ہو چکی کہ فلاں وقت فلاں شخص فلاں جگہ لایزال میں پیدا ہوگا۔ تو وہ اس وقت اس جگہ وہ شخص اسی وقت اسی جگہ پیدا ہو کر ہی رہے گا۔ لایزال، ازل کے مقابلے کی چیز ہے۔ ایسا ممکن نہیں ہے کہ وہ شخص اسی وقت اسی جگہ پیدا نہ ہو۔ وہ پیدا کرے ہی گا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ اس کو پیدا نہ کرے۔ کیونکہ ازل میں

قدرت متعلق ہو چکی ہے اس کے خلاف محال ہے اور نہ پیدا کرنے کے ساتھ قدرت متعلق ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ جس وقت ہلا رہا ہے اسی وقت سکون ہو۔ حرکت اور سکون۔ ٹھیک ایک وقت میں ایک حیثیت سے ایک مکان میں جمع نہیں ہو سکتے۔ تو جس وقت وہ پیدا کر رہا ہے۔ اس وقت میں نہ پیدا کرنا محال اور ناممکن ہے جب خلاف محال ہو گیا تو اس کے ساتھ قدرت متعلق ہو نہیں سکتی۔ تو فعل یکطرفہ ہو گیا۔ اسی کا نام اضطرار، جبر، ایجاب اور لازم ہے، غیر اختیاری اور غیر قدرت ہے۔ جب قدرت نہ رہی تو قادر نہ رہا۔ قادر جب ہو جب اس کے خلاف پر قدرت ہو۔ تو متکلمین نے اس کا جواب یہ دیا کہ قادر ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس وقت قدرت فعل کے ساتھ متعلق ہے اسی وقت ترک فعل کے ساتھ متعلق ہو بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت فعل کے ساتھ جس طرح قدرت متعلق ہے اسی وقت اسی طرح ترک فعل کے ساتھ متعلق ہے۔ یعنی جس وقت حرکت ہو رہی ہے۔ اسی وقت میں وہ سکون پر بھی قادر ہے یعنی جس وقت حرکت ہو رہی ہے اس وقت سکون ہو سکتا تھا تو انہوں نے اس کو پلٹا اور کہا کہ بتاؤ جس وقت حرکت ہو رہی ہے اس وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر حرکت کے وقت سکون ہے تو اجتماع النقیضین ہو گیا اور نہیں ہے تو عاجز ہو گیا۔ وہی بات ہو گئی۔ تو بنیادی طور پر تو وہ جواب متکلمین کا صحیح ہے مگر جو اشکال پیدا ہو رہا ہے اس میں دقت ہے کہ جس وقت وہ شے کو موجود کر رہا ہے۔ ٹھیک اسی وقت اس کا معدوم ہونا ممکن ہے یا نہیں یا معدوم کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ یہاں زیادہ پیچیدگی ہے۔ اس کا جواب نہیں دیا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ جواب صحیح سوال کا ہوگا۔ غلط سوال کا جواب نہیں ہوگا۔ اس کا جواب صرف یہی ہے کہ یہ سوال غلط ہے۔ جیسا میں نے بار بار بتایا ہے بعض وقت غلط سوال ہو جاتے ہیں۔ جسے ۲۰ روٹیاں ہیں وہ ۲۰ مہمانوں میں اس طرح تقسیم کرو کہ بچوں کو ایک عورتوں کو ڈیڑھ اور مردوں کو دو روٹیاں ملیں تو بتاؤ کہ کتنے مرد، کتنے بچے اور عورتیں ہیں۔ یہ سوال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ۲۰ مہمان ہیں ۲۰ روٹیاں ہیں۔ اگر ایک ایک سب کو دیتے تو پوری ہوتیں یہاں بعض کو ڈیڑھ اور بعض کو دو روٹیاں دی ہیں۔ بلکہ اگر اس کو بدل دیا جائے کہ ۲۰ روٹیاں بچوں کو آدھی عورتوں کو ڈیڑھ اور مردوں کو دو روٹیاں تقسیم کی جائیں تو بتاؤ کتنے بچے، کتنی عورتیں اور کتنے مرد ہیں تو اب یہ سوال صحیح ہو گیا پہلے آدھی آدھی روٹی سب کو دے دی تو ۱۰ روٹیاں بچ گئیں۔ یہ مردوں اور عورتوں میں تقسیم ہوں گی۔ مرد کی ڈیڑھ اور عورت کی ایک باقی ہے۔ دونوں کی ملا کر ڈھائی روٹی ہوئیں تو چار ڈھام، ۱۰ ہوئے، تو یہ چار عورتوں اور چار مردوں میں تقسیم ہوں گی۔ تو کل روٹیاں ان کو ۱۴ بٹ گئیں اور باقی ۶ روٹیاں ۱۲ بچوں میں تقسیم ہوئیں تو اب جواب نکل آیا کہ ۴ مرد، ۴ عورتیں اور ۱۲ بچے ہیں۔ تو صحیح سوال کا جواب ہوگا اور غلط سوال کا جواب نہیں ہوگا دو جا ہی نہیں ہوگا۔ اسی سوال کو کہتے ہیں کہ لائنل لائنل کیا ہوگا۔ وہ سوال ہی صحیح نہیں ہے۔ پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ سوال صحیح بھی ہے یا نہیں تو وجود کے وقت عدم متصور نہیں ہے تو یہ سوال ہی غلط ہے۔ جس وقت موجود ہو اسی وقت معدوم ہو، یہ نہیں ہو سکتا۔ ابھی موجود تھا ابھی معدوم ہو گیا۔ یہ تو ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وقت بدل گیا ہے مگر ایک ہی وقت موجود بھی ہو

اور معدوم بھی ہو۔ یہ ناممکن ہے۔ یہ بات تصور میں نہیں آتی کہ دو متضاد چیزیں ایک ہی وقت میں ایک حیثیت میں ایک ہی مکان میں آن واحد میں دونوں جمع ہو جائیں۔ اس سے دقیق تحقیق میں نے کر لی کہ دونوں کا جمع نہ ہو سکتا۔ یہ بھی موجود شعور کے لحاظ سے ہے ورنہ خداوند عالم اس بات پر قادر ہے کہ وہ ایسا شعور پیدا کر دے کہ یہ دو متضاد چیزیں اس شعور کے اعتبار سے ممکن ہوں۔ یہ جتنے محالات یہاں ہمیں نظر آتے ہیں اس شعور کے علاوہ کسی اور شعور میں چلے جائیں تو یہ تمام محالات ممکن ہو جائیں گے مثلاً اس آنکھ کا ایک زاویہ اگر ذرا سا کھینچ دیا جائے تو ایک کے دو نظر آنے لگیں گے اس کو احوال چشم کہتے ہیں وہ ایک کے دو دیکھتا ہے اور ٹھیک دیکھتا ہے۔ اس کو حقیقت میں ایک دو ہی نظر آتے ہیں جو ایک شخص کو ایسا پیدا کر سکتا ہے۔ وہ یہ بھی کر سکتا ہے کہ سب کے احوال چشم پیدا کرے۔ اس وقت ایک دو ہی ہوگا۔ اس شعور میں یہی حقیقت ہوگی اور اگر دو چار آدمی صحیح نظر کے پیدا کر دے کہ وہ ایک کو ایک ہی دیکھیں تو لوگ ان کو احمق کہیں گے۔ جب سودا کا غلبہ ہوتا ہے اور ٹائیفا منڈ چڑھ جاتا ہے تو ہر میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوتی ہے تو یہ ممکن ہے کہ یہ مذاق جو بیماریوں کا ہے۔ سارے انسانوں کا یہی مذاق بنادے تو ہر شخص کو میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوگی اور دو چار انسان ایسے بنادے جن کا موجودہ مذاق ہو۔ تو جب ان کو شکر دی جائے تو وہ میٹھی بتائیں گے۔ تو سب لوگ ان سے یہی کہیں گے عجیب احمق ہو کڑوی چیز کو میٹھی کہتے ہو۔ تو یہ جو عقلی نظام چل رہا ہے سب موجود شعور کے اعتبار سے ہے۔ یہ موجود عقلی شعور ہے۔ اس کے دونوں طرف لا انتہا شعور پر قادر ہے۔ جس طرح جانوروں کے مقابلے میں انسانوں کو عقل دی اسی طرح وہ اس پر قادر ہے کہ ایک مخلوق انسان سے زیادہ عقل والی ایسی پیدا کرے کہ وہ قوم انسان کو ایسا ہی کم عقل، کمتر اور حقیر سمجھے کہ جس طرح آج انسان جانوروں کو سمجھتا ہے۔ ہر آن وہ شعور بدل سکتا ہے اور بدلتا رہتا ہے۔ لا یعلم بجنود ربک الا ہو۔ تیرے رب کے لشکروں کو سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا۔ دوسرے عالم ہیں اور وہاں دوسرے قانون رائج ہیں۔ یہاں یہ قانون مقرر کر دیا کہ مسافت کو پتہ کئے بغیر منزل تک نہیں پہنچ سکتا۔ یہ فطری عمل ہے۔ سب اس بات پر متفق ہیں مگر اللہ پاک اس بات پر قادر ہے کہ ایسی قدرت اور شعور پیدا کر دے کہ بغیر مسافت طے کئے منزل پر پہنچ جائے۔ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ ایک دائرہ فرض کریں۔ اس پر ایک قطر ڈالیں اور قطر پر ایک عمود ڈالیں۔ اس مقام پر جہاں یہ دائرہ سے ملتا ہے۔ تو یہاں دو زاویے بنیں گے۔ دائرے اور قطر کے درمیان کا زاویہ سب سے بڑا جادہ اور عمود اور دائرہ کے درمیان سب سے چھوٹا جادہ بنے گا۔ اب عمود پر ایک اور خط مستقیم منطبق فرض کر کے اس کو ذرا سی حرکت دیں تو یہ زاویہ بغیر مسافت طے کئے چھوٹے سے بڑا ہو گیا۔ تو اللہ پاک قادر ہے کہ مسافت طے کئے بغیر زاویہ بڑا بنادے۔ اسی عالم میں اگر عالم بدل جائے تو اس میں بڑی آسانی ہو جائے گی۔ خواب میں آدمی انگلستان اور چین امریکہ مسافت قطع کئے بغیر آن واحد میں سب جگہ ہوا آتا ہے۔ وہاں عالم بدل گیا۔ سارا جہاں یہ کہتا ہے کہ یہ ناممکن ہے لیکن خدا کا دل ہے اور ہر جانور ہے۔ آدمی ہے۔ کھانے کے وقت نیچے کا جبر اہلاتا ہے تو

اب یہ استخراج ہوا کہ کھانے کے وقت نیچے کا جڑ ہلتا ہے اور مگر مچھ اوپر کا جڑ اہلالتا ہے لیکن یہ استخراج کے خلاف ہوا تو خدائے تعالیٰ دونوں پر قادر ہے اور شرعاً بھی دیکھیں حضرت نوح نے کہا — اصبی من اہلی — میرا بیٹا بھی میرے اہل میں سے ہے تو خداوند تعالیٰ نے فرمایا — لیس من اہلک — یہ تیرے اہل میں سے نہیں ہے — تو یہ نقیضین ہو گئے — اور نقیضین کا یہ حکم ہوگا کہ اگر ایک سچی ہوگی تو دوسری قطعی جھوٹی ہوگی — اب یہاں بتاؤ کس کو جھوٹا قرار دو گے — حضرت نوحؑ کو کہو تو کافر اور خدا کو کہو تو کافر — کسی کو جھوٹا نہیں کہہ سکتے دونوں سچ ہیں تو نقیضین کا ایک حکم کہ ایک صدق دوسرے کے کذب کو اور یہ کاذب دوسرے کے صدق کو مستلزم ہے — یہاں ٹوٹ گیا — نہیں لگتا — تو اللہ پاک اپنے اوپر قیاس کرنا اور اپنے احکام پر اصول مرتب کر کے اللہ تعالیٰ پر منطبق کرنا کل کا کل گمراہی اور ضلالت ہے — میں نے آپ کو سمجھا دیا — عقلی فلسفی اور شرعی طور پر کہ وہ غلط ہے اس کا جواب نہیں ہوگا — جواب سوال صحیح کا ہوگا — حرکت کے وقت سکون دیا — وجود کے وقت عدم — یہ تو ہو سکتا ہے متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس وقت وہ ساکن ہو سکتا تھا — لیکن حرکت کے وقت ساکن ہو یہ ناممکن ہے تو یہ سوال کہ حرکت کے وقت سکون پر قادر ہے یا نہیں غلط ہے — غلطی کی وجہ یہ ہے کہ حرکت ہو رہی ہے قدرت متعلق ہو حرکت سے اور سکون سے نہیں ہوئی — یعنی قدرت حرکت سے متعلق ہوئی سکون سے متعلق نہیں ہوئی اور سکون جب ہوگا جب قدرت سکون سے متعلق ہوگی اور حرکت کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی — تو گویا سوال یہ ہے جس وقت قدرت حرکت سے متعلق ہو ٹھیک اسی وقت متعلق نہ ہو — یہ بالکل مہمل بات ہے — یہ سوال ہی غلط ہے کہ جس وقت متعلق ہو اسی وقت متعلق نہ ہو ایسی غلطیاں عام طور پر ہر علم میں آتی ہیں کہ مشہورات عامہ کے تحت ان کو قبول کر لیا جاتا ہے حقیقت ان کی کچھ نہیں ہوتی مثلاً ایک سوال ہے — دس کے ایسے دو حصے کرو کہ اگر ہر حصہ کا جزو اس میں جمع کیا جائے اور پھر باہم ضرب دی جائے تو حاصل ضرب دس ہو — اس سوال کو لائنچل بتایا گیا ہے — سوال غلط ہے — کم سے کم جس نے سوال بنایا ہے اس نے سوچا ہوگا کہیں تو حل ملتا — علامہ قطب الدین شیرازی کی کتاب ”درۃ التاج“ میں ایک سوال اسی قسم کا درج ہے کہ سواونٹ نو کھونٹ پر طاق طاق باندھو — انہوں نے اس کو لائنچل لکھا ہے لائنچل کیا سوال ہی غلط ہے — کیونکہ طاق طاقوں کا مجموعہ ہمیشہ طاق ہوگا — جفت ہو ہی نہیں سکتا کھونٹ بھی طاق اور ہر طاق پر اونٹوں کی تعداد بھی طاق تو کل تعداد بھی طاق ہوگی — جفت ہو نہیں سکتی اور سو ہے جفت تو سوال ہی غلط ہے — سوال لائنچل اس وقت ہوگا جب سوال صحیح ہو یا جیسے ہی سوال ہے کہ کراچی سے گدھا ۲۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے چلتا ہے اور ۲۵ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے پیچھے آتا ہے تو حیدرآباد کتنی دیر میں پہنچے گا — یہ سوال صحیح نہیں ہے —

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت اور فعل کے متعلق سوال کرنا اور ان کو اپنی علم و قدرت پر ڈھالنا انتہائی گمراہی اور ضلالت ہے — بالکل معمولی بات ہے کہ یہاں قدرت کے مقابلہ میں عجز ہے، علم کے مقابلے میں جہل ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات جو ہیں ان کی ضدوں سے وہ پاک ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ سوال کرنا غلط ہے

کہ عالم ہے یا جاہل۔ قادر ہے یا عاجز۔ یہ بڑے راز کی بات ہے سالہا سال غور کرنے کے بعد مجھے یہ معلوم ہوا کہ اصل میں یہ تقسیم غلط ہے۔ یہ تقسیم ممکن کی ہے۔ یہ ممکن کا خاصہ ہے کہ کبھی ہوگا۔ کبھی نہیں ہوگا۔ موجود ہوگا یا معدوم ہوگا۔ اس کی تقسیم ہوگی کہ ممکن یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا۔ اس میں دونوں قابلیتیں ہیں۔ اللہ کے یہاں قابلیت نہیں ہے۔ وہاں استعداد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وہاں فعلیت ہے۔ بس وہ تو ہے انڈے میں مرغ بننے کی استعداد ہے، دانے میں درخت بننے کی استعداد ہے۔ مرغ اور درخت میں استعداد نہیں ہے۔ وہ تو مرغ ہے، درخت ہے۔ استعداد کے مقابلے کی چیز فعلیت ہے۔ وہ بالفعل ہے۔ وہ استعداد کا خالق ہے۔ اس میں استعداد نہیں ہوگی۔ استعداد میں ترقی اور تنزلی ہوگا۔ فعلیت میں نہ ترقی ہوگی نہ تنزل ہوگا۔ وہ تو بس ہے ہی ہے۔ تو یہ تقسیم وہاں جاری نہیں ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ جو فعل ہو رہا ہے وہ یکطرفہ ہی سہی مگر ہو تو وہ ارادہ ہی سے رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تم یہ کہو گے کہ وہ اس کے ترک پر قادر نہیں ہے۔ چلو نا سہی مگر یہ فعل تو قدرت اور ارادہ ہی سے ہو رہا ہے اگر کہو کہ ارادہ سے ہو رہا ہے تو قادر ہو گیا اور اگر کہو کہ ارادہ سے نہیں ہو رہا تو تم نے اپنے خدا کو آگ اور سورج جیسا کر دیا کہ آگ کی گرمی اور سورج کی روشنی جو ان کے فعل ہیں، آگ اور سورج کے ارادے سے نہیں ہو رہے ہیں۔ تو ان کے فعل ایسے ہیں کہ اثر کو دیکھتے ہی موثر کا فوراً یقین ہو جاتا ہے۔ گرمی کو دیکھ کر آگ کا اور روشنی کو دیکھ کر فوراً سورج کا یقین ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عالم کو دیکھ کر خالق عالم کا یقین ہونا چاہیے تھا۔ مگر آج تک کسی کو اس طرح یقین نہیں آیا تو معلوم ہوا کہ خدا کا فعل ایسا فعل نہیں ہے جیسا آگ اور سورج کا۔ ایک اور خرابی اس میں ہے کہ ذاتی فعل جتنے ہوتے ہیں وہ سب لازمی ہوتے ہیں۔ اگر وہ ان میں سے نکال دیئے جائیں تو وہ لاشے محض ہو جائیں گے۔ جیسے سورج کو روشنی لازم ہے۔ اگر روشنی کو جدا کر دیا جائے تو سورج سورج نہیں رہے گا۔ آگ کو حرارت لازم ہے۔ اگر آگ سے حرارت جدا کر دی جائے تو آگ آگ نہیں رہے گی۔ تو اگر اللہ پاک کا فعل بھی ایسا ہی لازم ہوتا تو کائنات کے بغیر وہ لاشے محض ہو جائے گا۔ وہ واجب الوجود نہیں رہے گا۔ مخلوق سے بھی بدتر ہو جائے گا۔ تو کہنا کہ ازل میں قدرت متعلق ہوئی تو عاجز ہو گیا۔ سخت غلطی ہے۔ یہاں بھی دھوکا لگا ہے۔ بہت باریک بات ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ ازل میں قدرت شے کے ساتھ متعلق ہوئی یعنی وہ مقدور ہوئی۔ یعنی وہ شے متعلق قدرت ہوئی اور قدرت متعلق ہوئی تو اس کو تو قادر ہونا کہتے ہیں اور قادر ہونا کسی شے کا نام ہے۔

اب فلسفی یہ کہتا ہے کہ خدا کا علم ہر شے کو محیط ہے۔ ازل سے ابد تک اور جو شے اس کے علم میں ہے کہ ہوگی وہ ہو کے رہے گی اور جس شے کا نہ ہونا اس کے علم میں ہے وہ نہیں ہوگی۔ اس کے خلاف ممکن نہیں ہے۔ اسی کو یکطرفہ اور لازمی فعل کہتے ہیں۔ اسی کو جبر کہتے ہیں اور یہ جبر و قدر کے مسئلہ میں جو لوگوں کو شبہات پیدا ہوئے، وہ اسی فلسفی کے بیان سے ہوئے کہ جب خلاف ممکن نہ رہا تو فعل اختیاری نہ رہا۔ لیکن یہاں بڑی فاش غلطی کی ہے۔ وہاں تو باریکی تھی۔ یہ بالکل فاش دھوکہ ہے اللہ پاک نے جب یہ جانا کہ یہ شے ہوگی تو اس کے ساتھ یہ بھی تو جان لیا کہ یہ

کس طرح ہوگی۔ اس نے یہ جانا کہ فلاں شے فلاں وقت میری قدرت سے ہوگی۔ یہاں وجود کو جانا وہاں اس کے متعلق قدرت ہونے کو جانا تو جب وہ قدرت سے ہوئی تو اضطراری نہ رہی وہ اختیاری ہی ہوئی۔ اللہ پاک نے ازل میں یہ جان لیا کہ ابو جہل ایمان نہیں لائے گا تو وہ ہرگز ایمان نہیں لائے گا۔ یہ صحیح ہے اور حق ہے۔ لیکن اس نے یہ بھی تو جان لیا کہ نبی اس کو دعوت دے گا اور وہ اپنے اختیار اور قدرت سے ایمان نہیں لائے گا۔ کتنی صاف بات ہے۔

ایک بات انہوں نے یہ بھی کہی کہ ترک فعل جو ہے وہ عدم ہے۔ فعل ہو تو ہونے سے پہلے عدل فعل تھا۔ اور ایک اصلی عدم ہے کہ جو پہلے بھی تھا، اب بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گا اصلی عدم میں اثر قبول کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔ ترک جو ہے وہ عدم ہے اور عدم ناقابل اثر ہے تو جب عدم میں قابلیت نہ رہی اثر کی تو قدرت اس میں اثر کر نہیں سکتی تو عاجز ہو گیا۔ جب عاجز ہو گیا تو قادر نہ رہا۔ تو فعل ہی کر سکتا ہے۔ ترک فعل نہیں کر سکتا۔ یہ بھی غلط ہے کیونکہ جس شے کا ارادہ کیا ہے اس شے میں قابلیت ہے یا نہیں۔ فعل کرنے سے پہلے وہ شے جو ہے وہ اس فعل کا عدم ہے۔ یعنی وہ بھی عدم یہ بھی عدم۔ ایجاد عالم سے پہلے عالم معدوم تھا۔ اس معدوم کا فعل کرے یا ترک کرے دونوں صورتوں میں عدم ہے۔ اب تم یہ کہتے ہو کہ عدم ناقابل تاثیر ہے تو جس طرح وہ ترک فعل ہیں ناقابل اثر ہے۔ اسی طرح وہ فعل میں ناقابل تاثیر ہے۔ تو پھر فعل ہو گا ہی نہیں۔ تو عالم ہو ہی نہیں سکتا۔

ایک اور خرابی یہ ہے کہ جو دلائل خدا کے غیر قادر ہونے کے ہیں، وہ بجنسہ بندہ کے۔ انسان کے قادر ہونے کے لئے کافی ہیں۔ تو انسان بھی غیر قادر ہو گیا اور یہ امر بدیہی ہے کہ انسان قادر ہے۔ اختیاری اور رعبہ کے حرکت میں برابر فرق کر رہا ہے۔ سب جانتے ہیں جانور بھی سمجھتا ہے۔ کتا پتھر پر لوٹتا ہے۔ پیشاب کرتا ہے۔ لیکن جب آدمی کے ہاتھ میں دیکھتا ہے تو ڈر کر بھاگتا ہے۔ جانتا ہے کہ پہلے وہ عالم جبر میں تھا۔ اب عالم اختیار میں آ گیا ہے اسی طرح چوہا لاشی کو کتر کر کھوکھلا کر دیتا ہے۔ لیکن ہاتھ میں اسی لاشی کو دیکھتا ہے تو بھاگتا ہے۔ جبر اور اختیار بدیہی ہیں اور تمہارے جو دلائل خدا کو بے اختیار کر رہے ہیں۔ انسان کو بدرجہ ادنیٰ سے غیر مختار کر دیں گے اور انسان مختار ہے۔ خدا ہر شے پر قادر ہے جو چاہے کرے جو چاہے نہ کرے۔ جو وہ کہہ دے وہ حق جو کر دے وہ عدل۔

یہ جو کہتے ہیں حق ہے حق ہے اس کا کیا مطلب ہے۔ ایک اور دو تین ہوتے ہیں۔ یہ حق ہے۔ دو اور تین چار ہوتے ہیں یہ حق نہیں ہے۔ یہ اسی کا فعل ہے۔ جو بات اس کے فعل پر منطبق ہو جاتی ہے۔ اس کو آپ کہہ دیتے ہیں، حق ہے اور جو منطبق نہیں ہوتی اسے آپ کہہ دیتے ہیں، ناحق ہے۔ یہی کہتے ہیں نا کہ مشاہدہ کے مطابق ہے۔ مشاہدہ کے مطابق ہے۔ مشاہدہ جس چیز کا نام ہے جس چیز کا مشاہدہ ہے وہی تو اس کا فعل ہے اس سے جو منطبق ہو گیا، اس کو حق، اور جو منطبق نہیں ہوا تو اس کو ناحق کہہ دیتے ہیں۔ حق کی کسوٹی اسی کا فعل ہوتا ہے۔ دو جمع

تین پانچ ہوتے ہیں۔ یہ اس نے کہہ دیا۔ اس بنیاد پر حق ہے۔ وہ اس پر قادر ہے کہ ۲ + ۳ کو سات دکھائے جیسا وہ احوال چشم کو ایک کو دو دکھانے پر قادر ہے۔ اقللہم فی اعینکم۔ شکر جب لڑا تو ہم نے تمہاری آنکھوں میں ان کو کم دکھا دیا۔ حالانکہ وہ چوچند بلکہ اس سے بھی زیادہ تھے اور تم کو ان کی آنکھوں میں زیادہ دکھایا۔ تو وہ دونوں باتوں پر قادر ہو گیا۔ اور جب وہ ایک وقت ایسا کر سکتا ہے تو ہر وقت بھی ایسا کر سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جو کہہ دے وہ حق اور جو کر دے وہی عدل ہے۔ یہ کیا، یہ کیوں نہیں کرنا چاہیے، یہ فعل شیطانی ہے۔ یہ شیطان کا سکھایا ہوا ہے۔ تفصیل موقع پر بیان کی جائے گی۔ وہاں تو یہ ہے اذ امر تک جو کہہ دے وہ کر دوس۔ یہودیوں نے موسیٰ سے دریافت کیا قاتل کا نام بتاؤ۔ انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے گائے ذبح کرو۔ انہوں نے کہا یہ کیا نمل بے جوڑ بات ہے۔ ہم نام پوچھتے ہیں تم کہتے ہو گائے ذبح کرو۔ قالو انتخذناھزوا کیا تم ہم سے چیخ کرتے ہو۔ اعود باللہ ان انا من الجاہلین۔ انہوں نے کہا میں پناہ مانگتا ہوں۔ چیخ کرنا جاہلوں کا کام ہے۔ پھر بحث شروع کر دی۔ یہ کیا وہ کیا۔ ارے فوراً ذبح کر دیتے۔ یہ جھگڑا ہی نہ ہوتا۔ آخر میں انہوں نے کہا کہ اللہ نے چاہا تو ہمیں پتہ چل جائے گا۔ اس بنیاد پر ان کو معلوم ہوا اور نہ قیامت تک یہی کرتے رہتے۔ یہ کیسی وہ کیا۔

قدرت باری تعالیٰ

اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ پاک ہر شے پر قادر ہے اور عدم سے وجود میں جو شے آتی ہے سب اسی کی قدرت سے وجود میں آتی ہے۔ مسلمانوں کے چار گروہ اور حکماء غیر مسلم سب اس کے خلاف ہیں۔ جو لوگ اللہ کے قائل ہیں ان میں کوئی مطلق نفی قدرت کا قائل نہیں ہے۔ کم سے کم درجہ میں ایک شے پر قدرت کے ضرور قائل ہیں۔ یہ حکماء کی جماعت ہے اور وہ کہتی ہے کہ اللہ پاک نے صرف عقل اول کو پیدا کیا۔ اس کے توسط سے عقل دوم اور فلک اول کو پیدا کیا۔ ان کے پیدا کرنے میں اس کی قدرت خرچ نہیں ہوئی۔ یہ سلسلہ عقل اور آسمان کا چلتا رہا یہاں تک کہ عقل دہم پیدا ہوئی اور اس کے ذریعہ تمام عناصر رابعہ پیدا ہوئے۔ عقل وہ کہتے ہیں وہی شے ہے جس کو تم جبریل کہتے ہو۔

دوسرا گروہ صابیوں کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ کواکب و افلاک وغیرہ کی تاثیرات سے یہ عالم ہوا ہے اور یہی تمام تغیرات میں کار فرما ہے۔ ابراہیم خلیل اللہ اسی قوم پر معبود ہوئے تھے۔

ایک فرقہ ثنویہ کا ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت صرف خیر میں صرف ہوتی ہے اور شر کو اہرمن شیطان پیدا کرتا ہے۔

ایک اطباء کی جماعت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے امتزاج سے یہ آثار نمودار ہوتے ہیں۔ مسلمانوں کا ایک فرقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ محال پر قادر نہیں ہے۔ دوسرا کہتا ہے کہ فعل قبیح پر قادر نہیں ہے۔

تیسرا کہتا ہے کہ بندہ کے فعل کی مثلاً نماز، روزہ، زنا وغیرہ افعال پر قادر نہیں ہے اور ایک فرقہ بندہ کے کل افعال پر قادر نہیں ہے۔ صرف اہل سنت ہر شے پر اس کی قدرت مانتے ہیں۔ سوائے معتزلہ کے باقی سب مسلمان سوائے اللہ کے اور کسی قدرت کو تسلیم نہیں کرتے۔

بحث:

شے کی تین قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ شے ہے جس کا وجود ضروری ہے یعنی وجود اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ ضروری کے معنی جدا نہ ہو سکتا۔ یہ فلسفیوں کی اصطلاح ہے لغوی معنی نہیں ہیں۔ سورج کے لئے روشنی ضروری ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ سورج سے روشنی جدا نہیں ہو سکتی۔ ایسی شے کو واجب کہتے ہیں۔ دوسری وہ شے ہے جس کا عدم یعنی نہ ہونا ضروری ہے۔ ایسی شے کو محال کہتے ہیں۔ اردو میں اس کے لئے ناممکن کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

تیسری شے ایسی ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ضروری نہیں یعنی وہ کبھی ہوگا کبھی نہیں ہوگا۔ اس کا نام امکان ہے۔

چوتھی شق یہ ہے کہ ایسی شے جس کا ہونا بھی ضروری ہو اور نہ ہونا بھی ضروری ہو مگر ایسی کوئی شے نہیں ہے تو صرف تین ہی قسم کی اشیاء ہیں۔ چوتھی شے محض احتمال عقلی ہے۔

اب وہ کہتے ہیں کہ واجب تو موجود ہی ہے۔ اس کے ساتھ قدرت متعلق ہو کر کیا کرے گی۔ اسی طرح محال موجود ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے ساتھ بھی اگر قدرت متعلق ہو تو بے کار ہے کوئی فائدہ نہیں۔ صرف ممکن ہی ایسی شے ہے جس کے ساتھ قدرت کا متعلق ہونا صحیح ہے تو دلیل انہوں نے یہ دی کہ ممکن کا جو امکان ہے یہ علت ہے قدرت کے متعلق ہونے کی۔ کیونکہ کل ممکنات میں امکان مشترک ہے اور امکان صحت مقدوریت کی علت ہے تو ہر شے خدا ہی کی قدرت سے آئے گی دوسری کسی شے سے نہیں آئے گی کیونکہ اگر کوئی اور شے وجود میں لائے گی تو وہ بھی ممکن ہی ہوگی تو ممکن کی قدرت ممکن کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی کیونکہ اپنے وجود کے لئے وہ خود دوسرے کی محتاج ہے۔ جو خود محتاج ہے وہ کسی دوسرے میں کیا تاثیر کرے گا۔ اگر ممکن کا امکان مؤثر ہوگا تو جس طرح تم کہتے ہو کہ متاثر کا امکان تاثیر کو چاہتا ہے، اسی طرح مؤثر کا امکان تاثیر کو چاہے گا۔ تو ممکن بحیثیت ممکن کے مؤثر نہیں ہوگا۔ یہ ٹھیک ہے مگر ممکن جب موجود ہو گیا تو یہ وجود تو مؤثر ہوگا۔ جب تک وہ ہونے نہ ہونے کے درمیان رہا مؤثر نہیں تھا لیکن جب وہ موجود ہو گیا تو اب من حیث الوجود تاثیر کرے گا۔ یہ غلطی ہے ان کی دلیل میں۔ سب یہی کہتے ہیں کہ وہ وضل مولہ۔ وہ خود اپنے مولا پر بوجھ بنا ہوا ہے۔ وہ کیا تاثیر کرے گا۔ سورج ممکن ہے تو سورج کا امکان روشنی میں تاثیر نہیں کر رہا ہے بلکہ سورج کا وجود جواب ممکن سے موجود ہو گیا ہے وہ وجود تاثیر کر رہا ہے۔ تو ان کی دلیل ٹوٹ گئی۔

ایک بات اور ہے۔ ممکن کا پتہ جب چلے گا جب وہ ہو جائے گی اور جو شے نہیں ہوگی، اس کے امکان کا پتہ

ہی نہیں چلے گا۔ کم از کم ایک وجود ہو جائے گا تب دوسری مثلوں کا پتہ چلے گا۔ ایک مکان بن گیا تو اب پتہ چلا کہ اور مکان بھی بن سکتے ہیں۔ جب تک ایک مکان نہیں ہوگا پتہ کیسے چلے گا کہ مکان بھی ایک ایسی شے ہے جو ممکن ہے۔ اگر امکان علت ہوگا خدا کی قدرت متعلق ہونے کا تو کم از کم ایک شے کے ساتھ قدرت کا متعلق ہونا ضروری ہے۔ امکان اگر علت ہوگا تو معلول علت سے جدا نہیں ہوتا۔ تو ایک چیز کا وقوع لازمی ہے لیکن اللہ پاک پر کوئی شے لازم نہیں ہے۔ وہ منزہ اور پاک ہے، لزوم سے۔ یہ ممکن تھا کہ خدا ہی خدا رہتا اور کچھ بھی نہ ہوتا۔

تیسری بات میں کہتا ہوں کہ حکماء اور علماء سب امکان کو ازلی کہتے ہیں اس لئے کہ ازلی ہوگا تب ہی تو قدرت اس کے ساتھ متعلق ہوگی۔ اگر امکان کو ازلی نہ مانا جائے تو خود امکان کے لئے علت کی ضرورت ہوگی اور یہ علت نہیں بلکہ معلول بن جائے گا۔ واجب، ممکن، محال یہ تین چیزیں ہیں ان کو ازلی مانتے ہیں اور یہ مادہ ثلاثہ کہتے ہیں۔ یہ دراصل حکماء کا خیال ہے کیونکہ ان کو عالم کو ازلی ثابت کرنا ہے۔ یہ علماء ان کے تتبع میں یہ بات کہتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بات غلط ہے۔ امکان ازلی نہیں ہے کیونکہ امکان ہونے نہ ہونے کے درمیان کی چیز ہے درمیانی شے ازلی نہیں ہوتی اس کے لئے اول ہوگا۔ اگر اول نہیں ہوگا تو وہ درمیانی نہیں ہوگی بلکہ خود اول ہوگی۔ جب یہ ازلی نہیں رہا تو پھر یہ علت کیونکر ہو سکتا ہے بلکہ خود اس کے لئے علت ہوگی اور یہ اس کا معلول ہوگا۔

علماء کی جماعت یہ کہتی ہے کہ قدرت کے متعلق ہونے کی علت امکان نہیں بلکہ حدوث ہے۔ حدوث یہ چاہتا ہے کہ شے کے ساتھ خدا کی قدرت کا متعلق ہونا صحیح ہو اور کائنات حادث ہے۔ اس لئے اس کی قدرت عام ہے۔ بات تو ان کی صحیح ہے لیکن دلیل صحیح نہیں ہے۔ حدوث علت نہیں ہے کیونکہ حدوث کے معنی یہ ہیں کہ پہلے نہ ہو پھر ہوا اور یہ شے کا ہونا شے کے نہ ہونے کے بعد ہونا شے کی خصلت ہو اور خصلت وجود کے بعد ہوتی ہے تو یہ حدوث علت نہیں ہو سکتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ زمانے کے اندر زمانیات میں تو یہ صحیح ہے کہ جتنی چیزیں ہوں گی وہ ایسی ہوں گی کہ پہلے نہ ہوں پھر ہوں مگر زمانہ خود ایسا نہیں ہے کہ پہلے نہ ہو پھر ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو اس کے لئے ایک اور زمانہ ہوگا اور وہ ہے نہیں لہذا زمانہ ایسی شے نہ ہوا کہ پہلے نہ ہو پھر ہو لہذا زمانہ ازلی ہو گیا۔ ان کی دلیل کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو زمانہ ازلی ہو جائے گا جس سے یہ خود بھاگتے ہیں۔ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے حادثات یا امکانات قدرت کے متعلق ہونے کی علت ہے اور حادثات یا امکانات ہر شے میں مشترک ہیں اس لئے ہر شے پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ یہ سب اسی کی قدرت سے ہوا ہے۔ ہم نے کہا کہ یہ دلیل اللہ پاک کی قدرت تعیم کے ساتھ ثابت نہیں کرتی۔ ان کے دلائل کو ہم نے توڑ دیا اور ان کی دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانات یا حادثات میں یہ قدرت ہے کہ وہ ایجاد کر سکے۔ کیونکہ انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ امکان مؤثر نہیں ہے۔ اگر امکان کا اثر مؤثر نہیں ہے نہ ہو مگر ممکن کا وجود جو ہے وہ تو مؤثر ہو سکتا ہے۔ نفس ممکن نہیں مگر وجود ممکن مؤثر ہو سکتا ہے اور حدوث جو ہے وہ حادث کی صفت ہے۔ صفت موصوف کے بعد ہے پہلے نہیں ہے تو وہ علت کیسے ہو سکتی ہے لہذا یہ بھی دلیل غلط ہے

کیونکہ علت ہمیشہ معلول سے پہلے ہوا کرتی ہے۔

اب تحقیق یہ کرنا ہے کہ اللہ ہی کی قدرت سے تمام اشیاء وجود میں آئی ہیں اللہ کے علاوہ کسی میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ کسی شے کو ایجاد کر سکے۔

غور کریں یہاں جتنی اشیاء ہیں سب میں مقدار، کمیت، حدود، کیفیات موجود ہیں۔ یہ خصلتیں ان میں جو پائی جاتی ہیں عارضی ہیں۔ کسی کی خصلت اس کی ذاتی خاصیت نہیں ہے۔ بلکہ باہر سے آئی ہے۔ یہ خصلتیں اس کے خالق کے وجود پر دلالت کر رہی ہیں۔ کیونکہ اگر وہ خصلتیں ذاتی ہوتیں تو وہ ذات تمام اشیاء میں مشترک ہے تو خصلتیں بھی مشترک ہوتیں۔ جسم تمام اجسام میں موجود ہے۔ لمبائی، چوڑائی، موٹائی ہر جسم میں موجود ہے۔ اگر جسم کی ذاتی خاصیت سبزی ہوتی تو ہر شے سبزی ہوتی۔ مگر کوئی پیلی ہے کوئی نیلی ہے۔ مختلف رنگ پائے جاتے ہیں تو پتہ چلا کہ یہ خصلت اس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ باہر سے آئی ہے۔ ایک ہے خصلت اور ایک ہے ذی خصلت۔ اب جو ان دونوں سے باہر ہوگا وہ ان جیسا نہیں ہوگا یعنی نہ وہ ذی خصلت ہوگا اور نہ اس میں وہ خصلت ہوگی۔ اب جو شے ایسی ہو کہ نہ اس میں خصلت ہو اور نہ وہ ذی خصلت ہو وہ بسیط ہی ہوگا۔ لہذا صانع عالم بسیط ہوگا، منفرد ہوگا اور فرد ہوگا۔ واحد شے ہوگا ناقابل تقسیم ہوگا۔ اگر یہ اثر اس کی ذات کا ہوگا تو وہ واحد نہ رہے گا بلکہ ذات اور اثر دو شے ہو جائیں گی۔ سورج کی ذات، روشنی اور ان دونوں کی جو نسبت ہے وہ تینوں چیزیں مل کر ایک سورج ہوا۔ تو وہ ایسا واحد ہے جیسے سورج، تو یہ کائنات اس طرح کا اثر نہیں یعنی ذات کا اثر نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس کی ذات لا اول ہے تو اگر یہ ذات کا اثر ہوتی تو یہ کائنات بھی لا اول ہوتی کیونکہ ذاتی اثر ذات کے ساتھ رہتا ہے، جدا نہیں ہوتا۔

لہذا وہاں کوئی اور شے ہے جس کا یہ نتیجہ ہے ورنہ واحد کا اثر واحد ہی ہوتا کثرت نہ ہوتی اسی شے کا نام مشیت ہے۔ مشیت ہی سے تمام اشیاء کا وجود ہوا ہے۔ اسی مشیت کی بنا پر یہ تاثیر ہو رہی ہے۔ اگر مشیت نہ ہوتی تو کچھ بھی نہ ہوتا۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ مشیت کیسی ہے۔ وہ مشیت ایسی ہے کہ وہ خود فعل میں خود کافی ہے۔ اور کسی شے کی ضرورت نہیں۔ خالی مشیت ایجاد عالم میں کافی ہے۔

ہم اپنی مشیت پر غور کریں یہاں کیا ہوتا ہے۔ پہلے ہمارے خیال میں فعل کا حسن و قبح آتا ہے۔ قبح ہو ترک کر دیا جاتا ہے۔ حسن ہو تو اس کا حسن ہمارے ارادہ کو حرکت دیتا ہے۔ ارادہ قدرت کو اکساتا ہے۔ قدرت اعضاء کو حرکت دیتی ہے۔ اعضاء تمام ضروری آلات و اسباب جمع کرتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں کسی ظرف میں ہوتی ہیں۔ زمانہ، مدت اور مادہ بھی ضروری ہوتا ہے۔ یہ سب چیزیں قاعدہ میں ہوتی ہیں تب کہیں جا کر وہ فعل ہوتا ہے۔ تصور میں فعل کا حسن سب سے پہلے ہوتا ہے اور تحقیق اس کا سب سے آخر میں ہوتا ہے۔ اسی کو فعل کی غایت کہتے ہیں اور وہاں غایت نفس مشیت سے موجود ہوتی ہے۔ اس لئے اور کسی شے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

یہاں ہم دو قسم کی چیزیں دیکھتے ہیں کچھ ایسی ہیں۔ جو با اختیار ہیں اور کچھ بے اختیار جو بے اختیار ہیں۔ ان میں تو مشیت ہوتی ہی نہیں اور موثر اس عالم میں مشیت ہے۔ اس لئے نئے بے اختیار تو اس میں موثر ہیں نہیں اب رہیں با اختیار یعنی صاحب مشیت تو اس کا حال یہ ہے کہ حسن خیال میں آئے، پھر ارادہ حرکت میں آئے، پھر قدرت، پھر اعضاء حرکت میں آئیں، پھر آلات مہیا ہوں، پھر ایک مدت لگے تب کہیں جا کر فعل ہو۔ تو کسی با اختیار صاحب مشیت کی مشیت تنہا فعل میں کافی نہیں ہے بلکہ کئی پابندیاں لگی ہوئی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی تنہا مشیت فعل میں کافی ہے تو اسی کی مشیت ایسی ہو سکتی ہے کہ جو چاہے سو کر دے۔ اس کے علاوہ کائنات میں کوئی مشیت ایسی نہیں ہے کہ جو چاہے سو کر دے تو معلوم ہوا کہ ہر شے اسی کی مشیت اور قدرت سے ہو رہی ہے۔ لہذا ہر شے کے مقدور ہونے کی علت صرف اس کی مشیت ہے اور کچھ نہیں۔ جو شے وہ پیدا کرتا ہے اس میں امکان صلاحیت قابلیت کچھ نہیں ہوتی۔ وہ بلا کسی قسم کی صلاحیت، قابلیت یا امکان کے پیدا کر دیتا ہے۔

ہر شے مشیت ہی سے ہوگی۔ اسباب سے جو شے ہوگی، وہاں ہر شے نہیں ہوگی کیونکہ اسباب کی پابندی ہے۔ اسباب ہوں گے تو ہوگی اسباب نہیں ہوں گے تو نہیں ہوگی اور جہاں کوئی پابندی نہیں ہے وہاں ہر شے ہو سکتی ہے جو چاہا وہ ہو گیا۔

ایک باریک بات ہے۔ اسے بھی سمجھ لیں جو شے اسباب سے ہوگی۔ وہ وہ نہیں ہے جو قدرت سے ہوگی۔ جیسے مکان ہے پہلے مکان کا حسن خیال میں آیا کہ مکان سے فلاں فلاں آسائش ملے گی۔ اس نے ارادہ کو، ارادے نے قدرت کو، قدرت نے اعضاء کو حرکت دی، اعضاء نے معمار اینٹ پتھر چونا جمع کیا، پھر کہیں کام شروع ہوا۔ تو یہ جوتا شیرات ہو رہی ہیں یہ نفس مکان میں نہیں ہو رہی ہیں بلکہ مکان کے جو مبادیات ہیں ان میں ہو رہی ہیں تو یہ سب تلاش ہو رہی ہے۔ نیوکھدائی اس میں مکان نہیں ملا۔ دیواریں کھڑی کیں مکان نہیں ملا۔ فرش بنایا مکان نہیں ملا۔ چھت ڈلوائی اب مکان مل گیا تو آپ نے مکان نہیں بنایا۔ آپ تو تلاش میں لگے ہوئے تھے۔ تلاش آپ کی کامیاب ہو گئی اور آپ کو آخر مکان مل گیا۔ تو یہ کسی نے آپ کو دے دیا۔ جس نے دیا اسی نے اس کو پیدا کیا۔ تو یہ جو مکان پیدا ہوا اسی کی قدرت سے پیدا ہوا۔ آپ کی قدرت تو صرف تلاش میں خرچ ہوتی رہی۔ یہ انسان کو دھوکا ہوا ہے کہ مکان اس کی قدرت سے بنا ہے۔ مکان خدا ہی کی قدرت و مشیت سے پیدا ہوا۔ اگر انسان کو مکان پر قدرت ہوتی تو پھر اسباب نہ تلاش کرتا۔ اسباب کا تلاش کرنا ہی یہ پتہ دے رہا ہے کہ مکان پر اس کو قدرت نہیں ہے ورنہ وہ اسباب تلاش نہ کرتا۔ نتیجہ یہ نکل آیا کہ اللہ پاک کی قدرت عام ہے۔ ہر شے اپنے وجود میں اس کی قدرت کی محتاج ہے۔ آپ اپنی مشیت سے ایک شیر پیدا کریں اور ایک بلی۔ فوراً پیدا ہو گئے۔ اب دونوں کو لڑوا دیں اور شیر کو بلی سے مروادیں جو اور جس طرح چاہیں ہوتا جائے گا شیر مر جائے گا۔ یہ آپ کی مشیت کا حال ہے جو بہت کمزور ہے تو مشیت ہی میں یہ طاقت ہے کہ جو چاہے سو کر دے۔ کسی اسباب میں یہ طاقت نہیں ہے تو جس میں مشیت ہوگی اسی

کو قدرت ہوگی اور جس میں مشیت نہیں ہوگی اس میں قدرت بھی نہیں ہوگی۔ اور ہماری قدرت کا یہ حال ہے اس کو حرکت اور سکون دونوں کی طرف نسبت برابر ہے تو اب نہ حرکت ہو سکتی ہے نہ سکون ہو سکتا ہے یہ قدرت ایسی ہے کہ باوجود قدرت کے پورا عجز ہے۔ یہاں تک کہ جب خدا چاہتا ہے تو اپنی قدرت سے ایک شے اس میں شامل کر دیتا ہے اور فعل کرا لیتا ہے۔ خود فعل کو پیدا کرتا ہے اور بندہ یہ سمجھتا ہے کہ میں کر رہا ہوں۔ اس نے فرمایا و ما تشاؤون الا ان یشاء اللہ رب العالمین ان کی کوئی مشیت نہیں ہے اللہ رب العالمین ہی کی مشیت ہے واللہ خلقکم و ما تعملون اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا جس وقت تم اپنی مشیت سے فعل کر رہے ہو۔ یہاں واؤ حالیہ ہے۔ تم کو تمہاری مشیت سے فعل کرتے ہوئے پیدا کیا۔ سورج کو روشنی دیتے ہوئے پیدا کیا پتے کو سبزی لئے ہوئے پیدا کیا۔ ”انسان اپنی مشیت سے فعل کرتا ہوا“ یہ پورا کا پورا مجموعہ خدا نے پیدا کیا ہے۔

اوپر آپ دیکھ چکے ہیں کہ آپ کی مشیت میں کتنی قدرت ہے تو اللہ کی مشیت میں کتنی عظیم قدرت ہوگی اس کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ آپ یہ کہیں گے کہ یہ تو ہم اپنے خیال میں کرتے ہیں تو وہ کب باہر کر رہا ہے۔ پورا ظرف واقع اس سے بھرا ہوا ہے۔ اس کے باہر کوئی میدان نہیں ہے جہاں وہ کر رہا ہے۔ اس سے باہر تو کوئی شے ہے ہی نہیں۔ و فی انفسکم افلا تبصرون میرے دلائل تو سب تمہارے دل کے اندر موجود ہیں۔ تم وہاں کیوں نہیں دیکھتے۔ بالکل کھول کر بیان کر دیا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو توفیق عنایت کرے اور مجھے بھی۔ آمین۔

قادر اور قدرت

قدرت کے کیا معنی ہیں۔ حکماء اور متکلمین دونوں اس پر متفق ہیں کہ جس سے فعل اور ترک فعل دونوں صحیح ہوں اس کو قادر کہتے ہیں۔ کوئی شخص چاہے چلنا تو اس بات پر قادر ہے کہ چلے اور کوئی شخص نہ چاہے تو اس بات پر قادر ہے کہ نہ چلے۔ یہ ہیں قدرت کے معنی اور جس میں یہ قدرت ہو وہ قادر کہلاتا ہے۔

یہاں حکماء کا بڑا دقیق اعتراض ہے کیونکہ وہ خدا کو قادر مطلق نہیں مانتے، فاعل بالاختیار نہیں مانتے بلکہ فاعل بالاضطرار مانتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ قادر کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت برابر ہے۔ تو وہ فعل کب کرے گا۔ کوئی چیز اس کو فعل کی طرف لانے والی ہے یا نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی چیز ہونی چاہیے جو فعل کی طرف بلائے یا ترک فعل کی طرف لائے۔ اس کو مرجع کہتے ہیں۔ تو مرجع ہونا چاہیے، یا مرجع نہیں ہونا چاہیے۔ قدرت کا رجحان فعل کی طرف ہوگا۔ تو فعل ہوگا۔ اگر رجحان ترک فعل کی طرف ہوگا، تو ترک فعل ہوگا۔

اگر کوئی مرجع نہیں ہے کوئی شے فعل کی طرف یا ترک فعل کی طرف لانے والی نہیں ہے، تو فعل نہیں ہوگا۔ ممکن کے وجود سے واجب پر استدلال دونوں فریق کر رہے ہیں۔ یعنی جس شے کا وجود اور عدم برابر ہو۔ وہ

کسی مرنج وجود کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی۔ ورنہ صانع عالم کا اثبات محال ہو جائے گا یعنی عالم کا ہونا اور نہ ہونا جب دونوں برابر ہیں تو ہونے کی طرف لانے والی اگر کوئی شے نہیں ہوگی اور خدا کا پتہ نہیں چلے گا۔ خدا کے وجود کا کوئی ثبوت نہیں ہوگا۔ تو عالم خود بخود ہو جائے گا اور خالق کی ضرورت نہیں رہے گی۔ حکماء و متکلمین دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ناجائز ہے، صانع عالم ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ اگر مرنج نہیں ہوگا، تو صانع عالم کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اگر فعل کی طرف یا ترک فعل کی طرف لانے والا کوئی مرنج ہوگا، تو جس وقت جتنے مرجہات فعل کی طرف لانے والے ہیں، سب کے سب موجود ہوں۔ اس وقت فعل ممکن ہے یا ممکن نہیں ہے فعل ہوگا یا نہیں ہوگا۔ یعنی مرنج کے وقت فعل لازم ہے کہ ہو یا ممکن ہے کہ نہ ہو جیسے بھوک لگی ہو کھانا موجود ہو۔ حرام نہ ہو۔ روزہ نہ ہو۔ کوئی شے مانع نہ ہو۔ سخت ترین بھوک ہو کہ اگر نہ کھائے تو بیمار ہو جائے یا تکلیف پائے۔ اس وقت کھانا ترک کرنا ممکن ہے یا نہیں ہے۔ یعنی مرنج فعل کا اب اس وقت موجود ہے تو اب فعل کا ہونا لازم ہے یا ہو سکتا کہ نہ ہو۔ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ اگر مرنج ہو تو فوراً فعل ہو اور اگر یہ معنی ہیں کہ مرنج کی موجودگی میں یہ ممکن ہے کہ فعل نہ ہو یعنی ترک فعل ہو سکتا ہے۔ تو کبھی فعل ہوگا۔ کبھی ترک فعل ہوگا تو اس کی کیا وجہ کہ اس وقت فعل ہو اور اس وقت ترک فعل ہو۔ جب کسی خاص وقت میں ترک فعل ہوگا، تو ترک فعل کا مرنج کون ہے اور دوسری بات یہ کہ جب یہ مان لیا کہ یہ ممکن مرنج ہے۔ اس مکمل مرنج کی موجودگی میں ترک فعل ہوا تو یہ مکمل مرنج کہاں رہا تو ناقص مرنج ہو گیا۔ یعنی مرنج نام موجود ہے۔ اور اس کی موجودگی کے وقت ترک فعل ممکن ہے تو مکمل مرنج کے وقت فعل نہ ہوا۔ ممکن کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس کو فرض کیا جائے کہ یہ مرنج نام نہ رہا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ کون سی شے ہے جس نے اس وقت فعل کو ترک کر دیا۔ تو فعل ہوگا۔ ترک فعل نہیں ہوگا۔ اور اگر ناقص ہے اور ترک فعل ممکن ہے۔ پھر ہم اس میں گفتگو کریں گے کہ ترک فعل کیوں ہوا اور تسلسل لازم آئے گا۔ لہذا یہ کہنا کہ مرنج نام کی موجودگی میں ترک فعل ممکن ہے۔ یہ غلط ہے۔ یعنی مرنج نام کی موجودگی میں فعل لازم ہے۔ ہو کر رہے گی۔ سخت بھوک لگی ہو اور کھانا موجود ہو اور روزہ یا کوئی اور شے مانع ہو تو اب کھانا کھانا لازم ہے یا قادر اس وقت نہ کھانے پر قادر ہے۔ اگر کہو کہ ترک پر قادر ہے تو اب اتنے مرجہات کی موجودگی میں کھانا لازمی تھا پھر ترک پر قادر ہوا تو اس کی وجہ ہونی چاہیے۔ پھر اس وجہ میں یہ گفتگو ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ لہذا ترک فعل محال ہے تو اتنے مرجہات کی موجودگی میں فعل لازم ہوگا۔ قطعی فعل لازم ہو گیا اور ہو کر رہے گا۔ تو انہوں نے کہا کہ تم جو اللہ پاک کو قادر کہتے ہو، تو قادر ہونے کی صورت میں وہ مجبور ہو گیا اور جس طرح جب بھی آگ ہوگی حرارت ہوگی۔ اسی طرح جب بھی فنا ہوگا۔ عالم ہوگا۔ اور خدا ہے۔ قدیم تو عالم بھی قدیم ہوگا۔ تو قادر اور فاعل بالاضطرار میں کیا فرق رہا۔ کچھ بھی نہیں رہا۔ قادر ہوتے ہوئے مجبور ہو گیا۔ حکماء نے کہا یہاں ایک اور دقت ہے کہ جب تک مرنج نہ ہو قادر فعل نہیں کر سکتا۔ یعنی مرنج ہوگا تو فعل کرے گا اور اگر مرنج نہیں ہوگا تو فعل نہیں کرے گا تو تمام تغیرات اس کو چمٹ رہے ہیں کہ باری تعالیٰ تمام تغیرات

سے پاک ہے۔ اس کا فعل کرنا کسی شرط پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ وہ کل اشیاء کا تمام تغیرات کا مبداء ہے۔ اب جو وہ پہلی بار پیدا کرے گا تو وہاں کون سی شرط لگائے گا۔ اگر شرط لگائے گا تو پیدا ہونے سے پہلے وہ شرط ہوگی۔ تو وہ کہتے ہیں فاعل بالاضطرار میں تو بہت مضبوطی ہے اور قادر اور فاعل بالاختیار ہونے میں وہ محتاج ہو گیا۔ مرنج کا تو اس وقت سے بچنے کے لئے کہا کہ اس کی ذات فعل کرنے کے لئے بذات کافی ہے۔ تغیر سے پاک ہے، تو اس کا اثر اس کی تاثیر بھی تغیر سے پاک ہوگی۔ ذات تغیر سے پاک ہے اور اثر اس کو لازم ہے تو عالم قدیم ہو گیا۔ یعنی قادر ہونے کی صورت میں بھی وہ فاعل بالا یجاب ہے۔ فاعل بالاختیار نہ رہا۔ بڑی دقت ہے کیا کیا جائے۔ امام رازی نے یہ فرمایا کہ یہ دلیل بہت قوی ہے اور اس پر حکماء بھروسہ کرتے ہیں۔ انہوں نے خود کوئی جواب نہیں دیا۔ بلکہ علماء متکلمین کے دو جواب نقل کئے۔ ایک تو انہوں نے بہت زیادہ معمولی سا جواب دیا کہ مرنج جو ہے وہ فعل کا موجب نہیں ہے۔ بلکہ وہ فعل کے قریب کر دیتا ہے۔ دوسرا جواب انہوں نے یہ دیا کہ فاعل بالاختیار کو مرنج کی ضرورت نہیں۔ نفس اختیار فعل کے لئے کافی ہے جیسے بہت سخت بھوک لگی ہو۔ اور دو روٹیاں بالکل سامنے رکھی ہوں۔ کسی میں کوئی خرابی نہ ہو۔ تو وہ محض اپنے اختیار سے چاہے جو کسی روٹی کھالے۔ دو گلاس پانی کے رکھے ہیں۔ بلا ترجیح کے کوئی سا ایک گلاس اٹھا کر پی لے۔ بالکل اسی طرح بغیر کسی مرنج کے محض اپنے اختیار سے اس کو ترجیح دے دی۔ اس کو پیدا کر دیا۔ علمائے متکلمین کا جواب یہ ہے، لیکن ان کی یہ بات تو غلط ہے اس لئے کہ دو روٹیوں یا دو گلاسوں میں سے جو ایک کو ترجیح دے گا۔ تو پہلے ایک کی طرف طبیعت کا میلان ہوگا اور وہ میلان پیدا ہو کر اس کو مجبور کرتا ہے کہ اس روٹی کو کھاؤ یا اس گلاس کو اٹھاؤ تو یہ طبیعت میلان جو ہے وہ مرنج ہے۔ لہذا یہ مثالیں جو دی ہیں، وہ غلط ہیں۔ میں ایک بات بیان کرنا چاہتا ہوں۔ اللہ نے اگر توفیق دی تو اب میں اس کو کھولوں گا۔

دین کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اللہ تبارک تعالیٰ تنہا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے۔

اللہ کل عالموں سے غنی ہے۔ بے نیاز ہے۔ محتاج نہیں ہے عالمین کا اور اگر عالم قدیم ہوگا تو وہ عالم کا محتاج ہو جائے گا۔ اور وہ ہے غنی تو وہ ہوگا اور اس کے ساتھ کوئی ایسی شے نہیں ہوگی کہ اس کے متعلق یہ کہا جاسکے کہ وہ محتاج ہے۔ اس شے کا جس کی احتیاج ہوگی، وہ تو ساتھ ہی ہوگا نا۔

اب آپ دیکھئے یہاں حکماء سے کتنی غلطیاں ہوئی ہیں۔ میں آپ کو ایک قانون بنا دیتا ہوں جو کل مشکل کو حل کر دے گا۔ جو دو صورتیں اختیار کی ہیں، قدرت کی اور ایجاب کی جیسے آگ ہے، اس سے جو گرمی کا فعل ہو رہا ہے، وہ ارادہ سے نہیں ہو رہا ہے۔ اس کو گرمی اور سردی کی طرف نسبت برابر نہیں ہے۔ اگر تو لازمی طور پر بلا ارادہ گرمی ہی کا فعل کرے گا۔ اور قادر کے یہ معنی ہیں کہ اس کو دونوں طرف نسبت برابر ہو۔ فاعل بالاختیار کو فاعل بالا یجاب کے ساتھ بدل دیا۔ اس تقریر کے وقت اور متکلمین نے کوئی معقول جواب نہیں دیا، سخت غلطی کی ہے۔

خیال اس طرف نہیں گیا۔ یہ جو قدرت کی کیفیت ہم دیکھ رہے ہیں۔

اور انسان اور جانور کے علاوہ شجر حجر، آسمان، ستارے، نباتات، جمادات ان سب میں ایجابی کیفیت دیکھ رہے ہیں۔ یعنی انسان میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کا فعل اختیاری چاہے حرکت دے چاہے ساکن رکھے تو اس کا نام رکھا قدرت، اس کا نام رکھا ایجاب، تو ہم کائنات میں دو قسم کی تقسیم دیکھ رہے ہیں۔ ایک موجب اور ایک مختار۔ ان دونوں جماعتوں کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ اللہ پاک نے اختیار اور جبر دونوں پیدا کیا ہے۔ تو دونوں پیدا کرنے سے پہلے وہ موجود تھا۔ انسان اور جمادات دونوں کو پیدا کیا ہے۔ جمادات میں اضطراب کیفیت اور انسان میں اختیار کی کیفیت پیدا کی۔ ان دونوں کو اس نے پیدا کیا تو ان دونوں کی پیدائش سے پہلے ان دونوں کا پیدا کرنے والا ہے نا۔ تو یہ وہ ہے۔ پہلے اور یہ کیفیات پیدا ہوئیں۔ بعد میں تو یہ بعد کی پیدا ہونے والی چیزیں اس کی خصلتیں کیسے ہو سکتی ہیں۔ ایک جماعت نے خدا کو انسان کے مشابہ کر دیا اور ایک جماعت نے جمادات کے مشابہ کر دیا۔ یہاں بھی مسلمان ہی افضل رہا کہ اس نے اپنے آپ کو انسان جیسا کر دیا۔ حکماء اور فلاسفہ نے اپنے رب کو جمادات جیسا کر دیا تو دونوں گروہ غلطی پر ہیں۔ جب وہ ان دونوں کا خالق ہے تو یہ خصلتیں اس میں ہوں گی کیسے۔ بالکل نئی بات ہے۔ آج تک کسی نے نہیں کہی۔ وہی رلاتا ہے وہی ہنساتا ہے۔ تو ہنسنا اور رونایہ خصلتیں ہیں۔ ہنسنے والے اور رلانے والے کی اور ان دونوں کو اس نے پیدا کیا اور پیدا کرنے سے پہلے وہ موجود تھا۔ تو یہ خصلتیں اس میں کہاں سے ہوں گی، جس شے کو اس نے پیدا کیا۔

وہ شے اور اس کی خصلتیں اس میں نہیں ہوں گی۔ خالق اور شے ہے۔ مخلوق اور شے ہے۔ اختیار اور اضطراب دونوں اس کی پیدا کی ہوئی ہیں۔ تو اس میں نہ اختیار ہوگا اور نہ اضطراب ہوگا۔ دونوں چیزیں نہیں ہوں گی۔ جس اختیار کے یہ معنی بتائے گئے ہیں کہ قدرت وہ شے ہے کہ جس کو فعل اور ترک فعل دونوں کی طرف نسبت رہے اور بغیر مرجع کے فعل ہوگا نہ ترک فعل ہوگا۔ اس قدرت کو اس نے پیدا کیا ہے۔ تو یہ علت اس میں نہیں ہوگی۔ اس کے علاوہ دلیل سے سبھی سمجھ لیں کہ اس قدرت کی ضد عجز یہاں موجود ہے۔ اور وہ ضدین کا خالق ہے۔ وہ جس طرح قدرت کا خالق ہے۔ عجز کا بھی خالق ہے اور اس کو ذات اور صفت کی ضد نہیں ہے۔ اس میں ایسی شے ہو نہیں سکتی جو قابل ضد ہو۔ اسی طرح علم۔ اس کی بھی ضد یہاں جہل موجود ہے۔ یہ دونوں انسان میں یہاں موجود ہیں۔ خدا نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے۔ وہ ان دونوں سے پاک ہے۔ جہل تو ویسے ہی ناپاک چیز ہے۔ وہ اس علم سے بھی پاک ہے۔ جو علم ہم سمجھ رہے ہیں اور جو ہمارا علم ہے کیونکہ ہمارے علم میں تو یہ بات ہے کہ شے جب تک سامنے نہ آئے علم نہیں ہو سکتا یا کسی شے کی صورت خیال میں نہ آئے اس وقت تک علم نہیں ہو سکتا۔ شے سامنے آگئی۔ حضوری علم ہو گیا۔ صورت خیال میں آگئی۔ حصولی علم ہو گیا۔ تو ہمارا علم شے اور صورت شے ان دونوں کے تابع ہو گیا۔ اگر اس کا علم ہمارے جیسا ہوگا، تو ازل میں سے یا صورت شے ہونی چاہیے، لیکن وہاں دونوں میں سے کسی کا پتہ نہیں

ہے تو بغیر حضور شے یا حصول تصور وہ عالم ہے تو اس کا علم بھی وہ علم نہیں ہے جو ہمارا ہے۔ بہت زیادہ اہم بات ہے۔ ایک بہت بڑھیا دلیل پیش کرتا ہوں، غور کریں، بڑا بڑا حکیم نہیں سمجھا۔ بات کو آدمی کو سمجھنا چاہیے۔ اگر پہلی بات نہیں سمجھا تو دوسری بات ہرگز سمجھ میں نہیں آئے گی۔ حکماء کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قادر ہے۔ اس کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ مجبور ہے، اس کو لازم ہے۔ اس کی ذات کافی ہے۔ قدرت کا عمل نہیں ہوتا۔ جب ذات فعل میں کافی ہے تو فعل اس کو لازم ہو گیا۔ تو جہاں ذات ہوگی وہاں فعل ہوگا اور ذات اس کی ازلی ہے تو اس کا فعل بھی ازلی ہوگا اور کائنات اس کا فعل ہے تو کائنات بھی ازلی ہوگئی۔ یہ ہے مقصد ان کے کہنے کا۔ جس طرح روشنی جدا نہیں ہے سورج سے، حرارت جدا نہیں ہے آگ سے۔ اسی طرح خالق عالم سے عالم جدا نہیں ہے۔ تو جب سے خالق ہے جب ہی سے مخلوق ہے۔ اب اس صورت میں خرابی کیا ہے۔ اس میں خرابی یہ ہے کہ جب وہ فاعل یا اختیار نہ رہا اور فعل ہو گیا جبری تو بعثت بیکار ہو جائے گی۔ جب انبیاء کی بعثت بے کار ہو جائے گی، تو جتنے آسمانی مذاہب ہیں سب باطل ہو جائیں گے۔ دین جاتا رہے گا۔ پھر انبیاء نے یہ تبلیغ کی ہے کہ یہ عالم ختم ہو جائے گا۔ قیامت آئے گی۔ دوسرا عالم پیدا ہوگا۔ اگر یہ عالم خصلت ہے اس کی تو یہ کیسے فنا ہوگا۔ دوسرا عالم کیسے آئے گا۔ اب دلیل جو بیان کی ہے اس میں جو وقت ہے اس کو بیان کرتا ہوں کہ یہاں ہوا کیا ہے۔ ہوا یہ ہے انسان پر قیاس کر کے تو اس کو قادر بنایا اور جمادات پر فرض کر کے اس کو بالا یجاب قرار دیا۔ تو بہ دونوں ہیں، مخلوق نہ تو خالق کے حال کو یہاں مخلوق میں کیوں ڈھونڈا۔ ممکن کی حالت پر خدا کی حالت کو قیاس کیا۔ یہ غلطی ہوئی ہے۔ خدا تو ہے اور یہ ممکن تھا کہ عالم سرے ہوتا ہی نہیں۔ تو یہ فلسفہ الہیات جو ہے مابعد الطبیعیات سارا کا سارا غلط ہے کیونکہ سب میں کائنات پر خالق کائنات کو قیاس کیا۔ تو کائنات میں ایک حاکم نافذ ہے۔ خالق کائنات میں وہ حکم لاگو ہوتا کیونکہ یہاں ایک عاقل بالغ کو اگر وہ کسی کو بلا جرم سابق سزا دے تو اس کو ظالم کہا جائے گا۔ پوری کائنات اس پر متفق ہے۔ اگر کسی کو آپ نے بلا وجہ کسی کے چلتے چلتے چھرا مار دیا تو جو بھی سنے وہ کہے گا کہ آپ نے یہ ظلم کیا۔ اگر یہی فعل خدا کرے تو اس کا نام ظلم نہیں ہے۔ کیونکہ بلا جرم سابق وہ بچوں کو کن کن بیماریوں اور بلاؤں میں مبتلا کر رہا ہے۔ بالآخر وہ مر جاتے ہیں۔ تمام جانوروں کے لئے حکم دیا کہ تم ان کو بلا جرم سابق ذبح کرو۔ پکاؤ کھاؤ اور کھلاؤ اور انعام پاؤ۔ پھر کہا اور خاک بسر فقیر کو کھلاؤ۔ بے حد قربانی کے ثواب ہیں۔ تمام علماء فرماتے ہیں، ان ذبیحوں نے کیا گناہ کیا ہے۔ تو فعل جو خدا کرے وہ ٹھیک ہے اور آپ کریں تو غلط۔ آپ کا فعل صحیح جب ہوگا جب وہ تصدیق کر دے گا۔ تو مجرد اس کے کہنے سے ٹھیک ہوگا۔ نفس فعل میں ٹھیک نہیں ہوگا۔ بھلا یہ بات عقل میں آتی ہے کہ اللہ پاک جس کو مار ڈالے تو حرام اور میرے بتائے ہوئے طریقے پر اگر تم مار ڈالو تو وہ حلال اور جائز۔ اس کا مارا ہوا تو اور متبرک ہونا چاہیے تھا مگر اس کو برا بتا دیا اور ہمارے مارے ہوئے کو اچھا بتا دیا۔ یہاں کا کوئی حکم وہاں لاگو نہیں ہوگا۔ یہ جو احکام ہیں وہ اس نے بتائے ہی ہمارے لئے عاقل بالغ انسان کے لئے، جو غیر عاقل ہے وہ خارج۔ عاقل بالغ انسان کے علاوہ پوری

کائنات خارج اور کائنات کے باہر خدا بھی خارج۔ یہاں سے جتنے بھی احکام لئے جائیں گے اور خدا کے احکام کو ان پر منطبق کیا جائے گا سب غلط ہوں گے۔ یہی غلطی لعین اوّل نے کی کہ خدا کے حکم کو انسانی حکم پر منطبق کیا۔ اس نے یہ کہا کہ میں اس سے بہتر ہوں۔ یہ مجھ سے بدتر ہے اور کائنات کا حکم یہ ہے کہ جو بہتر ہو وہ معظم اور مسجود ہو اور جو بدتر ہو وہ ساجد ہو۔ تو نے معاملہ الٹا کر دیا اس لئے میں نے امتثال امر نہیں کیا۔ پہلے تو یہ غلطی اسی نے کی اور یہی وہ بتاتا ہے اپنے شاگردوں کو۔ اس کے جو شاگرد قریب ترین ہیں ان کو کہتے حکماء۔ ان کے ذریعے معمولی معمولی شاگردوں کو بہکاتا ہے۔ معمولی معمولی باتوں میں سب سے بڑھ کر شاگرد تو یہی فلسفی ہیں۔ وہی علت و معمول کی بات کرتا ہے نا۔ اس نے وجہ پوچھی تھی۔

اس نے فرشتوں سے یہی کہا تھا کہ اس کی کیا مصلحت ہے۔ وہی یہ فلسفہ تلاش کرتے ہیں نا، ہر شے کی مصلحت۔ یہ اس نے ہی تو سکھایا ہے۔ اس نے کہا تو نے معاملہ الٹا کر دیا۔ حالانکہ وہ سمجھا نہیں جو بات اس نے کہی وہ رائج اس عقل کے بھی خلاف ہے۔ اول تو عقل اعتبار نہیں اور جتنا بھی اعتبار ہے جتنی روشنی اللہ پاک نے اس کو دی ہے، یہ بات اس کے لئے بھی خلاف ہے۔ اس نے کہا میں بہتر ہوں تو بہتری ثابت نہیں کر سکا۔ اس موجود عقل کے مطابق اس نے مادہ اپنا بتایا آگ، کہ میں آگ سے بنا ہوں اور آگ بہتر ہے مٹی سے۔ بہتر شے سے جو شے بنے گی وہ بہتر ہوگی اس شے سے جو کمتر سے بنے گی۔ تو یہ موجود عقل کے خلاف ہے کیونکہ بہتر شے سے بہتر شے جب بنے گی جب وہ بہتر شے جس سے وہ بنی ہے جوں کی توں اس میں موجود ہے۔ یہ بات آپ کو بتا رہا ہوں۔ سونے کا زیور ہے وہی سونا ہے تو اب وہ سونے کے زیور سے بہتر ہے۔ یہ کب جب سونا جوں کا توں بالی یا کنگن میں موجود ہے۔ وہی زیور ہے وہی سونا ہے تو اب وہ سونے کا زیور چاندی کے زیور سے بہتر ہو جائے گا تو یہاں کے جو صنائع ہیں وہ صرف ٹھپہ لگاتے ہیں۔ اس کی صورت میں تبدیلی کرتے ہیں۔ سونا، سونا ہی رہتا ہے چاندی، چاندی ہی رہتی ہے۔ اس کے نقش و نگار میں تبدیلی کرتے ہیں۔ وہ جو صنائع ہے وہ ایسا صنائع ہے کہ اس نے مادہ کو بنایا ہے اور اس نے مادہ کو بھی بدل ڈالا۔ یہاں کا صنائع قادر ہے صورت پر اسی طرح وہ جو صنائع ہے وہ صورت اور مادہ دونوں پر قادر ہے۔ اس نے آگ پر ٹھپہ لگا کر تو شیطان نہیں بنایا اور نہ مٹی پر ٹھپہ لگا کر انسان بنایا۔ وہ مٹی جو تھی وہ بدلی اور کتنے حالات بدلنے کے بعد آدمی بنا۔ تو وہ بہتر سے کمتر اور کمتر سے کمتر، کمتر سے کمتر اور بہتر سے بہتر وہ چاروں صورتوں پر قادر ہے۔ اگر نری آگ ہوتی جس طرح کنگن میں نرا سونا ہے تب تو اس کا کسی حد تک کہنا ٹھیک ہوتا۔ چلو یہ بھی اگر مان لیا جائے کہ بہتر سے بہتر اور کمتر سے کمتر چیز بنتی ہے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کمتر شے میں کوئی بہت قیمتی شے ملا دی جاتی ہے تو وہ کمتر سے بہتر ہو جایا کرتی ہے جیسے چاندی کی انگوٹھی ہے۔ اس میں اگر ہیرے کا نگ لگا دیا جائے تو وہ خالص سونے کی انگوٹھی سے قیمتی ہو جاتی ہے۔ تو اس نے کہا پوری کائنات کو میں نے گن سے پیدا کیا اور اس کو تو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا ہے۔ جان ٹیکنے کے معنوں میں ہے۔ محاورہ ہے وہ اس

اصول کو بھی نہیں سمجھا۔ تو سراپا غلطیاں ہوئی ہیں۔ نظام عقل جو خدائے تعالیٰ نے بنایا تھا اس کو بھی استعمال نہیں کیا۔ اس نے اپنے آپ کو معظم ثابت کر دیا۔ یہ بھی مان لیا کہ چلو معظم ہی سہی مگر تعظیم علت سجدہ کیسے ہو سکتی ہے۔ یہ دھوکا کھایا کہ جو معظم ہے وہ مسجود ہے۔ اگر علت سجدہ عظمت ہوتی تو خدا ازل سے ابد تک معظم ہے۔ وہ ہر وقت معظم ہے تو ہر وقت اس کے لیے سجدہ روا ہوتا لیکن غروب کے وقت طلوع اور زوال کے وقت سجدہ حرام ہے ناجائز ہے۔ اگر قصداً سجدہ کرے گا تو کافر ہو جائے گا۔ نیز ازل سے ابد تک وہ معظم ہے۔ وہ معظم ہے تو مسجود ہونا چاہیے اور مسجود جب ہو جب ساجد کو اور ساجد کا وہاں پتہ ہی نہیں تو یہ بات بھی غلط کہی۔ تو خدا نے کہا کہ شیطان کا مکر ضعیف ہے دھوکا ہے۔ تو یہی باتیں اس نے فلاسفہ کو بتائیں اور انہوں نے دوسروں کو بتائیں۔ تو یہ فلاسفہ کا جو طبقہ ہے وہ بدترین فرقہ ہے۔^۲

یہاں کئی قسم کے آدمی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں سیدھی بات۔ ایک وہ ہیں جو جلد سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ ایک وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں سیدھی بات۔ ایک وہ ہیں جو دیر میں سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات۔ تو جو جلد سمجھتے ہیں سیدھی بات وہ تو اصحاب رسول ہیں۔ ادھر کہا ادھر قبول کر لیا، کہا، اس میں کیا ہے۔ کہا جنت ملے گی۔ وہ سیدھے گئے، جہاد کیا اور شہید ہو گئے۔ جلد سمجھا، سیدھی بات، یہ صحابی کی شان ہے۔ کسی قوم میں نہیں۔ یہ ہمارے یہاں بھی نہیں ہے۔ صحابہ کے بعد یہ درجہ کسی کا نہیں ہے۔

اب جلد سمجھے ٹیڑھی بات، یہ فلسفی ہے۔ یہ سمجھتا جلد ہے مگر ٹیڑھی سمجھتا ہے۔ ہم نے پورا فلسفہ دیکھا ہے۔ ہر جگہ ٹیڑھ ٹیڑھ۔ غلوات کا مجموعہ ہے۔ کہیں بھی کوئی صحیح بات نہیں ہے اور جو دیر میں سمجھتا ہے سیدھی بات وہ صحابہ کے بعد تمام اولیاء اللہ ہیں۔ اور ہم بھی وہ دیر میں سمجھتے ہیں۔ مگر سیدھی سمجھتے ہیں اور جو دیر میں سمجھتے ہیں ٹیڑھی بات وہ یہ تمام غیر فلسفی ہیں، یہود نصاریٰ دہریے اور یہ سب لوگ ہیں کہ سمجھتے بھی دیر میں ہیں اور ٹیڑھی سمجھتے ہیں۔ یہ چار قسم کے لوگ ہیں۔ اب میں ایک بڑی اضافی دلیل آپ کے سامنے بیان کرتا ہوں جو پہلے کسی نے نہیں بیان کی کہ اگر خدا انسان جیسا قادر ہوگا جو تصور قادر کا انسان میں ہے تو ایسے قادر کے فعل کو دیکھتے ہی آپ کو یقین ہو جائے گا کہ اس فعل کا کوئی کرنے والا ہے جیسے مکان ہے۔ فوراً یہ یقین ہوگا کہ کسی انجینئر نے کسی معمار نے اس کو بنایا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں رہے گا تو اگر اللہ پاک ایسا قادر ہوتا جیسا کہ انسان ہے تو اس کے فعل کو دیکھتے ہی یقین ہو جاتا کہ خالق ہے اور اگر وہ فاعل بالاضطرار ہوتا جیسا کہ حکماء کہتے ہیں اور جیسا کہ لعین اول نے ان کو سکھایا ہے تو جس طرح روشنی کو دیکھتے ہی سورج کا اور گرمی کو دیکھ کر آگ کا یقین ہو جاتا ہے یہ سب فاعل بالایجاب ہیں نا۔ تو جس طرح ان کے اثر کو دیکھ کر ان کا یقین ہو جاتا ہے اسی طرح ان کے عقیدہ کے مطابق بھی خالق کے اثر کو اس عالم کو دیکھ کر موثر کا یقین آ جاتا ہے مگر نہیں آتا۔ یہاں تک تو میری تحقیق تھی جو میں نے بیان کی۔ اللہ پاک سے دعا کرتا ہوں کہ آپ کو توفیق دے اور مجھے بھی کیونکہ ہر وقت ڈر رہتا ہے کہ بڑی نازک بات ہے گمراہی نہ ہو جائے۔

آج ہی رات کا واقعہ ہے۔ ایک شادی میں ایک ڈاکٹر صاحب ملے۔ انہوں نے کہا کہ آپ ایسی دقیق باتیں بیان کرتے ہیں کہ ہمیں ڈر رہتا ہے کہ ہم کہیں گمراہ نہ ہو جائیں۔ اس کو آپ سمجھیں کہ یہ جو کہتے ہیں کہ قادر ہونے کی صورت میں عاجز ہو گیا۔ دلیل خالق میں جاری کرتے ہیں تو یہ دلیل جوں کی توں انسان میں لاگو ہے۔ انسان قادر ہے نا تو کل انسان مجبور ہو جائیں گے۔ انسان مختار ہے بدیہی چیز ہے فرق کر رہا ہے اضطراری اور اختیاری فعل ہیں۔ یہ دلیل کہ خدا جب کوئی فعل کرے گا تو اس کا کوئی مرجع ہوگا تو یہ دلیل جوں کی توں انسان میں جاری ہے کہ انسان قادر ہے اور جب وہ فعل کرے گا تو اس کے لئے کوئی مرجع ہوگا۔ پھر مرجع تام کے وقت اس سے ترک فعل ممکن ہے یا نہیں۔ اگر کہو ممکن ہے تو پھر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت یہ ترک فعل ہوا اور دوسرے وقت وہ فعل ہوا تو یہ مرجع نام نہ رہا۔ اگر کہو ممکن نہیں ہے تو انسان کے لئے فعل لازم ہو گیا جب فعل لازم ہو گیا تو انسان مجبور ہو گیا تو تمام انسان مجبور ہو گئے اور خدا کو تو مجبور کہہ رہے ہوتے تو خود مجبور ہو گئے۔ سب کے سب، سب فاعل بالا ایجاب ہو گئے اور ہر شخص یہ فرق کر رہا ہے کہ ہاتھ کی حرکت بالا ارادہ اور ریشہ کی حرکت دونوں الگ ہیں۔ یہ بین چیز ہے۔ بالا ارادہ جو حرکت ہوتی ہے وہ ساکن بھی ہو سکتی ہے لیکن ریشہ کی حرکت برابر جاری رہتی ہے۔ ایک حرکت قدرت کی ہے اور ایک جبری ہے۔ اس باریک بات کو نہیں سمجھے۔ بات واقعی باریک اور لطیف ہے۔ بڑی دور سے لاتے ہیں بات مگر اوندھی ہوتی ہے۔

اب ضابطہ کی غلطی، قانون کی غلطی ہے۔ وہ عقل کے مدعی ہیں، ہم بھی عقل مانتے ہیں۔ لیکن ہم میں ان میں فرق یہ ہے کہ چھری کو چھری ہم بھی مان لیں مگر وہ اس کو اپنی گردن پر پھیرتے ہیں اور ہم اس سے ترکاری کاٹتے ہیں۔ یہ فرق ہے۔ ہے وہ بھی کام کی چیز مگر جس کام کے لئے وضع کی گئی ہے ترکاری کاٹنے کے اس میں وہ مفید ہے۔ اگر اس کے علاوہ وہ کسی دوسرے کام میں لایا جائے گا تو وہ غلط ہوگا۔ اسی طرح عقل جس کام کے لیے پیدا کی گئی ہے وہاں تو اس کا استعمال مفید ہے اور ٹھیک کام کرے گی۔ اس کے خلاف جہاں بھی اس سے کام لیا جائے گا وہاں وہ غلط کام کرے گی مضر ہوگی۔ اب وہ غلطی کیا ہوئی ہے؟ دلیل میں ایک دقت ہے اور وہ ہمارے یہاں کے علماء نے بھی اپنالی ہے۔ تو ان پر بھی وہی آفت آئی ہے۔ غلطی یہ ہے کہ جیسے میں نے پہلے مثال دی ہے کہ سخت بھوک کے وقت کھانا نہایت لذیذ ہے کوئی بد مزگی نہیں ہے کوئی شے مانع نہیں ہے۔ نہ روزہ نہ حرام کی کمائی ہے نہ نظر لگنے کا خیال ہے تو اب ضرور کھائے گا۔ کھانا لازمی ہے تو یہ جو لزوم آیا ہے یہ اور شے ہے۔ اور جو جبری لزوم ہے، وہ اور شے ہے۔ اختیاری لزوم جبری لزوم کے ساتھ مشتبہ ہوا ہے۔ یہاں وجوب اور لزوم آیا ہے وہ اختیار سے آیا ہے۔ وہاں جو لزوم آیا ہے وہ جبر اور ذات سے آیا ہے جیسے کوئی بھاری شے اوپر سے گرے گی۔ تو اس کی ذات کا تقاضا ہے وہ طالب تحت ہے اور خود جو کدوا ہے وہ اختیار سے کدوا ہے۔ دونوں میں فرق ہے۔ نیچے آنا دونوں جگہ لازم ہے، لیکن ایک جگہ وہ ذات کے واسطے سے آیا ہے اور ایک جگہ وہ اختیار سے آیا ہے تو ذاتی واسطے پر منطبق کر دیا انہوں نے۔

اختیاری واسطے کو اختیار سے واجب ہوا ہے حقیقت میں واجب نہیں ہے جیسے دودھ سفید ہے اور سیاہی ہے دونوں اپنی اپنی جگہ علیحدہ علیحدہ ممکن ہیں۔ سفید دودھ اور سیاہی دونوں متحقق ہیں لیکن دونوں کو اگر ملا کر کہا جائے کہ دودھ سیاہ ہے تو یہ ناممکن اور محال، تو دو چیزیں اپنی جگہ ممکن ہوں اور ان میں دونوں میں نسبت ناممکن ہو تو وہ نسبت کی بناء پر ناممکن ہوا ہے۔ دودھ فی نفسہ محال نہیں سیاہی فی نفسہ محال نہیں لیکن ان دونوں کا جو علاقہ ہے وہ محال ہے۔ تو وہ جو علاقہ تھا اختیار کو فوراً شے لازم ہونے کا۔ اس نسبت سے وہ وجوب آیا ہے وہ ذات کی وجہ سے نہیں آیا ہے۔ ایک بین دلیل اور بتادوں کہ ذات کا اثر جو ہوتا ہے اگر اس اثر کو ذات میں سے ہٹا دیا جائے تو ذات ناقص ہو جاتی ہے۔ اگر آگ میں سے حرارت نکال دی جائے تو آگ خاک ہے۔ سورج سے اگر روشنی نکال دی جائے تو سورج تو ا ہے۔ برف میں سے اگر ٹھنڈک نکال لی جائے تو وہ پتھر ہے تو خدا میں سے اگر عالم کو نکال دیا جائے تو خدا خدا نہ رہے۔ اس سے تو بہتر تھا کہ عالم نہ ہو۔ اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اور اس کے نہ ہونے پر پہلی خرابی تو یہ ہے کہ یہ عالم قطعی نہیں ہوگا تو خالق و مخلوق دونوں گئے۔ اس سے تو بہتر ہے کہ مخلوق جاتا رہے، سراپا غلطی ہوئی ہے۔

حواشی

(1) مولانا کی یہاں مراد حکمائے سُو ہیں۔ (مرتب)

(2) فلاسفہ کے بارے میں مولانا کی تنگ نظر کوئی نئی نہیں ہے۔ امام غزالی نے جب ”المنقذ من الضلال“ لکھی تو فلاسفہ نے خلاف رد عمل عام ہو گیا۔ بعض نے تو ان کی تکفیر تک کی۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ متعدد مسلمان اہل کلام مثلاً ابن عربی، الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد حتیٰ کہ امام رازی تک نے قرآن کی اساس پر یونانی، یہودی اور عیسائی فلسفہ کی توضیح و تنقیح کی بجائے قرآن کو اس کے مطابق ڈھالنا شروع کر دیا، جو ایک المیہ تھا۔ افلاطون کا نظریہ امثال، تنزلات سنیہ، اور نظریہ عیون حقیقت ثابتہ بن گیا۔ غزالی تک نے یونانی منطق کو اپنایا۔ ابن عربی نے قرآن کی معروف تفسیر کی بجائے کشفی اور اذعانی تفسیر ”فتوحات مکیہ“ کے نام سے کر کے اسے اپنے مکاشفات سے غلطیاں اور ژولیدہ کر دیا، یہاں تک کہ دہریت عام ہوئی اور فلاسفہ کا ایک ایسا گروہ وجود میں آیا جو لا طائل اور دور از کار مباحث میں الجھ گیا جو محض منطق کی شعبہ بازی تھی۔ ان کا عقائد اور معاشرتی اور سیاسی زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کو ملوکیت نے فقہ میں، یا علم کلام میں، سیاست اور معاشرت میں خوب ہوا دے کر ژولیدہ فکری کو فروغ دیا تا کہ ان کے اقتدار کی طرف کسی کی توجہ نہ جائے۔ مولانا کا اشارہ اسی طرف ہے۔ صرف لہجہ غیر علمی ہے۔ (مرتب)

وجودِ باری

محمد ادریس کاندھلوی

ابتدائے آفرینش سے لے کر اس وقت تک عالم کے کسی خطہ پر کوئی لحظہ اور لمحہ ایسا نہیں گذرا کہ وہاں کے جن و انس اپنے پروردگار کو نہ جانتے ہوں اور اپنے لئے کسی خالق کا اقرار اور اعتراف نہ کرتے ہوں۔ ہر زمانہ میں لاکھوں انسان ایسے گذرے ہیں اور اب بھی ہیں کہ جنہوں نے علم کا نام و نشان بھی نہیں سنا مگر یہ ضرور جانتے ہیں کہ ہمارا ایک خالق اور پروردگار ہے اور جب دنیا کے اسباب و وسائل سے مجبور اور مضطر ہو جاتے ہیں، اس وقت خدا کو پکارتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کی مضطر بانہ دعا کو سنتا ہے۔ بڑے سے بڑا حادثہ دفعۃً دور ہو جاتا ہے اور تمام مادی اور ظاہری اسباب و وسائل کا یک لخت خاتمہ ہو جاتا ہے اور یکا یک ناامیدی کے بعد امید اور آرزو نظروں کے سامنے آ جاتی ہے۔ کما قال تو

اممن یجیب المضطر اذا دعاه ویكشف السوء.

ترجمہ: کون ہے کہ جو مضطر کی دعا کو قبول کرتا ہے اور اس کی مصیبت کو دور کرتا

ہے۔

برائے سجدہ محراب ابرو بدلہا ذوق ایمال آفریدند

اور اسی وجہ سے کہ حق تعالیٰ شانہ، کی معرفت فطری ہے جو لوگوں کی فطرت اور جبلت میں مرکوز ہے۔ حق جل و علا ارشاد فرماتے ہیں:

فاقم و جهک للدين حنیفا فطرة الله التي فطر الناس علیها

لاتبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم.

ترجمہ: اپنے چہرہ کو اللہ کی عبادت کے لئے سیدھا کر ایک طرف ہو کر اور اللہ کی

اس فطرت کو لازم پکڑ جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے اللہ کی بنائی ہوئی

چیز میں تبدیل ممکن نہیں۔ یہی دین جو فطرت کے مطابق ہے ٹھیک دین ہے۔

الغرض وجود باری عز شانہ کا اقرار بدیہی اور فطری امر ہے اور تمام بنی نوع انسان کا اجماعی مسلک ہے۔ اسی وجہ سے حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا نصب العین ہمیشہ توحید کی دعوت رہی اور جن کو سرے ہی سے اپنے خالق میں شک پیش آیا۔ ان سے نہایت تعجب سے یہ خطاب فرمایا: کما قال تعالیٰ

قالت رسلهم افی اللہ شک فاطر السموات والارض۔

ترجمہ: اُن کے رسولوں نے کہا کہ کیا تم کو اللہ کے بارے میں بھی کسی قسم کا کوئی

شک اور شبہ ہے کہ جو آسمانوں اور زمینوں کا بنانے والا ہے۔

حق تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کا وجود آفتاب اور ماہتاب سے بڑھ کر بدیہی اور روشن ہے۔ کسی دلیل اور برہان کا محتاج نہیں بلکہ اسی کا وجود کائنات کے لئے دلیل اور برہان ہے لیکن مزید اطمینان کے لئے دلیل بھی ذکر کئے دیتے ہیں۔ و ہو هذا۔

کون شخص ہے^۱ کہ یہ نہ جانتا ہو کہ ایک زمانہ وہ تھا کہ ہم پردہ عدم میں مستور تھے اور عنقریب پھر ایک ایسا ہی زمانہ آنے والا ہے کہ اسی پردہ عدم میں جا چھپیں گے۔ ہمارا وجود و عدموں میں اس طرح گھرا ہوا ہے جس طرح نور زمین شب گذشتہ اور شب آئندہ کی دو ظلمتوں میں محصور ہے۔ زمین پر نور کی یہ آمد و رفت باواز بلند کہہ رہی ہے کہ یہ نور زمین کا ذاتی نہیں بلکہ مستعار اور عطاء غیر ہے۔ اگر یہ نور زمین کا ذاتی ہوتا تو کبھی زائل نہ ہوتا۔ پس اسی طرح موت و حیات کی کشمکش اور وجود کی آمد و رفت اس امر کی واضح دلیل ہے کہ کائنات کا وجود ذاتی نہیں ورنہ عدم اور زوال کو کبھی قبول نہ کرتا۔ بلکہ جس طرح زمین کی روشنی آفتاب کا فیض ہے اور پانی کی گرمی آگ کا فیض ہے۔ اسی طرح ہمارا وجود بھی کسی ایسی ذات کا فیض اور عطیہ ہوگا کہ جس کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہو اور وجود اس ذات کے لئے اس طرح لازم ہو جیسے آفتاب کے لئے نور۔ اور آگ کے لئے حرارت اور چار کے لئے زوجیت اور تین کے لئے فردیت لازم ہے یہ ناممکن ہے کہ آفتاب ہو اور نور نہ ہو۔ آگ ہو اور حرارت نہ ہو۔ چار اور پانچ ہوں اور زوجیت اور فردیت نہ ہو۔ اسی موجود اصلی کو اہل اسلام اللہ تعالیٰ اور واجب الوجود اور خدا کہتے ہیں۔ اس آیت میں اسی دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

کیف تکفرون باللہ و کنتم امواتا فاحیا کم ثم یمیتکم۔

ترجمہ: تم اللہ کا کیسے انکار کرتے ہو حالانکہ تم پہلے موجود نہ تھے پس خدا نے تم کو

حیات عطا کی اور پھر تم کو فنا کر دے گا۔

حکیم فر فروریوس کا مقولہ ہے کہ جو امور بد اہت عقل سے ثابت ہیں منجملہ ان کے ایک مسئلہ ثبوت صانع کا بھی ہے۔ جتنے حق پسند حکماء گذرے ہیں وہ اس مسئلہ کی بد اہت کے قائل ہیں اور جو لوگ ثبوت صانع کی بد اہت

کے قائل نہیں، وہ قابل ذکر نہیں اور نہ زمرہ حکماء میں شمار کئے جانے کے مستحق ہیں۔

علامہ احمد بن مسکویہ فرماتے ہیں کہ حکماء میں سے کسی سے بھی یہ منقول نہیں کہ اس نے ثبوت صانع کا انکار کیا ہو اور نہ کسی نے اس کا انکار کیا کہ جو صفات کمال انسان اور بشر میں بقدر طاقت بشری پائی جاتی ہیں جیسے جو دو کرم قدرت حکمت وہ باری تعالیٰ میں علی وجہ الکمال پائی جاتی ہیں۔ انتہی کلامہ، میں کہتا ہوں بلکہ آج تک کسی عاقل اور سمجھدار نے وجود صانع کا انکار نہیں کیا اور جب کبھی کسی نادان نے وجود صانع کا انکار کیا تو عقلاء نے اس کو مہمل اور ساقط الاعتبار گردانا۔ جو شخص عقلاء عالم کے متفقہ فیصلہ کا انکار کرے اس کو سن لینا چاہیے کہ وہ عقل سے بے بہرہ ہے۔

علامہ احمد بن مسکویہ نے ”الفوز الاصغر“ میں وجود صانع پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ اول یہ کہ ہر جسم طبعی کے لئے حرکت ضروری ہے کوئی جسم طبعی ایسا نہیں کہ جو متحرک نہ ہو اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک کا ہونا ضروری اور لازمی ہے کہ جس پر تمام حرکات کا سلسلہ ختم ہوتا ہو وہی محرک اول ان تمام اجسام و اعیان کا خالق اور صانع ہوگا اور چونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ محرک متحرک کے سوا اور علاوہ ہونا چاہیے اس لئے یہ ثابت ہو گیا کہ وہ محرک اول متحرک نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ محرک اول کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ حرکت سے پاک اور منزہ ہو ورنہ اگر محرک اول متحرک ہوگا تو پھر اس کے لئے ایک محرک ماننا پڑے گا۔ اور جب ایک اور محرک نکل آیا تو جس کو محرک اول فرض کیا تھا وہ محرک اول نہ رہا۔ اُس کی اولیت جاتی رہی۔ نیز اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محرک اول جسم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ ہر جسم کے لئے متحرک ہونا لازمی اور ضروری ہے۔

دوم یہ کہ عالم کا تغیر اور تبدل فناء اور زوال اس امر کا شاہد عدل ہے کہ عالم کی کسی شے کا وجود بالذات نہیں، جس شے کا بھی وجود ہے وہ بالعرض ہی ہے اور تمام حکماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو چیز بھی کسی شے میں بالعرض پائی جائے گی، وہ کسی شے میں بالذات ضرور پائی جائے گی۔ کیونکہ جو شے عارض ہوتی ہے وہ کسی کا اثر ہوتی ہے اور ہر اثر حرکت ہے لہذا ضروری ہوا کہ ان تمام آثار اور حرکات کا سلسلہ ایسے مؤثر حقیقی اور محرک اول پر جا کر ختم ہو کہ جو کسی کا اثر نہ قبول کرتا ہو بلکہ وہی سب میں مؤثر ہو اور کوئی اثر اور کوئی متاثر اس مؤثر حقیقی کے حیطہ تاثیر سے باہر نہ ہو۔ جو بھی موجود ہو وہ اسی کی فیض تاثیر سے وجود میں آیا ہو۔

سب جانتے ہیں کہ اعراض کا وجود ذاتی نہیں بلکہ جو اہر اور اجسام کے سہارے سے ہے۔ اگر اعراض کا جو اہر سے تعلق منقطع ہو جائے تو تمام اعراض اسی وقت معدوم اور فنا ہو جائیں۔ ایک لمحہ کے لئے باقی نہیں رہ سکتے۔ کیونکہ اعراض کا وجود عرضی یعنی ناقص اور ضعیف ہے۔ جو اہر کے تابع ہیں مگر اعراض کے معدوم ہونے سے جو اہر کا معدوم ہونا لازم نہیں۔

پس جس طرح جو اہر کے مقابلہ میں اعراض کا وجود محض عارضی ہے۔ اسی طرح واجب الوجود کے مقابلہ

میں جوہر اور اجسام کے وجود کو سمجھو کہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اگر ایک لمحہ کے لئے اس بے نیاز واجب الوجود کے فیض تاثیر کو ان جوہر اور اجسام سے منقطع فرض کر لیا جائے تو یکنخت تمام کے تمام معدوم ہو جائیں اور فنا کے گھاٹ اتر جائیں۔ کسی جوہر اور جسم کا نام و نشان بھی باقی نہ رہے۔ اسی کی فیض تاثیر سے ان کا وجود قائم ہو۔

پناہ بلندی و پستی توئی ہمہ نیستند انچہ ہستی توئی
قرار ہمہ ہست بر نیستی توئی آنکہ یک بر قرار نیستی

جب یہ ثابت ہو گیا کہ کائنات میں جو بھی وجود ہے وہ اسی کا عنایت کیا ہوا ہے۔ تو یہ بھی ثابت ہوا کہ وجود اس مبداء فیاض کا ذاتی ہوگا کہ جب اس کی ذات کا تصور کیا جائے تو ساتھ ہی ساتھ اس کے وجود کا بھی تصور ہوتا ہو۔ اسی وجہ سے اس کو واجب الوجود کہتے ہیں (کذا فی الفوز الاصغر)

حدوثِ عالم

یہ مسلم قاعدہ ہے کہ ہر فرع کی انتہا کسی اصل پر اور ہر مستعار کا اختتام کسی معطی پر ہونا چاہیے ورنہ اگر وہ اصل ہی معدوم ہو تو فرع کہاں سے موجود ہو۔ اگر معطی ہی نہ ہو تو عطاء کہاں سے آئے۔ عدد کے سلسلہ کو دیکھ لیجئے کہ اوّل سے لے کر ائی غیر انتہائیہ چلا گیا ہے مگر تمام سلسلہ کا انقطاع واحد پر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اوّل اور ایک اصل ہے اور باقی اعداد اس کی فرع ہیں۔ اعداد کا سلسلہ بدون اوّل کے کسی طرح نہیں چل سکتا کیونکہ اعداد کے تمام مراتب اپنے وجود میں اوّل کے محتاج ہیں اور اوّل ان سب کے لئے اصل ہے۔

آفتاب کو دیکھ لیجئے کہ ہزاروں اور لاکھوں مکانات کو نور عطا کرتا ہے اس لئے عالم اسباب میں تمام روشنیوں کا سلسلہ آفتاب پر ختم ہو جاتا ہے۔

اور یہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ موجودات عالم میں سے کسی شے کا وجود اصلی اور خانہ زاد نہیں بلکہ مستعار اور عطاء غیر ہے۔

پس اگر سلسلہ عالم کو قدیم اور غیر متناہی مانا جائے تو فرع کا بدون اصل کے اور عطا کا بدون معطی کے ہونا لازم آتا ہے پس جیسے آفتاب اور آگ پر نور اور حرارت کے تمام سلسلے ختم ہو جاتے ہیں ایسے ہی واجب الوجود پر وجود کے تمام سلسلے ختم ہوتے جاتے ہیں۔ کما قال تعالیٰ وان الی ربک المنتہی (ماخوذ از تقریر دلیپزیر) مصنفہ حضرت مولانا محمد قاسم شیخ عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان (ص ۴) میں لکھتے ہیں:

واجب الوجود یعنی وجود وے از ذات وے بودنہ از غیر والا محتاج بود بغیر و ہر چہ
چنین بود خدائی را نشاید و معنی لفظ خدا خود آئندہ است یعنی خود بخود موجود شونده
والبتہ باید کہ منتہائے سلسلہ موجودات بیک ذاتی بود کہ از خود باشد والا ہمچنین

تا بے نہایت رود و ایں معقول نباشد۔

ترجمہ: حق تعالیٰ واجب الوجود ہے یعنی اس کا وجود ذاتی ہے کسی غیر سے مستفاد نہیں ورنہ وہ غیر کا محتاج ہوگا اور جو غیر کا محتاج ہو وہ لائق خدائی نہیں اور لفظ خدا خود اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ خدا کے معنی خود بخود موجود ہونے والے کے ہیں لہذا ضروری ہوا کہ تمام موجودات کا سلسلہ ایسی موجود ذاتی پر ختم ہو کہ جو خود بخود موجود ہو ورنہ اسی طرح یہ سلسلہ الی غیر النہایۃ چلا جائے گا جو سراسر خلاف عقل ہے۔

جو شے بھی وجود کے ساتھ موصوف ہوگی۔ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کا وجود اپنی ذاتی اقتضاء سے ہوگا اور کسی غیر اور واسطہ کو اس میں بالکل دخل نہ ہوگا۔ ایسی شے کو واجب الوجود کہتے ہیں یا اس کا وجود تقاضائے ذاتی سے نہ ہو، بلکہ کسی غیر سے حاصل ہوا ہو اور اپنی ذات سے اس شے کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں۔ ایسی شے کو ممکن الوجود کہتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ موجودات کی عقلاً دو ہی قسمیں ہو سکتی ہیں۔ واجب اور ممکن لہذا ضروری ہوگا کہ ممکنات کا سلسلہ کسی ایسی ذات پر ختم ہو کہ جس کا وجود بتقاضائے ذات ہو اور اسی کو واجب الوجود اور خدا کہتے ہیں۔ اگر آپ واجب الوجود کو نہیں مانتے تو یہ بتلائیے کہ ان ممکنات میں وجود کہاں سے آیا۔ ممکنات تو خود بخود بغیر کسی واجب الوجود کے موجود نہیں ہو سکتیں۔

حدوثِ عالم کی دوسری دلیل

یہ دلیل چند مقدمات پر موقوف ہے۔

اول یہ کہ عالم کی ہر شے اپنی صفات میں نہایت ناقص اور کمزور ہے۔ انسان باوجود اشرف المخلوقات ہونے کے آج تک روح، عقل، قوت متذکرہ کی حقیقت سے واقف نہ ہو سکا اور نہ یہ منکشف ہوا کہ وہ کس طرح کلیات اور جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے اور کس طرح صور اشیاء کو یاد کرتا ہے اور کس طرح ان کو بھول جاتا ہے اور کس طرح وہ چیزیں اس کو بعد چندے یاد آ جاتی ہیں۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قدیم اور ازلی ہونا حقیقت میں وجود کے اعلیٰ ترین مرتبہ کا نام ہے کیونکہ وجود اگر ناقص ہوتا ہے تو وہ حادث کہلاتا ہے اور اگر کامل ہوتا ہے تو وہ قدیم اور ازلی کہلاتا ہے۔

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ موصوف کا وجود جس حد تک کامل ہوگا اسی حد تک اس کی صفات بھی کامل ہوں گی اور جس درجہ موصوف کا وجود ناقص ہوگا اسی درجہ صفات بھی ناقص ہوں گی۔ چنانچہ باری عز اسمہ، اپنی تمام صفات

میں اسی وجہ سے کامل اور اکمل ہے کہ اس کا وجود اصلی اور خانہ زاد، اعلیٰ اور اکمل ہے۔ غرض یہ کہ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو کسی شے کا کامل ہو اور صفات اس کی ناقص رہیں یا وجود ناقص ہو اور صفات کامل رہیں۔

لہذا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عالم کا وجود تو کامل یعنی قدیم ہو اور صفات ناقص رہیں کیونکہ عالم کا وجود اگر کامل یعنی قدیم ہوتا تو اس کی صفات ایسی ضعیف اور ناقص یعنی حادث ہرگز نہ ہوتیں۔ خلاصہ یہ کہ جس شے کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہوگا تو اس کے تمام اوصاف یقیناً نہایت کامل ہوں گے۔ اس لئے کہ کوئی شے اپنے لئے باوجود مستقل اور کامل الوجود ہونے کے نقص کو نہیں چاہتی۔

حدوثِ عالم کی تیسری دلیل

نیز کسی ثانی کا وجود بدون اول کے اور ثالث کا بدون ثانی کے اور رابع کا بدون ثالث کے عقلاً محال ہے۔ اعداد کا سلسلہ خواہ کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو مگر بدون اول کے کسی طرح نہیں چل سکتا۔ اول ہی اگر معدوم ہے تو تمام سلسلہ معدوم ہے اس لئے کہ یہ تمام سلسلہ اول کے پائے جانے پر موقوف ہے۔ جب اصل ہی معدوم ہوگئی تو فرع کہاں سے ہو۔

ٹھیک اسی طرح اگر اس عالم کے لئے کوئی ابتداء نہ ہو تو یہ تمام سلسلہ وجود ہی میں نہیں آ سکتا اور قرآن عزیز میں بھی اس دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

لقد احصاهم وعد لهم عدوا واحاط بما لديهم واحصى كل شى
عدداً.

ترجمہ: حق تعالیٰ نے ان سب کا احاطہ کر لیا اور سب کو خوب اچھی طرح شمار کیا ہوا ہے۔ حق تعالیٰ ان کی پاس کی تمام چیزوں کو محیط ہے۔

ہاں اول اور اصل پائے جانے کے بعد کسی سلسلہ کا الی غیر النہایۃ ممتد ہونا عقلاً جائز ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ اسی وجہ سے اہل اسلام نعمائے جنت کے ابدی ہونے کے قائل ہیں اور ازلیت کے قائل نہیں۔ کذا قالہ ابن حزم فی الملل والنحل، ص ۱۸، جلد ۱۔

حدوثِ عالم کی چوتھی دلیل^۲

نیز اگر سلسلہ عالم کو جانب ماضی میں ازلی اور غیر متناہی مانا جائے تو سوال یہ ہے کہ یہ غیر متناہی سلسلہ کس طرح گذرا اور آج کے دن کی نوبت کس طرح آئی اور یہ غیر متناہی سلسلہ اس وقت معین تک کیسے پہنچا کیونکہ غیر متناہی سلسلہ کا ختم ہو کر کسی حد تک پہنچا، سراسر خلاف عقل ہے۔

ہفتہ کی نوبت جمعہ گزرنے کے بعد آسکتی ہے اور رمضان کی نوبت شعبان کے بعد آسکتی ہے۔ سال دوم جب آئے گا کہ جب سال اوّل ختم ہو جائے۔

اسی طرح سلسلہ عالم اگر قدیم ہو تو آج کے دن کی نوبت جب ہی آسکتی ہے جب یہ سارا غیر متناہی سلسلہ گزر جائے اور بالکل منقطع ہو جائے اور ظاہر ہے کہ غیر متناہی سلسلہ کا ختم ہونا سراسر خلاف عقل ہے کیونکہ کسی سلسلہ کو غیر متناہی بھی ماننا اور پھر اس کو کسی حد تک منتهی اور مختتم بھی ماننا بجاہتہ دو متضاد چیزوں پر ایمان لانا ہے۔ شرح احیاء العلوم، ص ۹۱، ج ۲۔

حدوثِ عالم کی پانچویں دلیل

عقل اور مشاہدہ دونوں اس امر کے شاہد ہیں کہ عالم کی ہر شے محدود اور متناہی ہے۔ کوئی زماں اور مکاں ایسا نہیں کہ جس کی ابتداء اور انتہا نہ ہو۔ دن اور رات، مہینہ اور ہفتہ۔ سال اور قرن ہر ایک کی ابتدا اور انتہا ہے اور علیٰ ہذا ہر مکان کی مسافت اور مساحت محدود اور متعین ہے۔ غرض یہ کہ عالم کے تمام بسائط اور مرکبات محدود اور متناہی ہیں۔ بسائط کا محدود ہونا تو ظاہر ہے اور جو مرکب ہے وہ محدود اور متناہی اجزاء سے مرکب ہے لہذا جب عالم کے تمام اجزاء بسائط اور مرکبات محدود اور متناہی ہیں تو عالم بھی ضرور محدود اور متناہی ہوگا اور ضرور اس کی ابتداء اور انتہا ہوگی کیونکہ عالم انہی بسائط اور مرکبات کے مجموعہ کا نام ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ اجزاء تو متناہی ہوں اور مجموعہ غیر متناہی ہو جائے (المسلل والنخل لابن حزم، ص ۱۴، ج ۱)

حدوثِ مادہ و روح کی پہلی دلیل

مادہ اور روح اگر قدیم اور غیر مخلوق اور واجب لذاتہ ہیں اور ان کا وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہے، عطاء غیر نہیں تو سماجی جماعت کو لازم ہے کہ وہ مادہ کو اپنا خدا تسلیم کرے کیونکہ خدا کہتے ہی اس کو ہیں کہ جو خود موجود ہو۔ اس کا وجود دوسرے کا فیض نہ ہو جیسا کہ لفظ خدا خود اس پر دلالت کرتا ہے۔

اور سوامی دیانند ”ستیا رتھ پرکاش“ کے صفحہ ۲۸ باب اوّل پر لکھتے ہیں (۹۹) سویمبھو، ”چونکہ وہ آپ سے آپ ہی ہے کسی نے اس کو کبھی پیدا نہیں کیا اس لئے اس پر ماتما کا نام سویمبھو ہے۔“

کسی عدد کا زوج یا فرد ہونا فقط اس پر موقوف ہے کہ وہ برابر کے دو حصوں پر منقسم ہو سکتا ہے یا نہیں۔ عدد کی زوجیت یا فردیت دیگر صفات پر موقوف نہیں۔

آفتاب کا آفتاب ہونا اس کے مصدر نور ہونے پر موقوف ہے۔ اس کے مستدیر یا دیگر صفات کے ساتھ موصوف ہونے پر نہیں۔

آتش کا آتش ہونا فقط اس کے مصدر حرارت ہونے پر موقوف ہے سرخ یا سبز ہونے پر نہیں۔ ٹھیک اسی طرح خدا کا خدا ہونا فقط اس کے خود موجود ہونے پر موقوف ہے۔ صفات کے ساتھ موصوف ہونے پر نہیں۔ نیز مادہ اور روح اگر باوجود قدیم اور واجب بالذات ہونے کے خدا نہ ہوئے تو ان کے خدا ہونے سے کون شے مانع ہے۔ دوسرے یہ بتلائیے کہ خدا میں تمام اوصاف کمال پائے جانے کا کیا منشا ہے اور خدا ان اوصاف کمال کے ساتھ کس وجہ سے موصوف ہے اور کیا وہ منشاء مادہ اور روح میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔

حدوثِ مادہ و روح کی دوسری دلیل

ہر شے کے اوصاف اور کمالات وجود کے تابع ہوتے ہیں۔ جس درجہ وجود وسیع اور قوی ہوگا اسی درجہ میں صفات اور کمالات بھی وسیع اور قوی ہوں گے۔ پس اگر مادہ اور روح قدیم اور واجب ہوتے تو ان کی صفات بھی قدیم اور واجب ہوتیں لیکن روح اور مادہ کا شوائب حدوث اور ہر قسم کے نقائص اور عیوب سے ملوث ہونا خود بتلارہا ہے کہ ان کا وجود اصلی اور ذاتی نہیں اس لئے کہ کوئی شے کامل الوجود ہو کر کبھی اپنے لئے کسی قسم کا نقص اور عیب گوارا نہیں کر سکتی مادہ اور روح میں بالفرض اگر کوئی عیب نہ ہو تو ان کا ایک جسمانی قفس میں بند رہنا کچھ کم عیب ہے۔ اگر ان کا وجود اصلی تھا تو یہ حدود اور قیود کہاں سے لاحق ہو گئے۔

اور مادہ اور روح نے باوجود واجب بالذات ہونے کے یہ تقید اور تحدید کیسے گوارا کی اور باوجود قدیم اور مستقل الوجود ہونے کے ان حدود اور قیود سے کیوں آزاد نہ ہوئے اور کیوں دوسروں کے محکوم اور دستِ نگر بن گئے۔ جب یہ دونوں اپنے وجود اور بقاء میں خدا کے محتاج نہیں تو صفات اور دیگر عوارض میں کیوں خدا کے محتاج ہوئے۔

اور اگر بالفرض کسی شے کا باوجود واجب بالذات ہونے کے نقص اور محدود ہونا جائز رکھا جائے تو عیاذاً باللہ خدا کا بھی باوجود واجب بالذات ہونے کے نقص اور محدود ہونا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جس طرح آپ کے نزدیک روح اور مادہ واجب بالذات ہیں اسی طرح خدا بھی واجب بالذات ہے۔

پس اگر ایک واجب بالذات کا محدود ہونا اور نقص اور عیب سے آلودہ ہونا جائز ہے تو دوسرے واجب کے لئے عیب اور نقص کا لاحق ہونا کس دلیل سے ناجائز ہے۔ فَاَتَبَايَةُ اَنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ وَلِلّٰهِ الدَّرُ الْفَائِلُ۔ حیرانم کہ روح بشر را چہ ضرورت پیش آمد کہ خود مسخر او گردید آیا نتواند گفت کہ اے مدعی خداوندی عبث خیال می بندی کہ واجب الوجودی را مسخر گردانی۔ آیانی دانی کہ نہ او را وجودے و بقائے دادی ونہ۔ منتہی نہادی ترا باو چہ کار۔ اگر گویند کہ ہر چند روح انسان واجب الوجود و فارغ از قیود و بری از تغیر و زوال و مقدس از اندوہ و ملال ست اما رواست کہ در وصفے از اوصاف احتیاج بخدا داشته باشد و بنا بر آں خود را مسخر انگاشته۔

گوئیم، حاجت اصلی آنست کہ در وجود و بقائے خود رود ہد۔ چوں دریں ہر دو امر استغنائے کلی دست داد آں امر زاید موجب اضطرار نتواند بود (خلعت الہنود، ص ۱۴)

حدوثِ مادہ و روح کی تیسری دلیل

نیز اگر تنوعات عالم کی علت مادہ قدیم اور اس کی حرکت قدیمہ ہے تو احوال عالم میں اختلاف کیوں ہے؟ آفتاب اور ماہتاب اور کوکب سیارہ کی روشنی اور حرکت میں فرق کیوں ہے حالانکہ سب افلاک کا اقتضاء طبعی ایک ہے اور علیٰ ہذا بساط کا اقتضاء طبعی ایک ہے تاہم ان میں بھی ایک ہیں اور کھلا ہوا اختلاف ہے۔ زمین کہیں سے نرم اور کہیں سے نہایت ہی سخت، کہیں بلند اور کہیں پست۔

مادہ منوی کا ایک مدت تک رحم میں رکھ کر علقہ بنا اور پھر ایک میعاد مقرر پر اس کا مضغہ بنا، پھر ہڈیوں پر گوشت کا چڑھنا، پھر چند روز کے بعد اس خاکدانِ کدورت سے ایک جیتے جاگتے ذی ہوش صاحبِ سمع و بصر انسان کا ظاہر ہونا نہایت ہی تعجب خیز اور حیرت انگیز ہے۔

ایسی عجیب و غریب چیز کو اس کی حرکت کی طرف منسوب کرنا ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی کو یہ کہے کہ یہ تمام زریں نقوش اور خوشنما حروف مادہ سیاہی کا نتیجہ ہیں اور کسی کاتب اور خوشنویس کے ارادہ اور اختیار اور حرکت ہم کو اس میں کوئی دخل نہیں، پس اگر عالم کا وجود بدون صانع کے ممکن ہے تو یہ بھی ضرور ممکن ہوگا کہ مکان بدون معمار کے خود بن سکے اور کتاب بدون کاتب کے اور کپڑا بدون بُنے والے کے اور زیورات بدون سنار کے خود بخود تیار ہو سکیں، وقال تعالیٰ

وفي انفسكم افلا تبصرون يا ايها الانسان ما غر بربك الكريم
الذي خلقك فسواك فعدلك في اى صورة ما شاء ركبك
اكفرت بالذى خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلاً.
ترجمہ: کیا تم اپنے اندر بھی غور نہیں کرتے جس سے اپنے خالق کو پہچان سکو۔ اے
انسان! کس چیز نے تجھ کو خدائے کریم کے بارہ میں دھوکہ میں مبتلا کر دیا جس
نے کہ تجھ کو پیدا کیا۔ پھر تجھ کو ٹھیک بنایا اور پھر تجھ کو معتدل القامتہ کیا اور جس
صورت میں چاہا تجھ کو اسی صورت میں ترکیب دی۔ کیا تو اس ذات کا انکار کرتا
ہے کہ جس نے تجھ کو مٹی سے اور پھر نطفہ سے پیدا کیا اور پھر تجھ کو ایک صحیح سالم
انسان بنا دیا۔

ایک ہی پانی سے نباتات اور اشجار کو سیراب کیا جاتا ہے مگر بایں ہمہ پھلوں میں اختلاف ہی رنگ اور بو ہر ایک کی

علیحدہ ہے۔ مزہ بھی ہر ایک کا جدا ہے۔ مادہ ایک ہے اور آثار مختلف ہیں:

قال تعالیٰ: و هو الذى انشاء جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه. (سورة الانعام)

ترجمہ: خدایٰ نے تمہارے لئے مختلف قسم کے باغ پیدا کئے چھتریوں والے اور بغیر چھتریوں والے اور کھجوریں اور مختلف کھانے کی چیزیں اور زیتون اور انار کوئی ملتا جلتا اور کوئی جدا۔

هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه شراب و منه شجر فيه تسمون ينبت لكم به الزرع و الزيتون و النخيل و الا عناب و من كل الثمرات ان فى ذلك لآية لقوم يتفكرون. (سورة النحل)

ترجمہ: اسی نے تمہارے لئے آسمان سے پانی اتارا۔ اسی سے تمہارا پینا ہے اور اسی سے درخت ہیں، جس میں تم جانور چراتے ہو اور اسی پانی سے تمہارے لئے کھیتی اور زیتون اور کھجور اور انگور اور ہر قسم کے پھل اُگاتا ہے۔ بیشک ان باتوں میں خدا کی وحدانیت کی کھلی دلیل ہے مگر ان کے لئے جو فکر کرتے ہیں۔

وفى الارض قطع متجاورات و جنات من اعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان يسقى بماء واحد و بفضل بعضها على بعض فى الاكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون .

ترجمہ: اور زمین میں مختلف قطعے ہیں۔ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں اور انگوروں کے باغ ہیں اور کھیتیاں ہیں اور کھجوریں ہیں۔ جڑ ملی اور بغیر ملی۔ ان سب کو ایک ہی پانی سے سیراب کیا جاتا ہے مگر ہم اپنے ارادہ اور مشیت سے ایک میوے کو دوسرے میوہ پر فضیلت دیتے ہیں، اس میں نشانیاں ہیں سمجھنے والوں کے لئے۔

یعنی جب مادہ اور طبیعت ایک ہے تو پھر پھلوں کے مزوں میں کیوں اختلاف ہے۔

حکایت

ایک عالم نے ایک مرتبہ اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی کہ اے اللہ! ہر بین اور طبعیین یعنی مادہ پرستوں کے

مقابلہ میں کوئی ایسی دلیل القاء فرما کہ جس میں کوئی فلسفی تشکیک نہ جاری ہو سکے تو خواب میں دیکھا کہ ایک شخص یہ آیت پڑھ رہا ہے۔

مرج البحرین يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان (سورة الرحمن)
ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے دو دریا جاری کئے ایک شیریں اور ایک شور۔ دونوں مل کر چلتے ہیں۔ دونوں کے درمیان ایک حجاب اور پردہ ہے۔ ایک دوسرے پر چڑھ نہیں سکتے۔ ناممکن ہے کہ ایک کا پانی دوسرے میں مل جائے۔

طبیعت اور نیچر کے پرستار بتلائیں کہ پانی کی طبیعت تو اتصال اور اختلاط کو مقتضی ہے۔ پھر وہ کون سی شے ہے کہ جو آب شیریں کو آب شور کے ساتھ مل جانے سے مانع ہے۔ وہ صرف قدرت ربانیہ اور مشیت الہیہ ہے کہ جو دونوں کو ملنے سے مانع ہے۔ (کذافی ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان، ص ۶۰۵)

حدوثِ مادہ و روح کی چوتھی دلیل^۳

نیز پرستار ان مادہ اس کے قائل ہیں کہ عالم کے تمام تنوعات اور تغیرات سب حادث ہیں اور ماہرین طبقات الارض اس پر متفق ہیں کہ حیوانات اور نباتات کی تمام انواع پہلے موجود نہ تھیں۔ لاکھوں برس پردہ عدم میں مستور رہنے کے بعد وجود اور ظہور میں آئیں۔

پس اگر ان تمام تنوعات اور تغیرات کی علت مادہ اور اس کی حرکت ہیں اور یہ تمام تنوعات اس کے معلول ہیں تو سوال یہ ہے کہ جب علت قدیم ہے تو معلول کیوں حادث ہے۔ عقلاً یہ ناممکن ہے کہ علت تو موجود ہو اور معلول موجود نہ ہو۔ اگر علت کے وجود سے معلول کا وجود لازم اور ضروری نہ ہو تو وہ علت علت نہیں معلول کا وجود علت کے تابع ہوتا ہے۔ اگر علت حادث ہوگی تو معلول بھی حادث ہوگا اور اگر علت قدیم ہوگی تو معلول بھی قدیم ہوگا لہذا اگر ان تنوعات اور تغیرات عالم کی علت مادہ قدیمہ اور اس کی حرکت قدیمہ ہوتی تو یہ تنوعات اور تغیرات بھی ضرور قدیم ہوتے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ علت تو قدیم ہو اور معلولات اس کے حادث ہوں۔ آخر جب ان تنوعات اور تغیرات کی علت قدیم تھی تو یہ تمام اشیاء لاکھوں برس کیوں پردہ عدم میں مستور رہیں اور کس چیز نے ان کو موجود ہونے سے روک دیا اور آج ہی کیوں موجود ہوئیں۔ اس سے پہلے کیوں نہ موجود ہو گئیں۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ علت قدیمہ تو موجود تھی مگر یہ اتنا طویل زمانہ استعداد کے انتظار میں گذرا کہ معلولات میں استعداد پیدا ہو جائے تو وجود میں آئیں۔ تو ہم یہ سوال کریں گے کہ استعداد اس سے قبل کیوں نہ موجود ہوگئی جبکہ اس استعداد کی علت بھی وہی مادہ قدیمہ ہے جب استعداد کی علت موجود تھی تو استعداد کیوں نہ پیدا ہوئی۔

آپ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ مادہ نے اپنے ارادہ اور اختیار سے جو زمانہ چاہا وہ مقرر کر دیا اس لئے کہ آپ مادہ کے لئے نہ علم اور شعور کے قائل ہیں اور نہ اس کے لئے کسی قسم کا ارادہ اور اختیار مانتے ہیں اور اگر بالفرض کوئی سائنس داں مادہ کے لئے علم اور ادراک کا قائل بھی ہو جائے تو پھر دشواری یہ ہے کہ مادہ کے غیر متناہی ذرات میں سے ہر ایک ذرہ کے لئے الگ الگ علم اور ادراک ماننا پڑے گا کہ جو عالم کی بیشمار انواع و جزئیات کی اپنے اپنے اوقات مخصوصہ میں موجود ہونے کی علت بن سکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا مادہ کے ہر ذرہ میں اتنی قوت موجود ہے کہ وہ عالم کے ان محیر العقول تغیرات کا شعور اور ادراک کر سکے۔ ایک ذرہ بمقدار کی تو ہستی ہی کیا ہے۔ عالم کے تمام عقلاء اور حکماء ان تغیرات اور تنوعات کے علت دریافت کرنے سے عاجز اور در ماندہ ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو تنوعات عالم کو قدیم مانا جائے لیکن تغیرات اور تنوعات کا حادث ہونا علاوہ اظہر من الشمس ہونے کے مخالف کو بھی تسلیم ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ مادہ بھی حادث ہے اور تنوعات بھی حادث ہیں سب کے سب پردہ عدم میں تھے۔ کسی ایسی کامل ذات نے ان کو پردہ عدم سے نکال کر وجود کا خلعت عطا کیا ہے کہ جس کے علم اور قدرت کی کوئی حد اور نہایت نہیں۔ اس نے اپنے علم اور اختیار سے جس نوع کے لئے جو وقت مناسب جانا اس وقت اس کو موجود کر دیا اور یہی ہمارا مدعا ہے۔

حدوث مادہ و روح کی پانچویں دلیل

آریوں کے عقیدہ کی بنا پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم مادہ اور روح کے متعلق کامل اور تام نہ ہو کیونکہ جو شے ان کے زعم میں اس کے حیطہ قدرت اور دائرہ تخلیق و تکوین سے باہر ہے، اس کا علم تام کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔

حق تو یہ ہے کہ مادہ کا حادث ہونا خود اس کی حقیقت ہی میں ذرا غور کرنے سے سمجھ میں آ سکتا ہے، اس لئے کہ مادہ محض ایک قوت اور استعداد کا نام ہے جس کی وجہ سے دوسری شے بالفعل موجود ہو جاتی ہے۔

حدوث مادہ و روح کی چھٹی دلیل

یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ ہر جسم مادہ اور صورت سے مرکب ہے۔ پس اگر مادہ قدیم اور صورت حادث ہو تو جسم کا حادث اور قدیم سے مرکب ہونا لازم آتا ہے۔

حدوث مادہ و روح کی ساتویں دلیل

عالم کی کسی شے میں اتنا تغیر اور تبدل نہیں جتنا کہ مادہ میں ہے۔ مادہ کے تغیرات کی کوئی حد اور نہایت

نہیں اور ظاہر ہے کہ مادہ شعور اور ادراک اختیار اور ارادہ سے بالکل بے بہرہ ہے۔ لہذا یہ تو ممکن نہیں کہ ان تغیرات کی علت مادہ کا ارادہ بتلایا جائے اس لئے یہی کہا جائے گا کہ کوئی اور ہی علیم و قدیر ہے کہ جس کی قدرت اور مشیت کی انگلیوں پر یہ بیچارہ عاجز مادہ ناچ رہا ہے۔ جس طرح چاہتا ہے اس کو بچاتا ہے۔ جس صورت میں چاہتا ہے اس کو تبدیل کرتا ہے اور کسی کی مجال نہیں کہ دم مار سکے۔ افسوس ہے کہ اب بھی اس کے حدوث میں شک ہے:

کرا زہرہ آنکہ از بیم تو کشاید زباں جز بہ تسلیم تو
زباں تازہ کردن باقرار تو نینگختن علت از کار تو

لہذا حق یہ ہے کہ سب سے پہلے مادہ ہی کو حادث ماننا چاہیے کیونکہ مادہ تو تغیر اور تبدیل کا محل ہی ہے۔ واجب اور قدیم کی ذات میں تغیر اور تبدیل ناممکن ہے۔ کائنات عالم میں مادہ سے بڑھ کر کسی میں تغیر اور تبدیل نہیں پایا جاتا۔ معلوم ہوا کہ مادہ سے بڑھ کر کوئی چیز حادث نہیں۔

حدوث مادہ و روح کی آٹھویں دلیل

جس شے کا وجود اصلی اور ذاتی ہوگا اس میں تغیر اور تبدیل بھی ضرور محال ہوگا۔ اس لئے کہ تغیر جب ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ جب کسی غیر کو اس کے وجود میں دخل ہو اور ظاہر ہے کہ قدیم اور واجب کے وجود میں کسی کا دخل ممکن نہیں ورنہ واجب واجب نہ رہے گا۔ پس اگر مادہ اور روح واجب اور قدیم ہوتے تو ان میں کسی قسم کا تغیر ناممکن ہوتا۔

حدوث مادہ و روح کی نویں دلیل

عالم کی جو شے بھی ہے وہ محدود و متناہی ہے۔ اجرام علویہ ہوں یا سفلیہ۔ بساط ہوں یا مرکبات سب کے سب محدود اور متناہی ہیں لہذا ان کا مادہ بھی محدود اور متناہی ہوگا۔ پس اگر مادہ اور روح واجب ہوتے تو غیر محدود اور غیر متناہی ہوتے کیونکہ واجب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ غیر محدود اور غیر متناہی ہو۔

حدوث مادہ و روح کی دسویں دلیل

واجب الوجود کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی تمام صفات بالفعل ہوں۔ واجب میں کوئی مرتبہ استعداد اور قابلیت کا نہیں ہوتا۔ استعداد اور قابلیت کا اطلاق وہاں ہوتا ہے کہ جہاں کوئی صفت اور کمال بالفعل موجود نہ ہو بلکہ زمانہ آئندہ میں اس کے حصول کی توقع اور اس کے ظہور کا انتظار ہو۔ واجب الوجود کا وجود جس طرح بتقاضائے ذات ہوتا ہے اسی طرح اس کی صفات اور کمالات بھی بتقاضائے ذات ہوتے ہیں اور ذات کی طرح بالفعل ہوتے

ہیں۔ استعداد اور قابلیت خاصہ ممکن کا ہے اور مادہ کی تو حقیقت ہی استعداد اور قابلیت ہے۔ وہ کیسے واجب اور قدیم بن سکتا ہے۔ اور علیٰ ہذا روح کی بھی صفات بالفعل نہیں۔ البتہ روح میں بہت سے کمالات کی استعداد اور قابلیت موجود ہے جو مجاہدہ اور ریاضت سے حاصل ہو سکتے ہیں اور یہی استعداد اور قابلیت اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

حدوث مادہ و روح کی گیارہویں دلیل

واجب الوجود کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بسیط ہو، ترکیب اور مقدار سے پاک اور منزہ ہو۔ اور حکماء حال اس پر متفق ہیں کہ مادہ عالم اور بسائط عنصریہ میں اجزاء مقدار یہ موجود ہیں۔ سواؤل تو مرکب ہونا ہی خود دلیل حادث ہونے کی ہے اور دوسرے یہ کہ وہ اجزاء مقدار یہ متناہی ہیں اور متناہی ہونا خود واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔

حدوث مادہ و روح کی بارہویں دلیل

صفحہ کائنات پر علم اور ادراک فہم اور فراست قدرت اور ارادہ میں کوئی شے انسان سے بڑھی ہوئی نظر نہیں آتی لیکن بائیں ہمہ انسان ایک چھڑکا پر بھی نہ بنا سکا۔ مگر نہ معلوم اس بے شعور اور بیجان مادہ سے عالم کے یہ صنائع اور بدائع کس طرح بن سکے۔

حدوث مادہ و روح کی تیرہویں دلیل

واجب الوجود کے لئے عقلاً یہ ضروری ہے کہ استغناء اور بے نیازی کی صفت اس میں علی وجہ الکمال موجود ہو، لیکن جب اس عالم پر نظر ڈالتے ہیں تو اس صفت کا کہیں نام و نشان نہیں پاتے۔ جدہر دیکھتے ہیں احتیاج اور لا چاری، عاجزی اور در ماندگی ہی نظر آتی ہے۔ مادہ بغیر اجزاء مقدار یہ اور روح کے کچھ نہیں کر سکتا اور روح بغیر مادہ کے کچھ نہیں کر سکتی۔ آفتاب کا کام کھیتیوں کو پکانا ہے۔ مگر بغیر آب و ہوا کی اعانت اور امداد کے ایک دانہ کو بھی نہیں پکا سکتا۔

روح میں تھوڑی بہت کچھ عقل و شعور ہے لیکن کیا اتنے عقل و شعور سے کہیں وجوب کا مرتبہ حاصل ہو سکتا ہے اور بیچارہ مادہ تو بالکل ہی شعور اور ادراک سے عاری ہے۔ نہ سنتا ہے نہ دیکھتا ہے۔ بالکل اندھا اور بہرا ہے۔ مادہ سے بڑھ کر دنیا میں کوئی شے فقیر اور محتاج نہیں۔ پھر نہ معلوم کس طرح اس اندھے اور بہرے اور اپاہج کو واجب اور قدیم مان لیا۔ حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے آزر سے یہی تو کہا تھا:

یا ابت لم تعبد مالا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیاء.
(سورۃ مریم)

ترجمہ: اے باپ اس چیز کی کیوں پرستش کرتے ہو جو نہ سنتی ہے اور نہ دیکھتی ہے
اور نہ کچھ کام آتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ قدس اللہ سرہ اپنے اس شعر کو کثرت سے پڑھا کرتے تھے:

والفقری و صف ذات لازم ابداً کما الغنی ابداً و صف له ذاتی
ترجمہ: فقر اور احتیاج میری ذات کا وصف لازم ہے جیسا کہ غنا اور بے
نیازی خدا تعالیٰ کا وصف ذاتی ہے۔

اور اسی مضمون کو اس ناچیز نے ان اشعار میں ادا کیا ہے:

تو غنی مطلق اے ذو الجلال من فقیر مطلقم بے قیل و قال
تو کریمی من گدائے مطلقم تو عزیزی من ذلیل مطلقم
فقر و حاجت عین ممکن بے مقال چوں غنائین خدائے ذو الجلال

حدوث مادہ و روح کی چودھویں دلیل

جس طرح ممکن اپنے وجود میں واجب سے کمتر ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ممکن کی صفات بھی
واجب اور قدیم صفات سے ادنیٰ اور کمتر ہوں۔

اب عبرت کا مقام یہ ہے کہ وہ مادہ کہ جس کی حرکت سے ہم موجود ہوئے، اس میں تو شعور اور ادراک،
اختیار اور ارادہ کا کہیں نام و نشان نہیں اور ہم میں یہ سب صفتیں موجود ہیں۔ کیا یہ بات عقل میں آ سکتی ہے کہ جو شخص
کسی شے کا خود مالک نہ ہو وہ دوسروں کو کہاں عطا کر سکتا ہے۔

حدوث مادہ و روح کی پندرہویں دلیل

مادہ اور روح اگر قدیم اور واجب لذاتہ ہوں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ مادہ اور روح کا وجود خود بخود
ہے اور ان دونوں کو اپنے وجود میں خدا تعالیٰ کی کوئی حاجت اور ضرورت نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا کوئی شے کسی
وقت خدا سے بھی مستغنی اور بے نیاز ہو سکتی ہے۔ وہ خدا ہی کیا ہوا جس کی کسی کو حاجت نہ ہو۔

حدوث مادہ و روح کی سولہویں دلیل

سب جانتے ہیں کہ انسان محبت اور عاشق اُسی شے کا ہوتا ہے جو اس کے پاس نہ ہو اس لئے کہ عشق اور محبت کی بنا حاجت پر ہے اور حاجت کی بنیاد عدم پر ہے لہذا اگر روح کا وجود ذاتی ہوتا تو روح خدا پر فریفتہ اور عاشق نہ ہوتی اور یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ محبت تین وجہ سے ہوتی۔ جمال کی وجہ سے یا کمال کی وجہ سے یا مال و منال کے سبب سے۔ معلوم ہوا کہ روح اپنی ذات سے جمال اور کمال سب سے عاری ہے۔ اسی بنا پر بعض عارفین نے خوب کہا ہے:

زندہ معشوق است عاشق مردہ جملہ معشوق است عاشق پردہ

وجود خداوندی کے انکار سے ترجیح بلا مرجح کا استحالہ

جب یہ ثابت ہو گیا کہ مادہ اور روح اور عالم کی تمام انواع و جزئیات سب کے سب حادث ہیں یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئے ہیں تو بتلایا جائے کہ وہ کون ذات ہے کہ جس نے ان کے وجود کو ان کے عدم پر ترجیح دی اور ان تمام ممکنات اور حادثات کو عدم کی ظلمت اور تاریکی سے نکال کر وجود کی روشنی میں لایا۔ اگر یہ کہا جائے کہ خود بخود عدم سے نکل کر وجود میں آگئے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو تمام عقلاء کے نزدیک محال ہے کیا یہ ممکن ہے کہ جس ترازو کے دونوں پلے بالکل برابر اور ہموزن ہوں کسی قسم کا فرق نہ ہو اور پھر خود بخود بلا کسی وجہ کے ایک پلہ جھک جائے جب تک اُن وجوہ اور اسباب میں سے کوئی وجہ نہ پائی جائے جن سے پلہ جھک جاتا ہے خود بخود بلا کسی وجہ کے ایک پلہ کا جھک جانا عقلاً محال ہے اسی کو ترجیح بلا مرجح کہتے ہیں جو عقلاء کے نزدیک محال ہے۔ اور ماہرین فلسفہ جدیدہ تو حوادث عالم میں اتفاقات فطرت کے وجود کے بھی قائل نہیں یعنی جو امور بلا سبب ظاہری کے اتفاقاً پیش آ جاتے ہیں اُن کے قائل نہیں حالانکہ اُن کو اتفاقی محض ظاہر کے اعتبار سے کہا جاتا ہے۔ ورنہ درحقیقت ان کا ظہور کسی نہ کسی سبب اور کسی قانون فطرت کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو ہم قصور عقل کی وجہ سے معلوم نہیں کر سکتے۔

پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ ممکنات کا خود بخود عدم سے نکل کر وجود میں آنا ناممکن ہے کیونکہ اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے معلوم ہوا کہ کوئی ذات ایسی ضرور ہے کہ جس نے اپنے ارادہ اور اختیار سے ان کے وجود کو ان کے عدم پر ترجیح دی اور ہر ممکن اور حادث کو ایک عجیب و غریب وجود عطا کیا۔ اسی کو تمام عقلاء خدا اور حضرات انبیاء کی شریعتوں میں اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔ کما قال تعالیٰ

هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شياء مذكورا.

بے شک انسان پر ایک وقت ایسا گزرا ہے کہ جس میں وہ کوئی شے نہ تھا کہ جس

کا ذکر کیا جائے۔

وقال تعالیٰ

ام خلقو امن غیر شئی ام هم الخالقون.

ترجمہ: کیا خود بخود بن گئے یا خود ہی اپنے بنانے والے ہیں۔

تجرب کی بات ہے کہ سائنس دانوں نے اس موقع پر اپنے ایک مشہور قاعدہ کو چھوڑ دیا۔ وہ یہ کہ ہم بلا مشاہدہ کسی چیز کو نہیں مانتے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے مادہ اور اس کی حرکت قدیمہ کا کب مشاہدہ کیا ہے اور کون کر سکتا ہے۔ اگر یہ کہیں کہ ہم نے اگرچہ مادہ کی حرکت کا تو مشاہدہ نہیں کیا لیکن اس کے آثار یعنی تنوعات کے مشاہدہ سے مؤثر پر استدلال کرتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ یہی استدلال بعینہ اہل اسلام کا ہے کہ جب انہوں نے عالم کے تنوعات میں ایسے عجیب و غریب آثار دیکھے کہ فہم اور ادراک سے عقل حیران ہے تو سمجھ لیا کہ ان تنوعات کو وجود عطا کرنے والی ضرور ایسی ہستی ہے کہ جو کمال علم اور کمال قدرت اور کمال اختیار کے ساتھ موصوف ہے اور یہ بھی سمجھ لیا کہ ایسے عجیب و غریب تغیرات اور تنوعات کو ایک بے شعور اور بے حس چیز یعنی مادہ کی طرف منسوب کرنا کھلی ہوئی نادانی ہے۔ عجیب تماشہ ہے کہ مادہ میں نہ تو علم اور ادراک ہے اور نہ کسی قسم کا شعور اور احساس ہے۔ بالکل اندھا اور بہرا اور گونگا سب ہی کچھ ہے مگر اس کی کارسازیاں ایسی عجیب و غریب ہیں کہ جن کی حکمتوں کی کوئی انتہا نہیں۔ عقلاء اور حکماء ان مصنوعات کی حکمتیں بیان کرتے کرتے تھک گئے۔ تمام عقلاء نے مل کر جو کچھ اب تک معلوم کیا اس کو غیر معلوم شدہ کے ساتھ وہ نسبت بھی نہیں جو قطرہ کو دریا کے ساتھ ہو۔ کسی مکان کو دیکھ کر یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا بنانے والا کوئی ضرور ہے اور بڑا حکیم اور دانا ہے۔ لیکن یہ ناممکن ہے کہ مکان کو دیکھ کر مکان بنانے والے کی حقیقت اور کنہ اور اس کے تمام اوصاف معلوم ہو جائیں مثلاً یہ کہ اس کا بنانے والا سپید ہے یا سیاہ اس کا قد کتنا لانا ہے۔ صورت اور شکل اس کی کیسی ہے۔ کہاں رہتا ہے۔ عقل سے اتنے ہی اوصاف معلوم ہو سکتے ہیں۔ جہاں تک عقل کی رسائی ہے۔

اسی طرح اہل اسلام یہ کہتے ہیں کہ اس کون و مکان کے دیکھنے سے ہم کو یہ تو یقیناً معلوم ہو گیا کہ اس کا بنانے اور پیدا کرنے والا کوئی ضرور ہے اور عقل سے یہ بھی معلوم کر لیا کہ اس زمین و آسمان کا بنانے والا کمال علم اور کمال قدرت وغیرہ وغیرہ کے ساتھ موصوف ہے لیکن اس خداوند ذوالجلال کی حقیقت اور کنہ اور اس کے تمام اوصاف کا ادراک حیطہ عقل سے باہر ہے، وہاں تک عقل کی رسائی نہیں۔ اس کے ادراک سے ہم قاصر اور عاجز ہیں۔

آخر مادہ جس کو آپ تمام کائنات کی اصل مانتے ہیں۔ اس کی حقیقت سے آپ ناواقف ہیں اور فلاسفہ کو خود اس کا اقرار ہے۔ عقل اور حیات سمع اور ابصار جو علم طبعی کا خاص موضوع ہیں، انہیں مسائل میں ماہرین علم

طبیعیات حیران اور سرگرداں ہیں۔ بڑی طویل اور ضخیم کتابیں ان مسائل پر تصنیف کر ڈالیں مگر حقیقت تک رسائی نہ ہوئی۔ ماہرین طبیعیات حقائق اشیاء کے معلوم کرنے کی کوشش میں سرگرم ہیں۔ مگر جس نتیجہ پر پہنچتے ہیں تحقیق اور تجربہ اس کو غلط ثابت کر دیتا ہے۔ اخیر میں مجبور ہو کر ناواقفیت کا اقرار کرتے ہیں۔ پس جبکہ محسوس اور مشاہد چیزوں کی حقیقت معلوم کرنے سے قاصر ہیں تو خداوند ذوالجلال کی حقیقت اور کنہ کیسے معلوم ہو سکتی ہے۔ عقل جب اپنے ہی دائرہ میں قاصر اور در ماندہ ہو تو جو شے عقل سے بالا اور برتر ہو، وہاں عقل کی در ماندگی اور بیچارگی کا کیا پوچھنا؟

اہل اسلام اور مادہ پرستوں کی ایک دلچسپ مثال

علامہ حسین آفندی طرابلسی ”رسالہ حمیدیہ“ میں لکھتے ہیں کہ اہل اسلام اور مادہ پرستوں کی مثال ان دو شخصوں کی سی ہے جو کسی نہایت رفیع الشان محل میں داخل ہوئے جس میں مختلف کمرے اور متعدد نشست گاہیں ہیں اور ہر کمرہ میں اعلیٰ درجہ کے تخت اور بہترین فرش بچھے ہوئے ہیں اور طرح طرح کے ساز و سامان سے آراستہ ہیں۔ ہر چیز اس میں قرینہ سے لگی ہوئی ہے۔ کمروں کے سامنے سیرگاہیں اور طرح طرح سرسبز و شاداب چمن بھی ہیں درمیان میں حوضیں اور نہریں بھی جاری ہیں۔ الحاصل یہ دونوں شخص اس محل میں داخل ہوئے اب ایک شخص نے دیکھ کر کہا کہ گو میں نے اس کے بنانے والے کو نہیں دیکھا اور نہ اس کی پوری حقیقت اور کنہ سے واقف ہوں اور نہ اس محل کی صنعتوں کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہوں لیکن اتنا ضرور جانتا ہوں کہ اس کا بنانے والا کوئی بہت ہی بڑا مدبر اور ذی اختیار اور حکمتوں کی رعایت کرنے والا ہے۔ اگرچہ میری عقل نارسا اپنے قصور کی وجہ سے ان حکمتوں کا پورا پورا ادراک نہ کر سکے، لیکن اس کے مدبر اور حکیم ہونے میں کوئی شک نہیں اور جو کچھ اس نے بنایا ہے وہ ضرور حکمت اور مصلحت پر مبنی ہے۔

دوسرا شخص چاروں طرح دیکھنے لگا۔ یکا یک اس کو ایک پہاڑ کہ جسمیں چشمے بھی جاری ہیں نظر آیا کچھ دیر سوچتا رہا اور اس کے بعد یہ کہنے لگا۔ ان سب کی علت یہ ہے کہ قدیم زمانے سے اس پہاڑ کی جانب سے ایک ہوا چلا کرتی تھی پس وہ ہوا اسی طرح

ورنہ خواہی آب ہم آتش شود

رستن از بیداد یارب داد تست

گنج احساں برہمہ بکشادہ

باب رحمت برہمہ بکشادہ

رائگاں بخشیدہ جان و جہاں

گر تو خواہی آتش آب خوش شود

ایں طلب درماہم از ایجاد تست

بے طلب تو ایں طلب آں دادہ

بے شمار و صد عطا ہا دادہ

بے طلب ہم میدہی گنج نہاں

در عدم کے بود مارا خود طلب
بے سبب کردی عطا ہائے عجب
خاں و ماں دادی و عمر جاوداں^۴ سائر نعمت کہ ناید در بیاں
ہکذا انعم الی دارالسلام بالنبی المصطفیٰ خیر الانام
باطلب چوں ندہی اے حی وودود کز تو آمد جملگی جود و وجود

صفاتِ خداوندی غیر محدود ہیں

صد ہزاراں وصف اگر گوئی و بیش جملہ وصف اوست اوزیں جملہ بیش
چوں نہایت نیست را لا جرم لاف کم باید زدن بر بندم
کمالاتِ خداوندی کا انحصار کچھ صفات مذکورہ ہی پر نہیں۔ اس کے کمالات تو بے حد و بے پایہ ہیں۔ کم اور
کیف سب سے بالا اور برتر ہیں۔ جس طرح اس کی ذات بابرکات بے حد اور بے پایہ ہیں اور کیف اور عین سے
منزہ ہے، اسی طرح اس کی صفات بھی بے پایاں اور بے چون و چگون ہیں۔ اس لئے کہ اگر کوئی زماں یا مکاں اس کا
احاطہ کر سکے تو پھر خدا کو خدا نہ کہنا چاہیے بلکہ اس کیف و کم کو یا اس زمان و مکاں کو خدا کہنا چاہیے جو خدا کو بھی محیط
ہے۔ وہ خدا ہی کیا ہوا جو کس کے احاطہ میں آجائے۔ اسی طرح اگر کمالاتِ خداوندی بھی کسی زماں یا مکاں کے
احاطہ میں آجائیں تو وہ خدائی کمالات کیا ہوئے۔

علاوہ ازیں ہر شے کے اوصاف اور کمالات اس کی ذات کے مناسب ہوتے ہیں۔ اوصاف اور
کمالات کا ذات کے مناسب نہ ہونا نقص اور عیب ہے۔ انسان میں اگر وہ کمالات نہ ہوں جو عقلاً انسان کے لئے
ہونا بہت ضروری ہیں تو وہ انسان ناقص ہے۔ اسی طرح اگر ذاتِ خداوندی جو کہ بے حد اور بے پایاں بے کم و کیف
ہے، اس کے اوصاف اور کمالات بے حد اور بے پایاں نہ ہوں تو اس کے لئے ایک عظیم نقص ہوگا کیونکہ ایسی ذات
کے لئے محدود کمالات کا ہونا کسی طرح مناسب نہیں۔

صفاتِ خداوندی مخلوق نہیں

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ کمالات ذات کے مناسب ہونے چاہئیں تو مخلوق شے کے کمالات مخلوق
ہونے چاہئیں اور غیر مخلوق ذات کے کمالات غیر مخلوق یعنی قدیم ہونے چاہئیں۔ کیونکہ قطع نظر اس سے کہ کمالات
خداوندی مثلاً علم اور سمع کے مخلوق اور حادث ہونے سے خدا کا اصل میں جاہل اور اندھا ہونا لازم آتا ہے۔ یہ خرابی
لازم آتی ہے کہ کمالاتِ خداوند ذاتِ خداوندی کے مناسب نہ رہیں، اس لئے ذاتِ خداوندی تو قدیم اور غیر مخلوق

ہے اور اس کے اوصاف اور کمالات کو مخلوق فرض کیا گیا ہے۔

ایک خلجان اور اس کا رفع

خلجان یہ ہے کہ اگر کمالات خداوندی مخلوق نہیں تو ان کو خدا کہنا چاہیے کیونکہ خدا کے معنی ہی یہ ہیں کہ جو خود موجود ہے اور کسی کا مخلوق نہ ہو اور جب کمالات خداوندی جو بے حد و بے پایاں ہیں، خدا ٹھہرے تو توحید کہاں رہی۔ توحید تو دو خدا ماننے کی صورت میں بھی نہیں رہتی چہ جائیکہ بے انتہا خدا ماننے کے بعد بھی توحید باقی رہے۔

جواب

یہ ہے کہ بے شک خداؤں کا متعدد ہونا محال ہے، لیکن خداؤں کے متعدد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک جدا اور مستقل وجود رکھتا ہو۔ لہذا صفات خداوندی اگرچہ ذات خداوندی کی طرح قدیم ہے مگر ان کا وجود ذات خداوندی سے مادہ اور روح کی طرح جدا اور علیحدہ نہیں۔ ان سب کا ایک ہی وجود ہے۔

بسا اوقات ایک ہی ذات ہوتی ہے مگر مختلف اعتبار سے اس کے ہزاروں لقب ہوتے ہیں۔ ایک ہی شخص کسی کے لحاظ سے باپ اور کسی کے اعتبار سے بیٹا اور کسی کی نسبت سے چچا اور کسی حیثیت سے بھتیجا کہلاتا ہے۔ مگر اس کے ایک ہونے میں کسی قسم کا فرق نہیں آتا۔ اسی طرح وہ ذات خداوندی ایک ہے مگر کسی وجہ سے وہ خالق ہے اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے۔ قال تعالیٰ

قل ادعوا للہ او ادعوا الرحمن ایاما قد عو فلہ الاسماء الحسنیٰ

آفتاب طلوع کے وقت سرخ اور بے شعاع نظر آتا ہے اور نصف النہار کے وقت سفید اور با شعاع ہو جاتا ہے اور غروب کے وقت زرد ہو جاتا ہے۔ ان سب صورتوں میں یہی کہا جاتا ہے کہ آفتاب کو دیکھا۔ الحاصل جس طرح سے آفتاب کا باوجود ایک ہونے کے مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہونا اور طرح طرح سے تجلی اس کی وحدت کے منافی نہیں۔ اسی طرح خداوند کریم کا باوجود ایک ذات ہونے کے مختلف صفات اور متعدد کمالات میں جلوہ گر ہونا اس کی وحدت کے منافی نہیں۔

صفات خداوندی نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات بلکہ لازم ذات ہیں

اس مثال سے یہ بات بھی نکل آئی کہ صفات خداوندی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسی نسبت رکھتی ہے کہ ان کو نہ عین ذات کہہ سکتے ہیں جیسا کہ نور کو نہ آفتاب کا عین کہہ سکتے ہیں بلکہ یہ کہیں گے کہ آفتاب تو معدن نور

اور منبع ضیاء کا نام ہے اور نور اس کے لئے لازم ہے جیسا کہ چار کے لئے زوجیت اور پانچ کے لئے فردیت، اسی طرح صفات خداوندی ذات خداوندی کے لئے لازم ذات ہیں کہ ان صفات اور کمالات کا ذات خداوندی سے جدا ہونا ناممکن اور محال ہے۔

یہی تمام اہل سنت والجماعت اور اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مسلک ہے کہ صفات خداوندی لازم ذات ہیں اور اسی کو امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی قدس سرہ نے مکتوبات میں اختیار فرمایا ہے اور حکما اور صوفیہ جو عینیت کے قائل ہوئے ہیں، ان کا شذوذ کے ساتھ رد کیا ہے۔

تسبیحات و تقدیسات یعنی تزیینات

خداوند ذوالجلال کے لئے جس طرح یہ ضروری ہے کہ تمام صفات کمال کے ساتھ موصوف ہو، اسی طرح اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمام عیوب اور نقائص سے پاک اور منزہ ہو۔ خدائی کے ساتھ کسی عیب اور نقصان کا جمع ہونا ناممکن اور محال ہے۔ انسان قاصر اللسان اپنے خیال کے مطابق خدا تعالیٰ کی کتنی ہی ثنا اور ستائش کیوں نہ کرے مگر پھر بھی بعض مرتبہ خیالات اور اوہام خداوند ذوالجلال کی عظمت اور جلال کو جسمانی قالب میں ڈھال لیتے ہیں اور اس کے لئے جسمانی اور امکانی صفات اور خصوصیات ثابت کرنے لگتے ہیں اس لئے قرآن کریم نے جا بجا خداوند ذوالجلال کی تسبیح و تقدیس، نزاہت اور لطافت کو خاص انداز سے بیان کیا اور محض لفظی اور اسی اشتراک سے (مثلاً جیسے کہتے ہیں کہ خدا سنتا اور دیکھتا ہے۔ اور بندہ کو بھی کہتے ہیں کہ سنتا اور دیکھتا ہے حالانکہ بندہ کے دیکھنے اور سننے سے خدا کے دیکھنے اور سننے سے کوئی نسبت نہیں) خدا اور بندہ کے درمیان میں کسی قسم کی مماثلت اور مشابہت کا شبہ نہ ہو اور خوب سمجھ لیں کہ وہ خداوند کردگار بے مثل اور بے چون و چگون ہے۔ زماں اور مکاں کیف اور این سب سے بالا اور برتر ہے۔ طائر عقل کی وہاں رسائی نہیں کیونکہ زماں اور مکاں کیف اور این عقل اور ادراک سب اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ بھلا واجب اور ممکن۔ قدیم اور حادث باقی اور فانی میں کیسے مماثلت ممکن ہے اور جب قدیم اور حادث حقیقت اور ذات کے اعتبار سے مختلف اور مبائن ہیں تو صفات اور افعال میں کیسے ایک دوسرے کے مشابہ اور مماثل ہو سکتے ہیں۔

قال تعالیٰ: لیس کمثلہ شیء ولم یکن لا کفوا احد هل تعلم له
سمیا وله المثل الاعلیٰ افمن یخلق کمن لا یخلق اللہ لا الہ
الا هو الحی القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم ولا یوده حفظهما وهو
العلی العظیم. لا تدركه الابصار و هو یدرک الابصار و هو
الطیف الخبیر. وروی الحکیم الترمذی مرفوعا ان اللہ احتجب

عن العقول كما احتجب عن الابصار.

ترجمہ: کوئی چیز اس کے مثل نہیں کوئی خدا کا ہمسر نہیں۔ کیا تم کسی کو خدا کے ہم پلہ پاتے ہو۔ اس کی شان تو بہت ہی اعلیٰ اور ارفع ہے۔ کیا خالق اور غیر خالق میں کسی قسم کی مشابہت ممکن ہے اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس جی قیوم کو نہ انگھ آتی ہے اور نہ نیند۔ نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں بلکہ وہی نگاہوں کا ادراک کرتا ہے اور وہ لطیف اور خبیر ہے اس لئے وہی ایسی لطیف یعنی غیر مادی اور غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتا ہے۔ حکیم ترمذی نے روایت کیا ہے کہ آنحضرتؐ نے یہ ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جس طرح نگاہوں سے محجوب اور مستور ہے اسی طرح عقلوں سے بھی محجوب اور مستور ہے۔

ہرچہ اندیشی پذیراے فقاہت وانکہ در اندیشہ ناید آں خداست
آں مگوچوں در اشارت نایدت دم وزن چوں در عبادت نایدت
نہ اشارت می پذیروند عیان نہ کے زو علم وارد نہ نشان
مرصفاش را چنان داں اے پر کزوے اندروہم ناید جزاثر
ظاہر است آثار و نور رحمتش لیک کے داند جزاوماہیتس
ہیچ ماہیات اوصاف کمال کس نداند جزبہ آثارومثال
حق جل و علا کی حقیقت تو در کنار انسان اپنی ہی حقیقت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔ حکماء نے بہت کچھ عقل کو دوڑایا مگر آج تک روح اور عقل اور قوت دراکہ کی حقیقت نہ معلوم کر سکے۔ صرف چند خواص اور آثار معلوم کر سکے۔ عقل اور روح تو بڑی چیز ہے لیکن وہ مادہ جس کے وہ پرستار بنے ہوئے ہیں، اسی کی حقیقت نہ معلوم کر سکے۔ بلکہ آج تک اس کے وجود کو بھی ثابت نہ کر سکے۔

پس جب انسان باوجود ہر وقت کے مشاہدہ کے اپنی حقیقت پر مطلع نہ ہو سکا تو اُس وراء الوراۃ ثم وراء الوراۃ کی حقیقت پر کیسے مطلع کر سکتا ہے۔

اسی وجہ سے علامہ احمد بن مسکویہ فرماتے ہیں کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کی معرفت ایجابی اور اثباتی طریقہ سے ناممکن ہے۔ ایجابی اور اثباتی طریقہ سے معرفت کی صورت یہ ہے کہ اُس شے کی حقیقت یا صفت بیان کر دی جائے اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت اور کثرت تو کون بتلا سکتا ہے۔ رہی صفات تو یہ انسان ضعیف البیان قاصر اللسان کہاں خداوند عالم کے اوصاف اور محامد بیان کر سکتا ہے۔ البتہ جو صفات، ممکنات اور مخلوقات میں صفات کمال سمجھی جاتی ہیں۔ انہیں کو اپنی بساط اور مقدور کے موافق خداوند عالم کے لئے ثابت کرے گا اور ظاہر ہے کہ وہ ذات مقدس

ان صفات سے کہیں اعلیٰ اور اشرف ہے۔ کما قال تعالیٰ: سبحانہ و تعالیٰ عما یصفون۔ اس لئے کہ بندوں میں جو صفات کمال ہیں وہ سب اُسی کی پیدا کی ہوئی ہیں اور یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ خالق اور مخلوق میں مشابہت اور مماثلت ناممکن ہے۔ لہذا اُس خداوند قدوس کی صحیح معرفت کا طریقہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ وہ بے مثل اور بے چون و چگون ہے۔

کما قال تعالیٰ لیس کمثلہ شئی کوئی شے اس کے مانند نہیں۔

خدا کے جاننے کا سب سے بہتر طریق یہی سلبی طریق ہے۔ ایجابی اور اثباتی طریق میں اندیشہ ہے کہ تنزیہ کا حق ادا نہ ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ کذا فی الفوز الاصرص ۲۶ فصل ثامن اور اگر بالفرض خدا کے لئے بے مثل ہونا ضروری نہ ہو بلکہ خالق کا مخلوق کے مشابہ اور مماثل ہونا ممکن ہو تو پھر معاذ اللہ خداوند ذوالجلال پر تغیر اور تبدل، فنا اور زوال تمام جسمانی اور امکانی عوارض کا طاری ہونا ممکن ہوگا کیونکہ دو مماثل اور مشابہ چیزیں حکم میں بھی مماثل اور مشابہ ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں مماثلت وہاں ممکن ہے کہ جہاں کسی قسم کی شرکت ممکن ہو اور ظاہر ہے کہ مخلوق خالق کے ساتھ کسی چیز میں شریک نہیں لہذا مماثلت بھی ناممکن ہوگی اور جب ثابت ہو گیا کہ خالق مخلوق کے مشابہ نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو گیا کہ خالق مخلوقات کی تمام خصوصیات سے مبرا اور منزہ ہوگا۔

حق تعالیٰ کسی کے ساتھ متحد نہیں

حق تعالیٰ کسی شے کے ساتھ متحد نہیں اور نہ کوئی شے حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہے اس لئے کہ جب اُس کی شان یہ ہے کہ لیس کمثلہ شئی نہ کوئی اُس کا ذات میں مماثل ہے نہ صفات میں تو پھر اتحاد کیسے ممکن ہے۔

نصاری کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ اور عیسیٰ علیہ السلام اور روح القدس تینوں مل کر ایک ہیں۔ ہنود کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ اوتاروں میں حلول کرتا ہے۔ سبحانہ و تعالیٰ عما یصفون بعض صوفیہ گرام جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں، اُن کی یہ مراد ہرگز نہیں کہ بندہ خدا کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ سراسر کفر اور الحاد ہے۔ اُن کی مراد یہ ہے کہ اصل وجود تو ایک ہے یعنی وجود خداوندی، باقی ہچ جیسے آفتاب جب طلوع کرتا ہے تو عالم کا ہر ہر ذرہ روشن ہو جاتا ہے تو روشن اور منور تو لاکھوں اور کروڑوں ہیں مگر نور ایک ہی ہے یا یوں کہئے کہ جن حضرات پر اللہ کی محبت کا غلبہ ہوتا ہے اُن کو سوائے خدا تعالیٰ کے کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ یہ خاص کیفیت اور خاص حالت ہے جن پر گذرتی ہے وہی جانتے ہیں۔ اللہم اجعلنا منہم۔

امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی قدس سرہ فرماتے ہیں۔

حضرت خواجہ ماقدس سرہ می فرمودہ اند کہ معنی عبارت انا الحق نہ آنست کہ من حق

بلکہ آنست کہ من نیستم و موجود حق است سبحانہ و تغیر و تبدل را بذات و صفات و افعال او تعالیٰ راہ نیست فسبحان من لا یتغیر بذاتہ ولا بصفاتہ ولا فی افعالہ بحدوث الا کو ان۔ (مکتوب ۲۶۶ صفحہ ۳۱۴ دفتر اول۔)

ترجمہ: حضرت خواجہ قدس سرہ فرماتے تھے کہ انا الحق کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ میں حق اور خدا ہوں بلکہ یہ مطلب ہے کہ میں نہیں ہوں صرف حق تعالیٰ موجود ہے کہ جس کی بارگاہ میں تغیر ذات اور تبدل صفات و افعال کا کوئی گزر نہیں۔ وہ ذات ذوالجلال اپنی ذات اور تمام صفات اور افعال میں تغیر اور تبدل سے منزہ ہے۔ موجودات کے تغیر سے اُس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔

مثلاً لوہا اگر آگ میں ڈال دیا جائے اور وہ لوہا آگ کے فیض صحبت سے ایسا صاف اور شفاف اور سرخ ہو جائے کہ آگ کا ہم رنگ بن جائے اور اُس حالت میں یہ لوہا بزبان حال انا النار کہے تو درحقیقت اُس کا یہ مطلب نہیں کہ میں فی حد ذاتہ نار ہوں بلکہ یہ اُن آثار کی طرف راجع ہے کہ جو لوہے میں آگ کے فیض صحبت سے پیدا ہو گئے ہیں:

نے کہ ہر دم نغمہ آرائی کند فی الحقیقت از دم نائی کند
بے فنائے خویش بے جذب قوی کے حریم وصل را محرم شوی
تو مباش اصلا کمال این ست و بس تو در اں گم شو وصال این ست و بس

یا کوئی صاف و شفاف آئینہ کہ جو آفتاب کی شعاعوں سے جگمگا اٹھا ہو اور دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ گویا یہی آفتاب ہے۔ ایسی حالت میں اگر یہ آئینہ انا الشمس (میں آفتاب ہوں) کہے تو اُس کا مطلب بھی یہ نہیں کہ میں حقیقتہً آفتاب ہوں بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں کچھ نہیں۔ یہ جو کچھ شعاعیں اور انوار مجھ میں موجزن ہیں، وہ آفتاب کی تجلی اور انعکاس کا پرتو ہے۔ اسی طرح مقربان الہی کہ جن کے قلوب آئینہ سے زائد صاف اور شفاف مصفیٰ اور مجلیٰ ہو جاتے ہیں اور اُس نور السموات والا رض کے انوار اور تجلیات اُن میں منعکس ہونے لگتی ہیں ایسی حالت میں ان حضرات سے ایسے کلمات صادر ہو جاتے ہیں کہ جن کو عوام اور قاصر الافہام ظاہر پر محمول کر لیتے ہیں کہ جو اُن کے دین و ایمان کے لئے باعث تحزیب ہوتا ہے۔

اور فی الحقیقت اُن کا مطلب وہ ہوتا ہے کہ جو ہم حضرت شیخ مجدد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے نقل کر چکے ہیں اور مولانا نے رومی قدس سرہ السامی نے اس مسئلہ کو مثنوی میں مختلف طریق سے متعدد مواضع میں حل فرمایا ہے۔ اختصاراً صرف ایک جگہ کا کلام ہدیہ ناظرین کیا جاتا ہے۔

مثنوی از عاشق پر سید کہ خود را دوست تر داری یا مرا گفت من

از خود مرده ام و بتوزندہ ام از خود واز صفات خود نیست شدہ ام
و بتوہست شدہ ام علم خود را فراموش کردہ ام۔ واز علم تو عالم
شدہ ام، قدرت خود را بپاد دادہ ام، واز قدرت تو قادر شدہ ام
اگر خود را دوست دارم، ترا دوست دا شتہ باشم و اگر ترا دوست
داشتہ باشم خود را دوست داشتہ باشم

ہر کرا آئینہ یقین باش گرچہ خود بین خدائے میں باشد
اخرج بصفاتى الى خلقى من راك فقد رانى ومن قصدك
قصدنى ومن احبك احبنى و قيس على هذا:

گفت معشوقے بعاشق ز امتحان در صبحی کای فلاں ابن الفلان
مر مرا تو دوست تر داری عجب یا کہ خود را راست گویا ذالکرب
گفت من در تو چنان فانی شدم کہ پُرَم من از تواز سر تا قدم
بر من از ہستی من جز نام نیست در وجودم جز تو ای خوش کام نیست
زاں سبب فانی شدم من آتچنین ہچو سرکہ در تو بحرا نگین
ہچو سنگے کو شود کل لعل ناب پر شود اواز صفات آفتاب
بعد ازاں گرد دوست دارد خویش را دوستی خور بود آں اے فتی
در کہ خود را دوست دارد او بجاں دوستی خویش باشد بیگماں
خواہ خود را دوست دارد لعل ناب خواہ یا او دوست دارد آفتاب
اندریں دو دوستی خود فرق نیست ہر دو جانب جزئیائے شرق نیست
تا نشد اول لعل خود را دشمن است زانکہ ظلمانی ست سنگ اے با حضور
خویش را گرد دوست دارد کافر ست پس شاید کہ بگوید سنگ انا
گفت فرعونے انا الحق گشت پست آں انار العنہ اللہ در قفا
زانکہ او سنگ سیہ بدایں عقیق ویں انار رحمۃ اللہ در قفا
آں عدوئے نور بود و ایں عشیق

(کذافی الدفتر الخامس من المثنوی، صفحہ ۷۳، ج ۵)

سبحانہ ان یکون له ولد

جب خدا کا وحدہ لا شریک نہ ہونا ثابت ہو گیا تو پھر اس میں کوئی شریک نہیں رہا کہ خدا کے لئے نہ بیٹا ہو سکتا ہے اور نہ بیٹی۔ اس لئے کہ اولاد ماں باپ کے ہم جنس ہوا کرتی ہے۔ پس معاذ اللہ اگر کوئی خدا کے بیٹا ہوگا تو وہ خدا کے ہم جنس ہوگا کہ جو توحید کے سراسر خلاف ہے۔ نیز ایک ذات سراپا احتیاج کو خدا ماننا اور الوہیت میں اس کو شریک سمجھنا کھلی ہوئی نادانی ہے۔

قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد.

ترجمہ: اے نبی کریم آپ فرمادیجئے کہ اللہ ایک ہے اور بے نیاز ہے۔ نہ اُس نے کسی کو جنم نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔

گر تو مردے را بخوانی فاطمہ	گرچہ یک جنس اند مردوزن ہمہ
قصد خوں تو کند تا ممکن است	گرچہ خوشخوی و حلیم و ساکن ست
فاطمہ مدح است در حق زناں	مرد را گوئی بود زخم سناں
دست و پا در حق ما استالیش ست	در حق پاکی حق آلالیش ست
لم یلد لم یولد اور الائق ست	والد و مولود را او خالق ست
ہرچہ جسم آمد و لادت و صفت دوست	ہرچہ مولود ست اوزیں سوی جوست
زانکہ از کون و فساد ست و مہیں	حادث ست و محدثے خواہد یقین

صفات متشابہات

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و دہم وز ہرچہ گفتہ اند شنیدیم خواندہ ایم
خدا کی ذات کو اپنی ذات پر اور اُس کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کرنا سخت نادانی ہے۔ ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کر سکتے۔ خالق تو درکنار، پیشاب کو پیشاب پر بدبو میں قیاس کر سکتے ہیں مگر گلاب کو پیشاب پر قیاس نہیں کر سکتے۔ مردہ کو مردہ پر قیاس کر سکتے ہیں مگر زندہ کو مردہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ قیاس وہاں ہو سکتا ہے جہاں کسی قسم کی مشابہت ہو اور مخلوقات کو خدا کے بمثل سے کچھ بھی مشابہت نہیں۔

قال تالیٰ لیس کمثلہ شئی هل تعلم له سمیا و له المثل الاعلیٰ
کوئی شے اُس کے مثل نہیں، کیا اُس کا کوئی ہم نام معلوم ہے۔ بالا اور برتر شان
اُسی کے لئے مخصوص ہے۔

اور اگر مخلوقات کو خالق کے ساتھ وجود علم و قدرت حیات میں کچھ مشابہت ہے بھی تو برائے نام۔ زمین کی روشنی اور چمک کو آفتاب کی روشنی سے کیا نسبت۔ اگر ہے تو وہ برائے نام۔ سب جانتے ہیں کہ وہ آفتاب ہی کا فیض ہے۔ ورنہ زمین کی روشنی کجا اور نور آفتاب کجا۔ پس اُس کی حیات ہماری حیات کی طرح نہیں اور اُس کا سننا اور دیکھنا اور کلام کرنا ہمارے سننے اور دیکھنے اور کلام کرنے کے مشابہ نہیں۔ وہ اپنے سننے اور دیکھنے اور ادراک اور علم میں جو ارح کا محتاج نہیں۔ اس کے علو کے لئے کوئی مکان اور جہت نہیں۔ اُس کے نزول اجلال کے لئے کوئی حرکت نہیں۔ اُس کی رضا و غضب کی کوئی کیفیت نہیں۔

بہر حال اُس کی شان اعلیٰ اس سے برتر ہے کہ کسی عقلی یا حسی شے کو اُس پر قیاس کر سکیں لیکن تقریب الی الفہم کے لئے اُس کی شوون اور صفات کو انہی کی زبان اور محاورات میں ذکر کیا جاتا ہے:

على جهة التقريب للذهن اذ لنا عقول عليها فهم ما ثم يعسر
یعنی چونکہ اُس کی صفات اور شوون کا سمجھنا بہت دشوار تھا اس لئے تقریب الی الاذہان کے لئے اس قسم کے محاورات استعمال میں لائے گئے۔ کما قال تعالیٰ

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ

تمام ملتیں اور ادیان سماویہ اس پر متفق رہیں کہ خدا کی صفات کمال کو محاورات اور معروف الفاظ میں ذکر کیا جائے۔ تاکہ عام عقلیں خدا کو پہچان سکیں اور ساتھ ہی ساتھ لیس کمثلہ شئی سے بھی آگاہ کر دیا تاکہ خالق اور مخلوق میں کسی قسم کا قیاس نہ جاری کر سکیں اور زیادہ بحث و تفتیش میں نہ پڑیں۔ انسان اپنی محدود اور ناقص اور قلیل علم سے اُس خداوند قدوس کے بے کم و کیف اور بیحد و بے پایاں ذات اور صفات کا تو درکنار اپنی ہی ذات کا پورا ادراک نہیں کر سکتا۔ تمام حکماء ختم ہو گئے مگر جسم اور روح کی حقیقت آج تک نہ سمجھا سکے۔

ہاں اجمالی طور سے صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ ذات جامع کمالات ہے اور اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے بے مثل اور یکتا ہے۔ قال تعالیٰ

و ما اوتیتم من العلم الا قليلا ولا یحیطون بشئی من علمہ

الا بما شاء

اور نہیں دیا گیا تم کو کوئی حصہ علم کا مگر بہت ہی قلیل اُس کے علم میں سے کسی شے کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے۔

اور اسی وجہ سے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق زیادہ بحث و تفتیش کرنا اُس کی کیفیتوں میں غور و خوض کرنا محض لا حاصل ہی نہیں بلکہ کج فہمی کی دلیل ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے اپنی امت کو حکم فرما دیا۔

تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق وان الی ربک المنتہی

ولا فكرة في الخالق.

ترجمہ: مخلوق میں فکر کرو۔ خالق میں نہیں، اللہ تک سب چیزیں ختم ہو جاتی ہیں۔
خالق میں فکر نہ کرنا چاہیے۔

اور اسی وجہ سے صحابہ کرام کا تمام قرن اسی طرح سے گذرا کہ وہ خدا کی تمام صفات کمالیہ پر ایمان رکھتے تھے اور تنزیہ اور تقدیس کے لئے لیس کمثلہ شئی پڑھ لیا کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ ان صفات کے ذکر کرنے سے مقصد صرف اس قدر ہے کہ ہم ان صفات کے ذریعہ سے اپنے خالق کو پہچان سکیں اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ ہماری طرح آنکھ سے دیکھتا ہے اور کان سے سنتا ہے اس لئے کہ جس طرح اُس کی ذات بے چون و چگون ہے اسی طرح اُس کی صفات اور شئوں بھی بے چون و چگون ہیں۔ انہیں صفات متشابہات میں سے استواء علی العرش بھی اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے جو اس کی شایان شان ہے۔ بطور نمونہ علماء راہنہ کا کلام نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے علم کلام کی کتابوں کی مراجعت کریں۔

استواء علی العرش

قال تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی (الآیۃ)

جب یہ ثابت ہو گیا کہ اُس کی ذات ہماری ذات اور اُس کی صفات ہماری صفات کے مشابہ اور مماثل نہیں۔ یقیناً وہ علیم وخبیر سمیع و بصیر ہے مگر ہماری طرح نہیں۔ بدون مضغہ لحم کے ادراک کرتا ہے اور بے کان کے سنتا ہے اور بے آنکھ کے دیکھتا ہے۔ بدون زبان کے کلام کرتا ہے۔ ہماری طرح ان اعضاء اور جوارح کا محتاج نہیں۔
واللہ الغنی وانتم الفقراء

ترجمہ: اللہ ہر طرح بے نیاز ہے اور تم ہر طرح حاجت مند

پس جس طرح وہ بغیر آنکھ اور کان کے سمیع و بصیر ہے، ٹھیک اسی طرح وہ بغیر جہتہ اور مکان کے مستوی علی العرش بھی ہے، اگر بغیر آنکھ اور کان کے دیکھنا اور سننا ممکن ہے تو بغیر جہتہ اور مکان کے عرش پر مستوی ہونا بھی ممکن ہے اور جس طرح اُس کے علم اور سمع و بصیر کی کیفیت حیطہ عقل سے باہر ہے اسی طرح استواء علی العرش کی کیفیت بھی احاطہ ادراک سے خارج ہے۔ چنانچہ امام مالک علیہ الرحمۃ سے جب استواء علی العرش کی کیفیت دریافت کی گئی تو یہ ارشاد فرمایا: کیف غیر معقول و الاستواء غیر مجہول و الایمان بہ واجب و السؤال عنہ بدعة انتہی۔

یعنی اُس کی کیفیت عقل میں نہیں آسکتی۔ نیز اُس کی ذات اور اُس کی تمام صفات کم و کیف سب سے منزہ اور پاک ہیں۔ لہذا جو شے کہ کم و کیف سب سے پاک ہے، اُس کی کیفیت دریافت کرنا سراسر غیر معقول ہے

اور عقل استواء علی العرش کی اگرچہ کیفیت اور حقیقت سے واقف نہیں مگر اتنا ضرور جانتی ہے کہ یہ ایک صفت کمال ہے کہ جس پر بلا تشبیہ کے ایمان لانا ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ اُس کی علم و قدرت سمع و بصر پر بلا تشبیہ کے ایمان لانا حتمی اور لازمی ہے اور اس قسم کا سوال بدعت ہے کیونکہ ادیان سماویہ اور ملل الہیہ اور خیر القرون میں کبھی اس قسم کا سوال نہیں پیدا ہوا اس لئے کہ وہ سب جانتے تھے کہ یہ سب صفات کمال ہیں۔ خدا کا ان کے ساتھ موصوف ہونا لابدی ہے مگر ہماری طرح نہیں۔ لیس کمثلہ شئی

غالباً ہمارے اس بیان کے بعد استواء علی العرش کے بارہ میں کسی قسم کا شک نہ رہا ہوگا اور اگر اب بھی کچھ خلجان باقی ہے تو ہم چند اکابر اُمت کی تحقیق آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اگر خدا کے فضل اور اُس کی توفیق نے دستگیری فرمائی تو انشاء اللہ العزیز آپ کو اطمینان ہو جائے گا۔

حجۃ الاسلام امام غزالی قدس اللہ سرہ^۵

قل لمن يفهم عني ما أقول اترك البحث فذا شرح يطول
جو شخص استواء علی العرش کی حقیقت سمجھنا چاہے اس سے کہہ دو کہ اس تفتیش کو چھوڑو، اس کی شرح بہت طویل ہے
ثم سر غا مض من دونه قصرت والله اعناق الفحول
یہ ایک سربستہ راز ہے جس کے سامنے بڑے بڑے علماء کی گردنیں خم ہیں
انت لاتعرف اياك ولم تدر من انت ولا كيف الوصول
اے مخاطب تو اپنی ہی حقیقت سے واقف نہیں کہ تو کون ہے اور کس طرح ہے
لاو لا تدري صفات ركبتي فيك حاد في خفاياها العقول
اور نہ اُن صفات کو جانتا ہے کہ جو تیرے میں پیوست ہیں ان کے اسرار و دقائق کے ادراک میں عقلیں حیران ہیں
این منك الروح في جوهرها هل تراها او ترى كيف تجول
بتلاؤ کہ روح کہاں ہے اور اُس کی کیا حقیقت ہے اور کیا اُس کو دیکھتے ہو اور کس طرح وہ حرکت کرتی ہے
وكذا آلا نفاس هل تحصرها لا ولا تدري متى عنك نزول
اور علیٰ ہذا النفاس (سانس) کو کیا شمار کر سکتے ہو۔ ہرگز نہیں اور نہ تم کو یہ معلوم کہ وہ تم سے کب علیحدہ ہوں گے
این منك العقل والفهم اذا غلب النوم فقل لي يا جهول
اور جب نیند غالب آتی ہے تو عقل و فہم کہاں چلے جاتے ہیں، بتلا اے نادان
انت اكل الخبز لاتعرفه كيف يجرى منك ام كيف تبول
نہیں تو یہ بھی اچھی طرح معلوم نہیں کہ کس طرح کھانا اندر پہنچتا ہے اور کس طرح تم کو پیشاب آتا ہے

فاذا كانت طواياك لتي بين جنبيك بها انت جهول
پس جبکہ تم اپنی انتڑیوں ہی کی حقیقت اور کنہ سے بے خبر ہو

كيف تدري من على العرش استوى لا تقل كيف استوى كيف النزول
تو تم استواء علی العرش اور نزول الی السماء الدنيا کی کیفیت اور حقیقت کس طرح جان سکتے ہو

كيف يحكي الرب ام كيف يري فلعمري ليس ذا الا فضول
خدا کی کیفیت کس طرح بیان ہو سکتی ہے اور کس طرح خدا دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ سب فضول باتیں ہیں
فهم لا كيف ولا اين له و هو رب الكيف والكيف يحول

خدا تعالیٰ کیف اور این سب سے منزہ ہے اس لئے کہ وہ تو این اور کیف سب کا خالق اور رب ہے
و هو فوق الفوق لا فوق له و هو في كل النواحي لا يروى
وہ فوق الفوق اور وراء الوراء ہے۔ اُس کے اوپر کوئی نہیں۔ وہی سب جگہ حاضر و ناظر ہے

جل ذاتاً و صفات و علا و تعالى ربنا عما نقول
حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات میں اعلیٰ اور برتر ہے اور جو کچھ ہم کہتے ہیں اس سب سے برتر ہے

شیخ ابوطاہر قزوینی علیہ الرحمۃ

خداوند عالم نے کائنات عالم کو مختلف طبقات پر تقسیم کیا ہے، اول زمین اور پانی کا طبقہ ہے اور پھر کرۂ ہوا۔ اور کرۂ نار ہے اور ان کے بعد سبع سموات اور سبع سموات پر کرسی جلال، اور کرسی جلال پر عرش عظیم، عرش کے بعد کسی مخلوق کا وجود ثابت نہیں۔ رہے سہراوقات جلال سو وہ عرش ہی کے تابع ہیں۔ عرش سے جدا نہیں۔ (الحاصل) کائنات عالم میں سے کوئی شے دائرہ عرش سے باہر نہیں، سبع سموات اور سبع ارضیں سب کو عرش عظیم محیط ہے۔ اس کے بعد کسی مخلوق کا ہونا نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہے نہ کسی نقلی دلیل سے۔ غرض یہ کہ کائنات کا سلسلہ عرش عظیم پر ختم ہو جاتا ہے۔

پس ”الرحمن علی العرش استوی“ کے یہ معنی ہیں کہ خداوند عالم کی تکوین اور تخلیق کا سلسلہ عرش عظیم پر ختم ہو گیا اور کوئی مخلوق دائرہ عرش سے باہر نہیں۔

اور قرآن عزیز میں استوی کا لفظ ان معنی میں بکثرت مستعمل ہوا ہے۔ قال تعالیٰ

ولما بلغ اشدہ و استوی ای استتم شبابہ اخرج شطاً ہ فآزرہ

فاستغلط انشاء التوی ای استتم ذلک الزرع.

ترجمہ: جب وہ اپنی جوانی کو پہنچ گیا اور اُس کی جوانی ختم ہو گئی جیسے کھیتی نے نکالا

اپنی سوئی کو۔ پھر اس کو مضبوط کیا، پس موٹا ہوا، پھر کھیتی مکمل ہو گئی۔
استوی کے اصلی معنی مساواة کے ہیں، کما قال تعالیٰ۔

هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
ترجمہ: کیا اہل علم اور غیر اہل علم برابر ہو سکتے ہیں۔

لیکن جب کوئی شے اپنی نہایت اور کمال کو پہنچ جاتی ہے، محاورہ عرب میں اس کے لئے استوی کا لفظ مستعمل ہوتا ہے اور ”استواء شمس“ اور ”استواء میزان“ اسی سے ماخوذ ہے۔

قال تعالیٰ۔ فاذا استويت انت و من معک . لتستووا علیٰ ظہورہ .
واستوت علی الجودی . فسواهن سبع سموات ای کمل و تمم
خلقها . وقال تعالیٰ فاذا سویتہ نفخت فیہ من روحی یا ایہا الانسان
ما غرک بربک الکریم الذی خلقک فسواک فعد لک .
ترجمہ: جب تم اور تمہارے ساتھی سوار ہو جائیں تاکہ تم اُس کی پشت پر بیٹھ جاؤ،
جودی پر ٹھہر گئی۔ خدا نے سات آسمان مکمل بنا دیئے، پس جب میں اس کو تام
الخلقۃ بنا دوں اور اس میں اپنی خاص روح ڈال دوں اے انسان! تجھ کو خدائے
کریم کے بارہ میں کس نے دھوکہ دیا جس نے تجھ کو پیدا کیا اور درست اندام
اور معتدل کیا۔

نیز خداوند عالم نے قرآن عزیز میں استوی علی العرش کو چھ جگہ ذکر فرمایا ہے اور ہر جگہ اُس سے قبل سبع و
سموات اور سبع ارضین کے تخلیق کا تذکرہ کیا ہے جس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اُس
خداوند عالم نے زمین اور زمان اور کون و مکاں سب کو پیدا فرمایا اور اپنی تکوین اور تخلیق کے سلسلہ کو عرش عظیم پر ختم
کر دیا۔ قال تعالیٰ۔

(۱) ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم
استوی علی العرش (سورة اعراف)

ترجمہ: بے شک تمہارا رب اللہ ہے جس نے زمین و آسمان چھ دن میں بنائے اور
پھر مستوی علی العرش ہوا۔

(۲) ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم
استوی علی العرش یدبر الامر (سورة یونس)

یقیناً تمہارا رب اللہ ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے، پھر قائم ہوا

تذہب کرتا ہے تمام کاموں کی۔

حواشی

- (1) یہ دلیل حجۃ الاسلام مصنفہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور شرح عقیدہ اصفہانیہ ص ۵۵ الحافظ ابن تیمیہ قدس اللہ سرہ سے ماخوذ ہے۔
- (2) یہ استدلال امام غزالیؒ کے استاد امام الحرمین کا ہے جس کو امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں ذکر کیا ہے۔ ص ۱۲ ص ۹۲ اتحاف ج ۲۔
- (3) ماخوذ از رسالہ حمیدیہ للعلامة الجسر الطرابلسیؒ۔
- (4) ایں باعتبار روح گفتہ کہ ابدی است فافہم ذلک واستقم۔
- (5) مجانی الادب صفحہ ۴ جلد ۴ و مشارق الانوار صفحہ ۷۳۔

خدا: نظریہ توحید مطلق اور عبدالکریم الجلیلی

علامہ محمد اقبال

در آنحالیکہ یورپ کے فضلاء نے قدیم ہندو فلسفے کی تحقیق و جستجو کے بارے میں تو ان تھک جوش و خروش سے کام لیا لیکن مسلم فلسفہ کو اصولاً ارسطو اور افلاطون کے فلسفے کا غیر ترقی پسند اعادہ کہہ کر حقارت سے نظر انداز کر دیا۔ اگرچہ حالیہ برسوں میں عربی ادب کے اس حصے کی طرف کچھ توجہ دی گئی ہے لیکن اس میدان میں کاوشیں کرنے والوں کو جو کچھ حاصل و وصول ہوا وہ اس کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں جو پوری فصل کی کٹائی پر ہو سکتا ہے۔ عربی فلسفے کی جانب اسی نسبتاً لا تعلقی کے رویے کا سبب شاید وہ تاثر ہو سکتا ہے جو سنسکرت ادب کی دریافت کے بعد ہندی غور و فکر کے ضمن میں خوش آئند طریقے سے یورپ کے اذہان پر مرتسم ہوا۔ ہمیں فلسفے میں فراست کے حوالے سے ہندو کی برتری کا اعتراف ہے تاہم یہ اعتراف ہمیں مسلم مفکرین کی کی آزادانہ دانش و بینش کو نظر انداز کرنے کی جانب مائل کر سکتا۔ عربوں کی بعد از اسلام تاریخ شاندار فوجی فتوحات کے طویل تسلسل پر مشتمل ہے اس نے انہیں اس ڈھب کی زندگی بسر کرنے کی طرف راغب کر دیا کہ انہیں سائنس اور فلسفے کے عظیم میدان میں نفیس تر فتوحات کے لئے وقت نہ مل سکا اور وہ کپل اور شنکر اچاریہ جیسے افراد نہ پیدا کر سکتے تھے نہ کئے۔ لیکن انہوں نے بڑی رغبت کے ساتھ سائنس کی عمارت کی از سر نو تعمیر کی بلکہ اس پر منزلیں چڑھانے کی کوشش بھی کی۔ لیکن ان کی اختراع و ایجاد پر ایک دم نظر نہیں پڑتی کیونکہ زمانے کے غیر سائنسی حالات نے انہیں آزاد مفکرین کے طور پر لکھنے کی بجائے انکشاف و تصریح کے جذبے کے ساتھ کام کرنے پر مائل کر دیا۔

ہم یہاں اسلامی فلسفے کے اس جزو پر غور کر کے جسے عام طور سے تصوف کا حقارت آمیز نام دے کر مطعون قرار دے دیا گیا ہے، ان کی جدت طرازی کا اظہار کریں گے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ تصوف دراصل مابعد الطبیعیات ہی ہے جو مذہبی اصطلاحوں کے نقاب میں مستور ہے اور یہ کہ تصوف کے اعلیٰ ڈھانچہ (کی تعمیر) اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ مابعد الطبیعیاتی نظام اسے اساس فراہم نہ کرے۔

ہماری رائے میں بنیادی طور پر یہ ایک توثیقی نظام ہے۔ ایک روحانی طریقہ کار جس کے ذریعہ انا (خودی) ایک حقیقت کے طور پر محسوس کرتی ہے جسے عقل نے ایک نظریے کے طور سے سمجھا۔ نظریے کے طور سے ہمیں بہت کچھ علم ہے اور ہمارے اس طرح کے علم کا انحصار ان دلائل و براہین کی قوت اور تعداد پر ہوتا ہے جو اس کی تائید میں پیش کئے گئے۔ ہمارے استدلال میں کسی منطقی سقم کا پتہ چلتا ہے یا اس کے مخالف خیال کے حق میں زور استدلال ہمیں فوری طور سے اس نظریے کو خیر باد کہہ دینے پر آمادہ کر لیتا ہے۔ لیکن اگر انا (خودی) نے اس نظریے کو محسوس کر لیا ہے، اگر ہم نے متعلقہ نظریے پر روحانی تجربہ بھی کر لیا ہے تو پھر کوئی استدلال خواہ وہ کتنا ہی جاندار کیوں نہ ہو اور کوئی منطقی سقم ہمیں اپنے موقف سے ہٹنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ چنانچہ تصوف اس معیار کو متوجہ کرتا ہے جو فی نفسہ عقل سے بالاتر ہے۔ یہ معیار جو اس کے مادی وجود سے صرف نظر کرتا ہے وہ صوفی کے مطابق قلب ہے۔ اس کے مطلب کی وضاحت بعد میں کی جائے گی۔ اس مقام پر میں انسانی چیتاں کے حل کے بارے میں تصوف کی سائنسی ضرورت پر بھی گفتگو نہیں کروں گا بلکہ اسلامی مابعد الطبیعیاتی تصوف پر ایک مختصر سے بیان پر اکتفا کروں گا جیسا کہ شیخ عبدالکریم الجبلی نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ”انسان الکامل“ میں اس کی صراحت کی ہے۔

یہ عظیم مفکر ۶۷۷ ہجری میں جیلان میں پیدا ہوئے، جیسا کہ وہ خود اپنے ایک شعر میں کہتے ہیں اور ۸۱۱ء میں انتقال کر گئے۔ وہ شیخ محی الدین ابن عربی کی طرح کثیر التصنیف مصنف نہ تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر کے اسلوب نے ان کے عقائد کو بڑی حد تک متاثر کیا۔ ان کی طبیعت میں شاعرانہ جمال آفرینی اور فلسفیانہ ذکاوت جمع ہو گئیں تھیں۔ مگر ان کی شاعری ان کے صوفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی نظریات کے اظہار کے ایک ذریعہ کے سوا کچھ نہ تھی۔ دیگر تصانیف میں انہوں نے شیخ محی الدین ابن عربی کی کتب ”فتوحات مکیہ“ اور ”الانسان الکامل“ کی تفسیریں لکھیں جس (مؤخر الذکر) پر ہم یہاں غور فکر کی تجویز کرتے ہیں۔

یہ مشہور تصنیف دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ پہلی جلد کو ان کے مابعد الطبیعیاتی خیالات پر مبنی مقالہ تصور کیا جاسکتا ہے جب کہ دوسری جلد میں دینیات محمدیؐ میں رائج اصطلاحات کی تشریح کی سعیِ بلیغ کی گئی ہے۔ اپنے نظریات کو عام فہم بنانے کے لئے وہ ابتدائی وضاحتیں پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حتمی حقائق پر گفتگو کرنے کی غرض سے عام مروجہ زبان کو ذریعہ اظہار خیال بنانا چاہیے جو ویسے اس مقصد کے لئے سراسر ناکافی ہے۔ اس مختصری معذرت کے بعد وہ اپنا ایک ذاتی واقعہ بیان کرتے ہیں کہ کس طرح ایک بار انہیں حق کے لئے شدید تشنگی کا احساس ہوا اور پھر کس طرح آخر کار ایک شخص نے جو ”روحانی عظمت کے جملہ اوصاف“ سے متصف تھے ان کی تشنگی دور فرمادی۔ یہ تمہید ان کے نظریے کے نچوڑ پر اختتام پذیر ہوتی ہے جسے وہ اس طرح بیان کرتے ہیں۔ ”فطرت الہی اوپر کی جانب پرواز کرتی ہے۔ فطرت انسانی نیچے کی طرف مائل ہوتی ہے۔ چنانچہ کامل فطرت انسانی کو دونوں کے درمیان میں ہونا چاہیے۔ اس میں صفات الہیہ اور اوصاف انسانی دونوں موجود ہونے چاہئیں۔ ایک لفظ میں مرد کامل

کو مرد حق ہونا چاہیے۔“

پہلے باب میں مصنف لفظ ذات یا جوہر کے معنی کی وضاحت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں جوہر خالص کو ہی نام اور اوصاف عطا کئے گئے، خواہ وہ موجود ہو یا عنقا ہو۔ موجود کی دو انواع ہیں۔

(۱) وہ موجود جو مطلق ہے یا خالص ہستی ہے۔ اللہ

(۲) وہ وجود جس میں غیر وجود شامل ہے۔ مخلوقات، فطرت

ذات باری تعالیٰ یا خالص فکر بالکل ناقابل فہم ہے۔ الفاظ اس کا اظہار نہیں کر سکتے کیونکہ یہ جملہ نسبتوں سے ماوراء ہے اور علم نسبت سے عبارت ہے۔ عقل خلا کی اتھاہ پہنائیوں میں پرواز کرتی ہوئی اسماء اور صفات کے پردے کو چیرتی ہوئی، زماں کے بیکراں خطے میں سفر کرتی ہوئی غیر موجود کی اقلیم میں داخل ہوتی ہے اور فکر خالص کی ماہیت کو پالیتی ہے جو موجود بھی ہے اور غیر موجود بھی۔ ایک مجموعہ تضادات۔ اس بات کا ہیگل کے (فکر) سے موازنہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ ہیگل کے غور و فکر کا جدید سائنسی تحقیقات کے اسالیب پر زبردست اثر ہے۔ یہ ظاہر ہوگا کہ ہیگل کے ڈھب کا سہارا لیے بغیر وہ کس قدر بین طور سے جدید جرمن فلسفے کے نتائج کی پیش بینی کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو ان کی تعلیمات کو از عانی شکل عطا کر دیتی ہے۔

لا علمی کے اس اعتراف کے بعد مصنف رقمطراز ہے کہ وجود خالص کے دو عرض ہیں۔ حیات دائمی جملہ زمان گذشتہ میں اور حیات دائمی جملہ زمان مستقبل میں۔ اس کے دو وصف ہیں اللہ اور خلق۔ اس کی دو تعریفات ہیں غیر تخلیقیت اور تخلیقیت۔ اس کے دو اسماء ہیں اللہ اور انسان۔ اس کے دو چہرے ہیں جہان ظاہر (یہ دنیا) اور غیر ظاہر (آئندہ دنیا)۔ اس کے دو اثرات ہیں (حکمان) لزوم اور امکان۔ اس کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں (اعتبار ان) پہلے نقطہ نظر سے وہ اپنے اعتبار سے غیر موجود ہے لیکن غیر کے لئے موجود ہے۔ دوسرے نقطہ نظر سے یہ اپنے اعتبار سے موجود ہے لیکن غیر کے لئے غیر موجود ہے۔ ہیگل کی فکر کے ان نکات کے ساتھ صاحب تصنیف اس دشوار بحث کو ختم کرتے ہیں اور اسم پر دوسرے باب کا آغاز کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ اسم فہم میں موسوم کو ثبت کرتا ہے، ذہن میں اس کی تصویر بناتا ہے، تخیل کے روبرو اسے پیش کرتا ہے اور حافظے میں اسے برقرار رکھتا ہے۔ یہ موسوم کا بیرونی حصہ ہے یا چھلکا سمجھ لیجئے جبکہ موسوم اندر ہوتا ہے یا گودے میں مستور ہوتا ہے۔ بعض ناموں کا دراصل وجود نہیں ہوتا بلکہ ان کا وجود محض برائے نام ہی ہوتا ہے جیسے کہ عنقا (ایک فرضی پرندہ)۔ یہ ایک اسم ہے جس کا موسوم درحقیقت موجود نہیں۔ بالکل عنقا کی طرح جو کلیتاً غیر موجود ہے۔ اسی طرح خدا مطلق طور سے وجود ہے اگرچہ اسے نہ چھوا جاسکتا ہے اور نہ دیکھا جاسکتا ہے۔ عنقا کا وجود صرف تخیل میں موجود ہے۔ اسم اللہ کا موسوم حقیقت میں موجود ہے اور عنقا کی طرح اپنے اسماء اور صفات کے ذریعے سے ہی جانا جاسکتا ہے۔ اسم آئینہ ہے جو وجود مطلق کے اسرار کو آشکار کرتا ہے۔ یہ ایک روشنی ہے جس کے

ذریعہ سے خدا خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے۔

اس پیرے کو سمجھنے کے لئے ہمیں ذہن میں وجود خالص کے ارتقا کی تین منزلوں کو رکھنا ہوگا جن کا مصنف نے اپنے باب ”تابانی ذات“ میں ذکر ہے۔ یہاں وہ اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ وجود مطلق یا وجود خالص جب اپنی مطلقیت کو ترک کرتا ہے تو تین مرحلوں سے گزرتا ہے۔ (۱) یکتائی (۲) ہوئیت (۳) انیت۔ پہلے مرحلے میں جملہ صفات اور نسبتیں غیر حاضر ہوتی ہیں تاہم اسے احد کہا جاتا ہے اور یوں احدیت مطلقیت سے ایک قدم پرے ہوتی ہے۔ دوسرے مرحلے میں وجود خالص ہنوز ظواہر سے آزاد ہوتا ہے جب کہ تیسرے مرحلے میں انیت ہویت کے خارجی اظہار کے سوا کچھ نہیں یا جیسا کہ ہیگل کہتا ہے کہ یہ خود خدا کا اپنے پردہ اخفا سے نکلنا ہے۔ یہ تیسرا مرحلہ اسم اللہ کا دائرہ کار ہے۔ یہاں وجود خالص کی تاریکی زائل ہو کر خود سے منور ہو جاتی ہے، فطرت سامنے آ جاتی ہے اور وجود خالص کو اپنا ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اسلم اللہ الوہیت کے مختلف مراحل میں تکمیلات کے بعد مکمل اجزاء پر مشتمل ہے اور وجود خالص کے ارتقاء کے دوسرے مرحلے میں جو سارا کچھ خود تاریکی کو زائل کر دینے کا نتیجہ تھا وہ سب اس نام کی زبردست گرفت میں موجود تھا جو ارتقاء کے تیسرے مرحلے میں اپنی تجسیم کر کے آئینہ بن گیا اور اپنی تجلی کا خود مشاہدہ فرمایا اور اس طرح اپنی تشکیل پر وجود مطلق کی ساری تیرگی کو جھٹک دیا۔

ارتقاء مطلق کے ان تین مراحل کے بالمقابل انسان کامل کی روحانی تربیت کے بھی تین مدارج ہیں لیکن اس معاملے میں عمل ارتقاء کی شکل معکوس ہوتی ہے کیونکہ اس کا عمل صعودی ہے جبکہ وجود مطلق کا عمل لازماً نزولی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کے پہلے مرحلے میں وہ اسم پر اپنی تمام تر توجہ مرکوز کرتا ہے اور اس فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جو اس کے پیمانے پر تخلیق ہوئی ہے۔ دوسرے مرحلے میں وہ صفات کے دائرے میں داخل ہوتا ہے اور تیسرے مرحلے میں وہ ذات (جوہر) کے دائرے میں داخل ہوتا ہے اور یہی وہ مرحلہ ہے جہاں وہ مرد خدا بن جاتا ہے۔ اس کی آنکھ خدا کی آنکھ بن جاتی ہے۔ اس کا بولنا خدا کا بولنا اور اس کی زندگی حیات خدا بن جاتی ہے۔ وہ فطرت کی عمومی زندگی کے دھارے میں شامل ہو جاتا ہے اور اشیاء کے بطون کا ادراک حاصل کرتا ہے۔ فوراً یہ بات عیاں ہے کہ مصنف نے کسی قدر نمایاں طور سے جدلیات ہیگل کے مرکزی خیال کی پیش بینی کی ہے اور لوگوں کے نظریے پر کس زبردست طریق سے زور دیا ہے۔ ایک نظریہ جس کو ہمیشہ اعلیٰ پایہ کے اسلامی مفکرین نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا اور زمانہ حال میں قادیان کے مسٹر غلام احمد نے اس کا دوبارہ پرچار کیا جو کہ غالباً ہند کے جدید مسلمانوں میں ایک بہت زبردست ماہر دینیات ہے۔ یہ باب لفظ اللہ کے مختلف حروف پر قیاسی بحث پر مکمل ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لفظ کا ہر حرف منفرد تجلیات کا حامل ہے۔

باب سوم میں صفت کی نوعیت کے بارے میں ایک مختصر سی بحث کی گئی ہے۔ اس دلچسپ سوال پر مصنف

کے خیالات بہت اہم ہیں کیونکہ اسی مقام پر ان کا نظریہ بنیادی طور پر ہندو مثالیات پسندی سے مختلف ہو جاتا ہے۔ وہ صفت کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں گویا وہ ایک عامل ہے جو ہمیں اشیاء کی ہیئت کا علم عطا کرتا ہے۔ کسی اور جگہ وہ کہتے ہیں کہ صفات کا حقیقت سے ممیزہ ہونا صرف دائرہ ظواہر میں ہی قابل تسلیم یا لائق پیروی ہو سکتا ہے کیونکہ یہاں ہر صفت کو اس حقیقت کا غیر تصور کیا جاتا ہے جس میں وہ موجود ہوتی ہے۔ اس غیریت کا سبب دائرہ ظواہر میں اتحاد اور انتشار کا وجود ہے لیکن یہ امتیاز اقلیم غیر باطن میں ناقابل تسلیم ہے کیونکہ وہاں نہ کوئی اجتماع کی کیفیت ہے نہ انتشار کی۔ یہاں یہ بات زیر غور رہنی چاہیے کہ وہ نظریہ مایا کے علم برداروں سے کس بڑی حد تک اختلاف کرتے ہیں۔ وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اس مادی دنیا کا حقیقی وجود ہے۔ یہ بلاشبہ حقیقی ہستی کا بیرونی چھلکا ہے، لیکن یہ بیرونی چھلکا بھی بہر حال حقیقی ہے۔ ان کے نزدیک ایک غیر معمولی دنیا کا سبب یہ نہیں ہے کہ وجود حقیقی صفات کے مجموعے میں مستور ہے بلکہ یہ ایک تصور ہے جو ذہن نے فراہم کیا تاکہ اس مادی دنیا کو سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو۔ برکے اور فشتے یہاں تک ہمارے مصنف کے ساتھ اتفاق کریں گے لیکن انہیں ہیگل کے نہایت ممتاز نظریے۔ فکر اور ہستی کی عینیت۔ کی طرف لے جائے گی۔

اپنی کتاب کی جلد دوم کے ۳۷ ویں باب میں وہ واضح طریقے سے کہتے ہیں کہ خیال وہ مواد ہے جس سے کائنات نے تشکیل پائی۔ فکر، خیال، تصور فطرت کی تعمیر کا مواد ہے۔ اپنے نظریے پر زور دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں ”کیا تو خود اپنی طرف نہیں دیکھتا؟ وہ حقیقت کہاں ہے جس میں نام نہاد صفات الہیہ موجود ہیں؟ یہ صرف خیال ہے۔“ چنانچہ فطرت تکمیل یافتہ خیال کے سوا کچھ نہیں۔ وہ کانٹ کی تنقید عقل محض کے نتائج کو تسلیم کرتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن اس (کانٹ) کے برعکس وہ اس خیال کو کائنات کا جوہر قرار دیں گے۔ ان کے خیال میں کانٹ کی شے کما ہی خالصتاً نیستی ہے۔ صفات کے اس مجموعے کے پیچھے کچھ نہیں۔ صفات حقائق ہیں۔ مادی دنیا وجود مطلق کے مقاصد کی تکمیل ہے۔ یہ مطلق کا ایک پہلو ہے۔ وہ پہلو جو اس اصول اختلاف کا مرہون منت ہے جو ہستی مطلق کی فطرت کے اندر پایا جاتا ہے۔ فطرت خدا کا تخیل ہے جو خود اس کے علم ذات سے لازمی طور پر وابستہ ہے۔ جبکہ ہیگل اپنے نظریے کو فکر اور ہستی کی عینیت قرار دیتا ہے۔ ہمارے ممدوح اسے صفات اور حقیقت کی عینیت گردانتے ہیں۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ ممدوح کی اصطلاح ”عالم صفات“ (حقیقتوں کا عالم) جو وہ مادی دنیا کے لئے استعمال کرتے ہیں کسی قدر گمراہ کن ہے۔ وہ جس بات کے قائل ہیں یہ ہے کہ صفت اور حقیقت میں جو تمیز ہے محض مظہری ہے اور خود اشیاء کی نوعیت میں یکسر کوئی وجود نہیں رکھتی۔ یہ اس لئے مفید ہے کہ یہ ارد گرد کی دنیا کو سمجھنے میں ممدوح معاون ہوتی ہے لیکن یہ بالکل حقیقی نہیں۔ یہ بات سمجھنے کی ہے کہ مصنف تجربی تصویریت کو صرف عبوری طور پر تسلیم کرتے ہیں اور امتیاز کی مطلقیت کو نہیں مانتے۔

اس گفتگو سے ہمیں یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ مصنف اشیاء کی فی نفسہ قرار واقعی حقیقت پر یقین نہیں

رکھتے۔ وہ اس پر یقین رکھتے ہیں لیکن وہ اس کے اتحاد پر استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مادی دنیا خود فی نفسہ شے ہے۔ یہ ”دیگر“ ہے جو شے کا بیرونی اظہار ہے۔ شے کما ہی اور اس کے بیرونی اظہار یا اس کا از خود تیرگی کو زائل کر دینے میں دراصل مماثلت موجود ہے لیکن ہم ان میں تمیز اس لئے روا رکھتے ہیں کہ یہ سمجھنے میں مدد دے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ایک دوسرے کا عین نہیں تو ایک دوسرے کا مظہر کیسے بن سکتے ہیں۔ مختصراً ان کا مطلب یہ ہے کہ شے کما ہی یا ”ذات“ خالص، وجود مطلق ہے جو اپنے ظواہر یا بیرونی اظہار کے ذریعہ اپنی جستجو کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک ہم صفت اور حقیقت کی عینیت کا ادراک نہیں کر لیتے۔ مادی دنیا یا عالم صفات ایک نقاب معلوم ہوگی لیکن جب نظریہ ہمارے ذہن نشین ہو جاتا ہے تو یہ نقاب اٹھ جاتا ہے۔ ہم ہر طرف ذات کا مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ تمام صفات ہم ہی ہیں۔ تب فطرت اپنی اصل روشنی میں ظاہر ہوتی ہے۔ جملہ غیریت ہٹا دی جاتی ہے اور ہم اس کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں۔ تجر کی تکلیف دہ چھین ختم ہو جاتی ہے۔ ہمارے ذہن کا تجسیمی رویہ فلسفیانہ سکون میں بدل جاتا ہے۔ اس شخص کے لئے جس نے اس عینیت کو محسوس کر لیا سائنس کی نئی دریافتیں کوئی نئی اطلاع نہیں لائیں اور مذہب کے پاس مافوق الفطرت مقتدر اعلیٰ کی حیثیت سے کچھ کہنے کے لئے نہیں رہ جاتا۔ یہ ہے روحانی نجات۔

اس فکر افروز گفتگو کے بعد مختلف اسمائے الہی اور صفات کی درجہ بندی کی طرف آتے ہیں جن کا فطرت میں اظہار ہوا ہے یا یہ کہ الوہیت فطرت میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہ نظریہ ویدانیت کے مماثل ہے۔ ان کی یہ درجہ بندی حسب ذیل ہے۔

الاسما والصفات	الاسما والصفات	الاسما والصفات	الاسما والصفات
الذاتیہ	الجلالیہ	المشترکہ ولی الکمالیہ	الجمالیہ
اللہ	الکبیر المتعال	الرحمن الملک	العلیم الرحیم
الاحد	العزیز العظیم	الرب الہیمن	السلام المؤمن
الواحد	الجلیل القہار	الخالق السمع	الباری المصور
الفرد			
الوتر			
الصمد			

ان اسما اور صفات میں سے ہر ایک کا اپنا اثر ہے جو مرد کامل کی روح کو منور کرتا ہے۔ یہ نورانیت کس طرح وقوع پذیر ہوتی ہے اور کس طرح ان کی روح تک رسائی ہوتی ہے اس امر کی مصنف نے وضاحت نہیں کی۔ ان

امور کے بارے میں ان کی خاموشی ان کے خیالات کے صوفیانہ پہلو کو زیادہ واضح کرتی ہے اور روحانی آمریت کی ضرورت پر زور دیتی ہے۔

اس سے قبل کہ باری تعالیٰ کے خصوصی اسماء اور صفات کے بارے میں مصنف کے خیالات کو زیر غور لایا جائے ہمیں یہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ خدا کے بارے میں ان کا تصور جیسا کہ مندرجہ بالا درجہ بندی میں مضمر ہے مثلاً رُماخر کے نقطہ نظر سے بڑی حد تک مطابقت رکھتا ہے۔ یہ جرمن ماہر دینیات جملہ صفات الہی کو کم کر کے واحد صفت قوت تک محدود کر دیتا ہے لیکن ہمارا مدوح جملہ صفات سے معرا کا تصور پیش کرنے میں مضمر خطرہ کو بھانپ لیتا ہے۔ تاہم وہ شیلر کے اس نقطہ نظر کو تسلیم کرتا ہے کہ ”خدا اپنے تئیں ایک ناقابل تبدیل وحدت ہے اور اس کی صفات انسانوں کے مختلف زاویوں سے پیدا شدہ نقطہ ہائے نگاہ سے زیادہ کچھ نہیں۔“ مختلف ظواہر جو وہ ناقابل تبدیل ہماری محدود عقل کو پیش کرنے کا اہتمام فرماتا ہے ویسا ہی نظر آتا ہے جیسا کہ ہم روحانی منظر کی تصویر کو اس کے مختلف اطراف سے دیکھتے ہیں۔ اپنے وجود مطلق میں اسماء و صفات کی حدود کی قیود سے ماورا ہے لیکن جب وہ خود اپنی ذات کا اظہار کرتا ہے، جب وہ اپنی مطلقیت کو ترک کرتا ہے، جب فطرت جنم لیتی ہے تو اسماء اور صفات ہر تانے بانے پر ثبت نظر آتے ہیں۔

آئیے اب ہم غور کریں کہ مصنف کس کس اسم اور صفت سے کیا کہتے ہیں۔ پہلا ذاتی اسم ہے اللہ یا الوہیت جو چوتھے باب کا موضوع ہے۔ الوہیت سے مراد ہے وجود کی جملہ حقیقتوں کا مجموعہ جن کا ایک مخصوص نظام ہے۔ اس اسم (اللہ) کا اطلاق خدا پر محض وجود مطلق کی بنا پر ہے۔ وجود خالص کا اعلیٰ ترین مظہر الوہیت ہے۔ ان دو میں فرق فقط اتنا ہے کہ مؤخر الذکر آنکھ سے نظر آ سکتا ہے لیکن وہ کہاں ہے یہ ناقابل دید ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوصف کہ اس کا وجود تکمیل پا کر الوہیت بن گیا فطرت حقیقی الوہیت نہیں ہے۔ الوہیت جیسا کہ مصنف تصریح کرتے ہیں، فطرت آب ہے۔ فطرت تکمیل پا کر شفاف برف بن جاتی ہے۔ وجود خالص کا اعلیٰ ترین مظہر الوہیت ہے۔ ان دو میں فرق فقط اتنا ہے کہ مؤخر الذکر آنکھ سے نظر آ سکتا ہے لیکن وہ کہاں ہے یہ ناقابل دید ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوصف کہ اس کا وجود تکمیل پا کر الوہیت بن گیا، فطرت حقیقی دید ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوصف کہ اس کا وجود تکمیل پا کر الوہیت بن گیا فطرت حقیقی الوہیت نہیں ہے۔ الوہیت، جیسا کہ مصنف تصریح کرتے ہیں فطرت آب ہے فطرت تکمیل پا کر شفاف برف بن جاتی ہے لیکن برف پانی نہیں ہوتا۔ ذات آنکھ کی مدد سے قابل دید ہے (ہمارے مصنف کی فطری حقیقت پسندی یا مطلق تصوریت کا ایک اور ثبوت) اگرچہ جملہ صفات کا ہمیں علم نہیں۔ ہم تو ان صفات سے بھی کما حقہ واقف نہیں جیسا کہ وہ اپنے تئیں ہیں۔ یہ محض ان کے عکس یا ان کے اثرات سے باخبر ہیں۔ مثلاً ہمیں فی نفسہ فیاضی کا تو علم نہیں محض اس کا اثر یا نادار کو دینے کا عمل معلوم ہے یا دیکھا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ صفات کو ذات کے جوہر میں ضم کر دیا گیا ہے۔ اگر صفات کا اظہار اپنی نوعیت کے

اعتبار سے ممکن ہوتا تو ذات سے اس کی علیحدگی بھی ممکن ہو جاتی۔

الوہیت کے بارے میں اس بیان کے بعد مصنف آگے بڑھتے ہیں اور خدا کے دیگر اسماء کی وضاحت کرتے ہیں۔ یکتائی مطلق اور یکتائی محض۔ فکر خالص سیستیتی (داخلی یا ویدانیت کی اصل مایا) کی تیرگی کی طرف سے پہلا قدم ہے۔ یکتائی مطلق، ظواہر کی روشنی کی جانب، اگرچہ اس حرکت کے جلو میں کوئی بیرونی مظہر نہیں آیا تاہم یہ کائنات کے خلا میں سب کو جمع کر لیتی ہے مصنف کہتے ہیں ایک دیوار کی طرف دیکھئے۔ آپ ساری دیوار کو دیکھتے ہیں لیکن مواد کے ان انفرادی اجزاء کو نہیں دیکھ سکتے جنہوں نے دیوار کی تشکیل میں حصہ لیا۔ دیوار ایک وحدت ہے لیکن ایسی وحدت جو اپنے اندر انتشار پر کثرت کو سموئے ہوئے ہے اسی طرح ذات یا وجود خالص ایک وحدت ہے جو روح کثرت ہے۔

وجود مطلق کی تیسری حرکت واحدیت ہے یا یکتائی محض، ایک مرحلہ ہے جس کے جلو میں بیرونی مظاہر آتے ہیں۔ یکتائی مطلق جملہ خصوصی اسماء اور صفات سے آزاد ہے۔ یکتائی محض اسماء و صفات دونوں قبول کرتی ہے لیکن ان دونوں میں کوئی فرق یا تمیز نہیں ہے۔ ایک دوسری کا جوہر ہے۔ الوہیت، یکتائی محض کے مماثل ہے لیکن اس کے اسماء و صفات ایک دوسرے سے ممیز کئے جاسکتے ہیں اور ایک دوسرے کے متضاد بھی ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ فیاض متضاد ہے منتقم مزاج کا۔ تیسرا قدم یا ہیگل کے بقول وجود کے سفر کا ایک اور نام ہے رحمانیت۔ مصنف کہتے ہیں کہ پہلا رحم کائنات کا ارتقاء خود اپنی ذات میں سے اور اپنی ذات کا اظہار ہر ذرہ میں جو نتیجہ تھا اپنی رضا سے علیحدگی کا۔ مصنف اس نکتے کو ایک مثال کے ذریعہ مزید واضح کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فطرت آب منجمد ہے اور خدا آب (پانی) ہے۔ فطرت کا اصل نام خدا (اللہ) ہے۔ برف یا آب منجمد محض اسم مستعار ہے۔ کسی اور جگہ مصنف پانی کو علم، عقل، مفاہمت، فکر اور تخیل کی اصل ابتدا سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس مثال سے مصنف اس غلطی کے ارتکاب سے بچنے کا اہتمام کرتے ہیں کہ وہ خدا کو فطرت میں مضمحل سمجھیں یا اسے (خدا کو) مادی دنیا میں جاری و ساری خیال کریں۔ وہ کہتے ہیں کہ سریان ہستی کی دوئی پر دلالت کرتا ہے۔ سریان خدا سے ماورا ہے کیونکہ وہ فی نفسہ وجود ہے۔ خارجی وجود خدا کی ذات کا ہی دوسرا پہلو ہے۔ یہ وہ روشنی (نور) ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنے آپ کا مشاہدہ کرتا ہے۔ جیسے ایک خیال کا خالق اس خیال میں موجود ہوتا ہے اسی طرح خدا فطرت میں موجود ہے۔ خدا اور انسان میں فرق یہ ہے کہ اس (خدا) کے خیالات خود بخود مادی روپ میں ڈھل جاتے ہیں، ہمارے نہیں۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہیگل بھی وجودیت کے الزام سے بچنے کے لئے استدلال کا یہی طرز خود استعمال کرتا ہے۔

رحمانیت پر گفتگو کے بعد لفظ ربوبیت کا مختصر سا تذکرہ آتا ہے۔ وہ اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ وہ مجموعہ ہے ان عناصر کا جن کے وجود کو ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ پودوں کو اسی نام کے بل پر پانی فراہم کیا جاتا

ہے۔ فطرت پسند فلسفی اسی بات کا اظہار مختلف انداز میں کرے گا۔ وہ کہے گا کہ یہ فطرت کی ایک خصوصی قوت کی سرگرمی کا نتیجہ ہے۔ ہمارا مصنف اسے ربوبیت کے مظہر سے تعبیر کرے گا لیکن فطری فلسفی کے برعکس اس قوت کے بارے میں لاعلمی کا اظہار نہیں کرے گا۔ وہ کہے گا کہ اس کے پس پردہ کچھ نہیں۔ یہ وجود مطلق بنفس نفیس خود ہے۔ یہ مختصر سا باب ان کے کچھ اشعار پر ختم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک حسب ذیل ہے اگرچہ ترجمہ میں شاید اس کا کچھ حسن زائل ہو گیا ہو۔

وہ سب کچھ اپنے وجود کے لئے آپ کا مرہون منت ہے اور آپ اپنے وجود کے لئے اس سب کچھ کے مرہون منت ہیں۔

ایک اور صوفی نے اسی خیال کا زیادہ جسارت کے ساتھ اظہار کیا ہے۔

میں خدا کا اتنا ہی مرہون منت ہوں جتنا خدا میرا۔

اب تک ہم نے خدا کے اسماء اور صفات کی بحث مکمل کر لی ہے اور اب ہم اس شے کی نوعیت کا جائزہ لیں گے جو جملہ اشیا سے قبل موجود تھی۔ مصنف کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول عربیؐ سے سوال کیا گیا کہ تخلیق سے قبل خدا کہاں تھا انہوں نے فرمایا کہ تخلیق سے قبل خدا عماء میں تھا۔ یہ اس خلا کی نوعیت یا ابتدائی تیرگی ہے جس کا مصنف اب جائزہ لیں گے۔ یہ باب خاص طور پر دلچسپ ہے کیونکہ اگر لفظ کا جدید اصطلاح میں ترجمہ کیا جائے تو وہ ہوگا ”لا شعوریت“ یہ ایک لفظ ہی ہمیں مصنف کی کمال احتیاط کا پتہ دیتا ہے جس سے وہ جدید جرمنی کے مابعد الطبیعیاتی نظریے کی پیش بینی کرتے ہیں وہ کہتے ہیں۔ لا شعوریت تمام حقیقتوں کی حقیقت ہے۔ یہ وجود خالص تھا، بنا کسی حرکت نزول کے۔ یہ صفات الہیہ اور تخلیق سے بے نیاز ہے۔ اسے کسی اسم یا وصف کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی کیونکہ یہ نسبتوں کے دائرے سے ماورا ہے۔ یہ یکتائی مطلق سے مختلف ہے کیونکہ مؤخر الذکر اسم کا اطلاق وجود خالص پر اس وقت کیا گیا جب وہ اظہار مظاہر کے عمل میں تھا۔

یہ مختصر لیکن بہت ہی دلچسپ باب ایک بہت اہم انتباہ پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ہم خدا کی تقدیم، مخلوقات کی تاخیر کی بات کرتے ہیں تو ہمارے لفظوں سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم یہ بات زمانی اعتبار سے کر رہے ہیں چونکہ خدا اور اس کی تخلیق کے درمیان کوئی زمانی علیحدگی نہیں ہو سکتی۔ وقت، اتصال، زمان، مکان خود تخلیق ہیں اور کس طرح تخلیق کا ٹکڑا خدا اور اس کی تخلیق کے درمیان مداخلت کر سکتا ہے؟ چنانچہ ہمارے الفاظ ”قبل“ ”بعد“ ”کہاں“ اور ”کب“ وغیرہ کو فکر کے اس دائرے میں زمان و مکاں پر دال نہیں سمجھنا چاہیے۔ ذات یا وجود حقیقی انسانی تصورات کی گرفت سے ماورا ہے۔ مادی وجود کی کسی نوع کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جیسا کہ کانٹ کہیں گے کہ عالم مظاہر کے قوانین کا عالم بالذات میں چلن نہیں ہوتا۔ یہ افسوسناک بات ہے کہ مصنف نے یہاں خدا کے تجسیمی تصورات کا جنہیں اثباتی مذہب نے جنم دیا، تذکرہ نہیں چھیڑتے بلکہ باب کو کچھ

اشعار پر تمام کر دیتے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

”اے کہ تو ایک ہے دو کا تاثر لئے ہوئے۔ تو نے اپنے ذیل میں تکمیل کی

خوبصورتیوں کو سمجھ لیا ہے لیکن چونکہ وہ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف ہیں کہ

ان میں تضاد پیدا ہو گیا جو مجھ میں ضم ہو کر ایک ہو جاتی ہیں۔“

باب ۱۳، ۱۴، ۱۵ میں مابعد الطبیعیاتی اصطلاحات کے گڈمڈ کے سوا کچھ نہیں۔ ہم یہ پہلے مشاہدہ کر چکے

ہیں کہ انسان کی اپنی تکمیل کی جانب ارتقاء کی تین منزلیں ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ پہلی منزل ہے مراقبہ اسم جسے وہ

اسماء کا منور ہونا کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ”خدا کسی شخص کو اپنے اسماء کے نور سے منور کرتا ہے تو وہ شخص اس اسم

کی درخشندگی کی تابانی سے فنا ہو جاتا ہے اور جب وہ خدا کو پکارتا ہے تو وہ شخص جواب دیتا ہے۔“ شوپنہار کی زبان

میں یہ مطلب ہوگا کہ یہ انفرادی ارادے کی تباہی ہے تاہم اسے جسمانی موت سے تعبیر نہیں کرنا چاہیے کیونکہ شخص

مذکورہ زندہ رہتا ہے۔ وہ چرنے کے پہرے کی طرح گھومتا رہتا ہے جیسے کپل کہے گا پراکیرتی کے ساتھ مل جانے کے

بعد اور یہاں وہ فرد وجودی انداز میں چیخ اٹھتا ہے۔ وہ (تانیث) میں تھی اور میں وہ تھا اور ہم دونوں کو جدا کرنے

والا کوئی نہ تھا۔

روحانی تربیت کی دوسری منزل وہ ہے جسے مصنف صفت کی نورانیت کا نام دیتے ہیں۔ یہ نور مرد کامل کو

اس لائق بناتا ہے کہ وہ صفات الہی کو ان کی اصل فطرت کے ساتھ وصول کرادے عین اس کی بساط کے مطابق۔

ایک حقیقت جو انسانوں کی درجہ بندی کرتی ہے اس نور کے حوالے سے جو نوریت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بعض لوگ

زندگی کی صفت الہی سے نور اخذ کرتے ہیں اور اس طرح کائنات کی روح میں شرکت کرتے ہیں۔ اس نور کا اثر یہ

ہوتا ہے کہ فرد ہوا میں پرواز کرنے لگتا ہے، پانی پر چلنے لگتا ہے۔ اشیاء کے ڈیل ڈول کو تبدیل کر دیتا ہے (جیسا کہ

حضرت عیسیٰ نے بسا اوقات کیا) اس اعتبار سے مرد کامل جملہ صفات الہیہ سے نور اخذ کرتا ہے اور اسم و صفت کے

دائرے کو پار کر کے اقلیم ذات (جوہر)۔ وجود مطلق۔ میں داخل ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے مشاہدہ کر چکے ہیں وجود مطلق جب اپنی مطلقیت کو ترک کر دیتا ہے تو اسے تین منزلیں

طے کرنی ہوتی ہیں۔ ہر منزل میں سفر ذات مطلق کی اس منزل کے حوالے سے عمومیت کو ایک خصوصی رنگ عطا کرتا

رہتا ہے۔ ان تین حرکات میں ہر ایک میں نئے اسم کے تحت حرکت ہوتی ہے جس کا انسانی روح کو درخشاں کرنے کا

اپنا اثر ہوتا ہے۔ یہاں ہمارے مصنف کا روحانی اخلاقیات کا باب اختتام پذیر ہوتا ہے۔ انسان پایہ تکمیل کو پہنچ جاتا

ہے۔ وہ وجود مطلق میں ضم ہو جاتا ہے یا وہ کچھ سیکھ لیتا ہے جسے ہیگل فلسفہ مطلق کہتا ہے۔ وہ کاملیت کا خیر مجسم بن جاتا

ہے۔ لائق عبادت اور کائنات کا رکھوالا۔ یہ وہ نکتہ ہے جہاں عبودیت اور الوہیت ایک ہو جاتی ہیں اور نتیجتاً مرد حق

جنم لیتا ہے۔

اگرچہ مصنف اپنی کتاب کی دوسری جلد میں مرد کامل پر ایک علیحدہ باب ترتیب دیتے ہیں تاہم ہم اس باب پر یہاں غور کریں گے تاکہ ان کے نظریے کا تسلسل قائم رہے۔ یہاں وہ اپنے نظریہ خود علیحدگی کو نئے لباس میں پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مرد کامل ایک محور ہے جس کے گرد وجود کے تمام آسمان گھومتے ہیں اور مادی وجود کی حقیقتوں کا مجموعہ وحدت کے مشابہ ہو جاتا ہے۔ عرش اس کے قلب سے مشابہت اختیار کر لیتا ہے، کرسی اس کی انانیت سے سدرۃ المنتہی، اس روحانی مرتبے سے قلم اس کی دانش (عقل) سے، لوح محفوظ اس کے ذہن سے، عناصر اس کے مزاج سے، مادہ اس کی قوت ادراک سے، ہوا اس کے مکاں سے، اُطلس (آسمان) اس کی رائے سے، تاروں بھرا آسمان اس کی ذہانت سے، ساتواں آسمان اس کے ارادے سے، چھٹا آسمان اس کے تخیل سے، پانچواں اس کے استقلال سے، چوتھا اس کی مفاہمت سے، تیسرا اس کی خیال آرائی سے، دوسرا اس کی فکر سے اور پہلا اس کے حافظے سے۔ متذکرہ بالا مشابہت کے بارے میں مصنف بہت ہی مبہم وضاحتیں پیش کرتے ہیں اور مادی وجود کی بہت سی صورتیں گنواتے چلے جاتے ہیں تاکہ وہ اس صداقت کی تشریح کر سکیں کہ مرد کامل کائنات کی ہر صفت کا حقیقتاً مظہر ہے اور فکر اور وجود کے ہر دائرے میں حرکت کرتا ہے۔

ان کے نظریے میں یہ امر مضمر ہے کہ فرشتوں کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ وہ ان سب کا منبع و ماخذ مرد کامل کی صلاحیتوں کو سمجھتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اسے یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کی صلاحیتوں کی تجسیم ہیں۔ مرد کامل کا قلب اسرائیل (منبع حیات) کا منبع ہے، اس کی عقل منبع جبرائیل (ذریعہ وحی) اس کی فطرت کا وہ جزو جو خوف کے بارے میں اس کا فریب خیال ہے مآخذ ہے۔ عزرائیل (فرشتہ خوف) کا اس کا ارادہ میکائیل کا مآخذ اور اس کی غور و فکر باقی ماندہ فرشتوں کا منبع ہے۔ ان اصطلاحوں کی تاویل بہت مشتبہ ہے لیکن مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جنہیں ہم فرشتے کہتے ہیں۔ وہ اس (مرد کامل) کی فطرت کی مختلف قوتوں کی سرگرمی کی مختلف صورتیں ہیں۔ مرد کامل روحانی ارتقاء کی اس وقعت پر کس طرح پہنچتا ہے۔ اس کے بارے میں مصنف ہمیں کچھ نہیں بتاتے لیکن وہ کہتے ہیں کہ منزل میں اس خصوصی روحانی تجربہ ہوتا ہے جس میں نہ کوئی شبہ ہو سکتا ہے نہ اختلاف رائے کی گنجائش۔ اس تجربے کا آلہ کار ہے جسے وہ قلب (دل) کہتے ہیں۔ ایک لفظ جس کی تعریف (تصریح) بہت دشوار ہے۔ وہ قلب کی بہت ہی صوفیانہ تصویر بناتے ہیں اور اس کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ یہ آنکھ ہے جو وجود مطلق کے اسماء اور صفات کا باری باری نظارہ کرتی ہے۔ یہ اپنے وجود کے لئے نفس و روح کے ایک پُر اسرار مجموعے کی رہن منت ہے اور اپنی فطرت کے عین مطابق ایک عضو بن جاتی ہے جو وجود کی حتمی حقیقتوں کی شناخت کا کام سرانجام دیتی ہے۔ شاید ڈاکٹر شینکل کی لفظ ”شعور“ کے بارے میں سوچ لفظ سے ہمارے مصنف کی مراد تک رسائی حاصل کر سکے۔ قلب یا منبع جسے ویدانیت اعلیٰ علم کہتا ہے، جو کچھ ظاہر کرتا ہے فرد اسے اپنے سے علیحدہ یا متضاد کے طور سے نہیں دیکھتا۔ اسی ذریعہ سے اسے جو کچھ دکھایا جاتا ہے وہ اس کی اپنی حقیقت ہوتی ہے۔ اس کا اپنا عمیق تر وجود۔ اس ذریعے کی یہ خصوصیت

اسے عقل سے میسر کرتی ہے جس کا مقصد ہمیشہ مختلف اور علیحدہ ہوتا ہے۔ اس فرد کے مقابلے میں جو اس صلاحیت کو استعمال کرتا ہے۔ لیکن روحانی تجربہ جیسا کہ اس مکتب فکر سے متفق صوفیائے کرام کا عقیدہ ہے مستقل (دائمی) نہیں ہوتا۔ میتھو آرنلڈ کہتے ہیں کہ روحانی خواب کے لمحے ہمارے بس میں نہیں ہو سکتے۔ مرد حق وہ ہوتا ہے جسے خود اپنے وجود کے اسرار کا علم ہوتا ہے، جس نے یہ محسوس کیا ہو کہ وہ مرد حق ہے۔ لیکن جب یہ خصوصی روحانی احساس ختم ہو جاتا ہے تو پھر مرد مرد ہے اور خدا خدا ہے۔ اگر یہ تجربہ دائمی ہو جائے تو ایک عظیم اخلاقی قوت گم ہو جائے گی اور معاشرے کا نظام تلپٹ ہو جائے۔

اب ہمیں مصنف کے تشکیلی نظریہ کا لب لباب حاصل کرنا چاہیے۔ ہم نے وجود مطلق کی تین حرکات دیکھیں۔ یا وجود خالص کی پہلی تین انواع۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ تیسری حرکت کے جلو میں خارجی ظواہر آئے جو ذات کی خود علیحدگی اور خدا اور انسان کا روپ دھارنا۔ اس علیحدگی میں ایک وقفہ رہ جاتا ہے جسے مرد کامل پورا کر دیتا ہے جو صفات الہیہ اور انسانی دونوں میں شرکت کرتا ہے۔ مصنف کا یہ عقیدہ ہے کہ مرد کامل کائنات کا رکھوالا ہے چنانچہ اس کے خیال میں فطرت کے تسلسل میں مرد کامل کا ظاہر ہونا ایک لازمی شرط ہے۔ لہذا یہ سمجھ لینا آسان بات ہے کہ وجود مطلق جس نے اپنی مطلقیت خود ترک کر دی تھی از خود اپنے تئیں واپس آ جاتا ہے مگر مرد حق کی خاطر وہ ایسا نہیں کر سکتا تھا کیونکہ تب کوئی فطرت باقی نہ رہتی اور نتیجتاً خود بھی نہ رہتا جس کے ذریعہ خدا خود اپنا نظارہ کر سکتا۔ نور جس کے ذریعے سے خدا خود اپنا نظارہ کرتا ہے، کا سبب وجود مطلق کی فطرت میں فرق کے اصول کی بنا پر ہے۔ وہ اس اصول کو حسب ذیل اشعار میں تسلیم کرتے ہیں۔

اگر آپ کہتے ہیں کہ خدا واحد ہے آپ درست ہیں، لیکن اگر آپ کہتے ہیں وہ دو ہیں، تو یہ بھی صحیح ہے۔

اگر آپ کہتے ہیں کہ نہیں وہ تین ہیں، آپ درست ہیں کیونکہ یہ ہی انسان کی حقیقی فطرت ہے۔

اس لحاظ سے مرد کامل اتصال کی کڑی ہے۔ ایک طرف تو وہ جملہ اسماء سے اکتساب نور کرتا ہے۔ دوسری

جانب جملہ صفات الہیہ اس میں دوبارہ ظاہر ہو جاتی ہیں۔ یہ صفات حسب ذیل ہیں۔

(۱) آزاد زندگی یا وجود۔

(۲) علم جو زندگی کی ایک شکل ہے جیسا کہ مصنف قرآن کی پاک آیہ کریمہ سے ثابت کرتے

ہیں۔

(۳) ارادہ وجود (خدا) کا اصول اختصاص یا اس کے مظاہرہ۔

مصنف اس کی تصریح یوں کرتے ہیں۔ ذات (جوہر) کی ضروریات کے مطابق خدا کے علم کا نور۔

چنانچہ یہ علم کی مخصوص صورت ہے۔ اس کے نو مظاہر ہیں اور یہ سب محبت کے مختلف نام ہیں۔ آخری محبت وہ ہے

جس میں محبت اور محبوب، جاننے والا اور جسے جانا جائے ایک دوسرے میں گھل مل جاتے ہیں اور ایک ہو جاتے

ہیں۔ محبت کی یہ صورت مصنف کے بقول ذات مطلق ہے۔ جیسا کہ عیسائیت تعلیم دیتی ہے کہ خدا محبت ہے۔ یہاں مصنف اس غلطی سے بچنے کا اہتمام کرتے ہیں کہ ارادے کا انفرادی فعل بے سبب ہے۔ صرف کائناتی ارادہ ہی بے سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ اس طرح وہ ہیگل کے نظریہ آزادی کی جانب اشارہ کرتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ انسان کے افعال آزاد اور متعین دونوں ہوتے ہیں۔

(۴) قوت جو خود علیحدگی کا اظہار کرتی ہے۔ تخلیق

مصنف شیخ محی الدین ابن عربی کے اس موقف کی تردید کرتے ہیں کہ کائنات اپنی تخلیق سے قبل خدا کے علم میں موجود تھی، جیسا کہ ہیملٹن کا بھی خیال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا نے اسے نیست سے تخلیق نہیں کیا۔ اور اس امر کے قائل ہیں کہ اپنے وجود میں آنے سے قبل خود خدا کے خیال میں موجود تھی۔

(۵) لفظ یا ہستی مفکورہ

ہر امکان لفظ خدا ہے۔ چنانچہ فطرت لفظ خدا سے تجسیم ہوئی۔ اس کے مختلف نام ہیں۔ واضح لفظ انسان کی حقیقتوں کا مجموعہ۔ انتظامات الہیہ، فروغ یکتائی، نامعلوم کا اظہار، حسن کی صورتیں، اسماء و صفات کی صورت گری اور خدا کے علم کا معروض۔

(۶) قوت سماعت

(۷) قوت دید

(۸) حسن۔ جو فطرت میں سب سے کم حسین نظر آئے (حسن منعکس) وہ اپنے حقیقی وجود میں حسن ہے۔ بدی محض اضافی شے ہے اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ گناہ صرف ایک اضافی بد صورتی ہے۔

(۹) شان یا حسن اپنی شدت کے ساتھ

(۱۰) کاملیت جو خدا کا ناقابل ادراک جوہر ہے اور اس لئے لامحدود اور غیر معین ہے۔

اب ہم نے مرد کامل کا نظریہ مکمل کر لیا۔ جس کے دوران مصنف نے اپنے استدلال کو مختلف آیات کریمہ اور متعدد احادیث مقدسہ سے مستحکم کرنے کی کوشش کی جن کی سند پر انہوں نے کسی شک و شبہ کا اظہار نہیں کیا۔ اگرچہ انہوں نے عیسائی نظریہ تثلیث کو دوبارہ پیش کیا ماسوا اس کے کہ ان کے مرد حق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بجائے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ انہوں نے اشارۃً کنایتاً بھی یہ بات نہیں کہی کہ وہ مسیحی دینیات سے متاثر ہوئے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ نظریہ مذہب کی دو صورتوں (مسیحیت اور اسلام) میں مشترک ہے اور عیسائیوں پر نظریہ کی کافرانہ تاویل و تعبیر کا الزام لگاتے ہیں۔ خدا کی ذات کو تین واضح ذاتوں میں تقسیم کرنے کا۔ تاہم ہمارا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ اس شاندار نظریے کو نہ ہی اسلامی اکثریت نے اور نہ ہی مسیحی مفکروں نے اچھی طرح

سے سمجھا۔ ایک اور انداز سے نظریے کا مفہوم یہ ہے کہ اتحاد مطلق میں اصول اختلاف موجود ہونا چاہیے تاکہ وہ تضادات کو جنم دے سکے۔ مسلم ماہرین دینیات کا ہدف لغو عقائد رہے ہیں جبکہ حقیقی مسیحیت کی صداقت کو کافی حد تک تسلیم ہی نہیں کیا گیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ کوئی اسلامی مفکر تثلیث کے ان گہرے معنی پر اعتراض نہیں کر سکے گا جیسا کہ اس مصنف نے اس کی صراحت کی ہے۔ یا کانٹ کی نظریہ کفارہ گناہ کی تعبیر کو قبول کرنے میں پس و پیش کرے گا۔ شیخ محی الدین ابن عربی کہتے ہیں کہ عیسائیت کی غلطی اس میں مضمر نہیں کہ اس نے حضرت عیسیٰ کو خدا بنا دیا بلکہ اس میں ہے کہ اس نے خدا کو عیسیٰ بنا دیا۔

نظریہ تثلیث پر اس گفتگو کے بعد آئیے اب ہم مصنف کے باقی ماندہ مقالے کا جائزہ لیں۔ ان کا پورا نظریہ مکمل طور سے ہمارے سامنے ہے لیکن انہیں ابھی مزید کچھ کہنا ہے۔ ہویت پر وہ ایک علیحدہ باب تحریر کرتے ہیں، جو وجود مطلق کی دوسری حرکت ہے لیکن یہاں کوئی نئی بات نہیں کہتے۔ پھر وہ انانیت پر غور کرتے ہیں جو (وجود) مطلق کی تیسری حرکت ہے جسے وہ خدا کی ضد قرار دیتے ہیں جو اس کے اپنے مظاہر کے ساتھ ہے اور کہتے ہیں کہ میں اور وہ ایک ہی شے کے بیرون اور اندرون ہیں۔ اس کے بعد کے تین ابواب میں ابدیت اور لاخلیقیت کے الفاظ سے بحث کرتے ہیں اور اس غلطی کے ارتکاب سے بچاتے ہیں کہ یہ زمان کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ اکتیسویں باب کا عنوان ہے خدا کے ایام۔ اس اصطلاح سے مصنف کی مراد ہے (وجود) مطلق کے مختلف مظاہر۔ وجود مطلق کی دو صورتیں ہیں۔ اپنے تئیں وہ واحد ہے اور ناقابل تبدل۔ لیکن دوسری صورت میں وہ تمام تفاوت کا سبب ہے نہیں بلکہ تفاوت ہے۔ جو چیز غیر حقیقی معلوم نہیں ہوتی وہ فی نفسہ وجود مطلق ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہاں مصنف تحول کا لفظ استعمال کرتے ہیں جس کے ٹھیک ٹھیک معنی ہیں ارتقا جس میں مضمر ہے شے مع اس کی جملہ متضاد شکلوں کے ساتھ عینیت۔ پہلی جلد یہاں تمام ہوتی ہے قرآن کریم، عہد نامہ قدیم (توریت) کتاب مناجات (زیور) اور انجیل کے مختلف حوالوں کے ساتھ۔ مختلف کتابوں کے بارے میں مصنف کی آراء دلچسپ ہیں لیکن اس نظریے کے ساتھ جسے وہ پیش کرتے ہیں ان کا براہ راست کوئی تعلق نہیں لہذا ہم ان کی فلسفیانہ محنت کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتے ہیں۔ اپنے مرد کامل کے نظریے کا لب لباب بیان کرتے ہوئے انہوں نے جدید جرمنی کے فلسفے کے بڑے نظریوں کی پیش بینی کی اور خاص طور سے ہیگل کی۔ لیکن وہ ایک باقاعدہ مفکر بالکل نہیں۔ وہ صداقت کو اپنی گرفت میں ضرور لے لیتے ہیں۔ مگر چونکہ وہ فلسفیانہ ڈھب کے اسلحہ سے لیس نہیں ہیں اس لئے اپنے موقف کی تائید میں مثبت ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے خیالات کو ایک باقاعدہ شکل میں پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ انہیں فلسفیانہ صحت کی ضرورت کا بہت احساس ہے تاہم ان کا تصوف ان سے مسلسل مبہم اور غیر واضح گفتگو کراتا ہے۔ وہ افلاطون کے فلسفہ کی بجائے اس کی شاعری سے زیادہ لطف اندوز ہوتے ہیں۔ الغرض ان کی کتاب مابعد الطبیعیات، مذہب، تصوف اور اخلاقیات کے الجھے ہوئے خیالات کا مجموعہ ہے۔ بسا اوقات

تجزیے کے جملہ احکامات کو خارج کر دیتے ہیں۔ اسلامی اداروں کے دفاع میں کہتے ہیں کہ مذہب مابعد الطبیعیات سے بالکل مختلف ہے لیکن جب وہ عمومی شکل میں اسے نمٹاتے ہیں تو وہ اس امر کے قائل نظر آتے ہیں کہ ان میں باہمی یگانگت ہے، یہ کہ مذہب کو اطلاقی مابعد الطبیعیات تصور کرتے ہیں اور بہت بڑی حد تک انگلستان کے جدید نوہیگلیٹین مکتب کے خیالات کی پیش بنی کرتے ہیں۔ بے قاعدگی اور عام واضح خیالات کے فقدان کے باوصف ان کا بڑا نظریہ کافی حد تک واضح ہے۔ وہ ایک نظریہ جو ہمارے مصنف کے سر پر سہرا سجاتا ہے اور تثلیث کے عمیق مابعد الطبیعیاتی مفہوم کے حامل کے طور پر ان کی حیثیت کو واضح کرتا ہے۔ تصوف کے لبادے میں انہوں نے ایسی گفتگو کی جسے باقاعدہ ترقی دے کر ایک فلسفیانہ نظام مرتب کیا جاسکتا ہے لیکن یہ افسوسناک بات ہے کہ اس طرح کی مثالی گفتگو بعد میں آنے والے اسلامی مفکرین کی توجہ اپنی چانب منعطف نہ کرا سکی۔

وجود باری تعالیٰ - عقلی دلائل کے آئینے میں

مولانا ابوسراج طفیل ٹھٹھوی

الحمد لله وحده والصلوة واسلام على رسوله محمد وآله

اجمعین

ارشادِ ربانی ہے:

يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم . الذي خلقك فسواك فعدلك . في اى صورة ما شاء ركبك ! (الانفطار آیت نمبر ۶-۸)
ترجمہ: اے انسان کس چیز نے تجھے اپنے رب کریم سے دھوکہ میں ڈالا جس نے تجھے تخلیق کیا پھر تجھے ٹھیک کیا پھر تجھے کو برابر کیا جس صورت میں چاہا تجھے ترکیب کیا۔

میرے دوستو!

مجھے آپ کے سامنے وجودِ الہی اور توحید کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود اور یکتائی بیان کرنے کی توفیق عطا فرمائے (آمین)۔ مذکورہ آیت جو پارہ نمبر ۳۰ سورہ انفطار کی آیت نمبر ۶ ہے، اس میں اللہ تعالیٰ بے حد پیارے انداز سے غافل انسان کو غفلت کی نیند سے جھنجھوڑ کر بیدار کر رہے ہیں۔ بڑے محبت بھرے انداز میں مخاطب کر رہے ہیں۔ اے انسان! کس مکار و عیار کے دھوکہ و فریب میں آ کر تو اپنے پالنے والے کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہے؟

کیا تیرے پاس کرم اور احسان کا بدلہ بغاوت اور سرکشی ہے؟ کیا انسانیت اسی کو کہتے ہیں؟ اللہ تعالیٰ کی شانِ کریمی دیکھئے۔ ہم نے خطائیں کیں اس سے عطاؤں کا صدور ہوا۔ اگر نافرمانی کرتے وقت وہ اپنا ج کر دیتے یا

آنکھوں کی روشنی سلب کر دیتے تو اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا۔ ارشادِ باری ہے:

لَا يَسْلُ عَمَّا يَفْعَلُ

ترجمہ: جو وہ کرتا ہے اس سے کوئی پوچھنے والا نہیں۔

لیکن وہ ایسا نہیں کرے گا، کیونکہ اس کی صفت کریمی کا تقاضا ہے کہ وہ نافرمانی کے باوجود درگزر کرتے ہوئے نوازتا رہتا ہے، لیکن انسان صفت کریمی کو کمزوری پر محمول کرتے ہوئے متواتر بغاوت اور نافرمانی پر آمادہ نظر آتا ہے۔ مذکورہ بالا آیت میں انسان کو اس کی تخلیق کی طرف متوجہ کیا گیا ہے کہ انسان خود بخود نہیں پیدا ہوا بلکہ اس کی تخلیق میں زبردست حکمت کا فرما ہے۔ آج کا انسان کتنی حیرت انگیز ایجادات تیار کر چکا ہے، لیکن اس کے باوجود اپنے جیسا انسان ایجاد کرنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہوا ہے۔ سائنسدانوں نے جب انسان کے اجزاء جدا جدا کر کے دیکھا تو اس میں کچھ لوہا، کچھ گندھک، کچھ فوسفورس، کچھ کیلشیم، کچھ نمک، چند گیسیں۔ ایسی ہی چند دوسری اشیاء جن کی مجموعی قیمت چند روپوں سے زیادہ نہیں۔ یہ معمولی چیزیں اتنی مقدار میں ہم وزن آپس میں ترکیب دے کر دیکھو۔ کیا ان بے جان چیزوں سے ایک جاندار بولنے، دیکھنے، سننے اور ریڈیو ٹیلیویشن، ہوائی جہاز اور کمپیوٹر بنانے والا انسان تیار ہو سکتا ہے؟

آپ نے کبھی انسان بننے والی فیکٹری کی طرف توجہ کی ہے۔ ماں کے پیٹ کی ایک چھوٹی سی فیکٹری میں کس طرح بغیر کسی انجینئر یا مستری کے انسان تیار ہوتا ہے۔ ایک چھوٹی سی تھیلی میں دو نطفے جمع ہو جاتے ہیں جس میں سے دو کیڑے نکلتے ہیں جو خورد بینی کے بغیر دیکھے بھی نہیں جاسکتے۔ معلوم نہیں کس وقت آپس میں مل جاتے ہیں۔ ماں کے خون سے انہیں خوراک ملنا شروع ہو جاتی ہے۔ وہاں لوہا، گندھک، فوسفورس اور کیلشیم اور دوسری چیزیں ایک خاص مقدار میں جمع ہو کر علقہ یعنی گوشت کا لوٹھڑا ہو جاتا ہے۔ پھر آنکھوں کے مقام پر آنکھیں، کانوں کی جگہ کان اور ناک کی جگہ ناک۔ غرضیکہ دل و دماغ، گوشت پوست ہر پرزہ ہڈیوں سمیت اپنی اپنی جگہ پیوست ہو جاتا ہے۔ پھر اس میں روح ہوا کی طرح بھر جاتی ہے جس سے زندگی جیسی عظیم نعمت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد ایک دم اس میں سننے، چکھنے، سوچنے، سمجھنے اور بولنے کی بے انتہا قوتیں بھر جاتی ہیں۔ جب نو ماہ تک اس فیکٹری میں تیار ہوتا ہے تو پھر خود بخود کوئی چیز اُسے دھکیل کر باہر نکال دیتی ہے۔ اس فیکٹری سے ہزاروں انسان نہیں بلکہ کروڑوں ہر روز بن کر باہر نکل رہے ہیں لیکن حیرت ہے کہ ہر ایک کا رنگ الگ الگ ہے۔ کوئی سفید فام، کوئی سیاہ فام۔ ہر ایک کی آواز جدا، قوت جدا، قابلیت جدا، دو بھائی بھی ایک جیسے نہیں ہو سکتے۔ جبکہ ایک ہی جگہ سے باہر نکلے ہیں۔ اے انسانوں! غور کرو، دیکھو باہر نکلنے کے بعد بھی انسان ہر چیز کا محتاج۔ بچپن میں کس نے یہ سمجھ دی کہ زور سے چیخ، تیری ماں تیرا رونا سن کر اپنی چھاتی سے تجھے لگائے گی اور خون سے تیار شدہ اپنے سینہ کا دودھ تجھے پلائے گی۔ پھر کتنی منزلیں طے کرتے ہوئے جوانی میں قدم رکھتا ہے۔ اس کے بعد تو صغر سنی کی تمام

صفات یکسر بھول جاتا ہے۔

جسم انسانی سائنسی انداز میں

اس کائنات میں سب سے بڑی حقیقت اور خالق کائنات کا شاہکار خود انسان کا اپنا وجود ہے جو اپنے جسم و جثہ کے اعتبار سے گو بہت بڑا نہیں مگر اس کی ساخت پر غور کیجئے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اس جیسی مشین آج تک کوئی نہیں بنا سکا نہ کبھی بنا سکے گا۔ پھر اربوں انسانوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی بالکل کاپی نہیں ہوتا۔ ایک عجیب و غریب اور وسیع و عریض کائنات کو اس میں سمیٹ کر رکھ دیا گیا ہے جسے انسان خود سمجھنے کی کوشش میں لگا ہوا ہے۔ لیکن پوری طرح آج تک نہیں سمجھ سکا۔ آپ اس سے اندازہ لگائیے کہ مرد کے مادہ تولید کے ایک مکعب سینٹی میٹر میں ڈھائی کروڑ حیوانات منویہ ہوتے ہیں اور عام حالات میں ایک اخراج میں کئی مکعب سینٹی میٹر کے بقدر مادہ خارج ہوتا ہے۔ جس میں ماہرین کے اندازے کے مطابق پچاس کروڑ حیوانات منویہ موجود ہوتے ہیں۔ ان نصف ارب جرثوموں میں سے ہر ایک اپنے اندر ایک انسان بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن صرف ایک جرثومہ عورت کے بیضہ میں نفوذ پاتا ہے۔ جو انسان کی تخلیق کا موجب بنتا ہے۔ اسی طرح ہر بالغہ عورت کے مخصوص حصے میں چار لاکھ نا پختہ انڈے موجود رہتے ہیں مگر ان میں سے صرف ایک انڈا پختہ ہو کر اپنے مقررہ وقت پر نمودار ہوتا ہے اور زیادہ سے زیادہ چوبیس گھنٹے تک اس کے لئے تیار ہوتا ہے کہ مرد کا کوئی جرثومہ آکر اس میں داخل ہو جائے تو وہ ایک مکمل حیاتی یونٹ بن جائے اور یوں حمل قرار پا جائے۔ جسم انسانی چھوٹے چھوٹے خلیات سے مل کر بنتا ہے۔ ایک اوسط قد و قامت کے انسانی جسم میں ان خلیات کی تعداد ایک کروڑ ارب کے قریب بتائی جاتی ہے۔ ایک ہی خلیے سے یہ تمام اربوں کھربوں خلیے بنے ہیں۔ کروڑوں خلیے (Cells) روزانہ ختم ہوتے رہتے ہیں اور دوسرے خلیے اسی وقت ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔ اندازہ ہے کہ ہر سیکنڈ میں خون کے دس لاکھ سرخ خلیات ختم ہو جاتے ہیں اور اسی تعداد میں نئے خلیات جنم لیتے ہیں۔ جسم انسانی میں بے شمار انواع و اقسام کے ان کھربوں خلیات کا آپس میں اتنا اشتراک عمل ہوتا ہے کہ ہر ایک اپنا کام بڑی ذمہ داری اور صحت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ ہر خلیہ اپنے فرض منصبی کو جانتا ہے کہ کس طرح اس نے سارے بدن کی بہتر اور اچھائی کے لئے اپنے حصہ کا کام کرنا ہے۔ یہ انسانی خلیے ایک فسیل بند شہر کی طرح ہیں۔ اس کی توانائی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے بجلی گھروں کی طرح جنریٹر کا کام کرتے ہیں۔ اس کی فیکٹریوں میں (پروٹین) لحمیات تیار ہوتے ہیں۔ اس تیار شدہ سامان یعنی کیمیائی اجزاء کو جسم کے تمام حصوں میں پہنچانے کے لئے ایک مواصلاتی نظام بھی ہے۔ خطرہ یا گزند پہنچنے پر اس کے سد باب کے لئے دفاعی اقدامات اور خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں۔ ان میں نازک خلیے بھی ہیں جن کی جسامت ملی میٹر کے دس لاکھ ویں حصے کے برابر ہے۔ پہلے تحقیق ہوا تھا کہ سات سال میں اول خلیے ختم ہو کر

دوسرے خلیے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب معلوم ہوا ہے کہ ہر گیارہ مہینے بعد کھربوں خلیوں پر مشتمل یہ پورے کا پورا نظام بدل جاتا ہے۔ بات صرف خلیوں پر ہی ختم نہیں ہو جاتی خود خلیوں کے اندر پورا نظام حیات ہے جسے سائنس نے پچھلے سالوں میں ڈھونڈ نکالا ہے اور جس کے نتیجے میں Genetics یعنی جینیات کی ایک پوری نئی سائنس ابھر کر سامنے آ گئی ہے۔ دادا پر دادا، نانا پر نانا اور ماں باپ کے یہی جین (Gene) بچے میں منتقل ہوتے ہیں تو وہ کالا یا گورا ہوتا ہے۔ اس کی آنکھیں نیلی یا بھوری یا سیاہ ہوتی ہیں اور اس کے بال کالے، بھورے یا سنہری ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ اثرات بچے تک اس کے کئی پشتوں کے جین لاتے ہیں۔ ساری خصوصیات ان ہزار ہا جین کے اندر پنہاں ہوتی ہیں، جو ایک خلیہ اپنے اندر چھپائے ہوتا ہے۔ ان جین سے پروٹین کی خصوصی قسم پیدا کرنے میں مدد بھی ملتی ہے جو جسم کے خصوصی افعال کے لئے ضروری ہے۔ جین (Genes) اصل میں ایک عجیب و غریب کیمیاوی سالمے (Molecules) سے ترتیب پاتے ہیں۔ جو کچھ اس شکل کے لمبے سالمے ہوتے ہیں جیسے دو کچھوے ایک دوسرے میں سُتلی کے دھاگے کی طرح لپٹ گئے ہوں۔

ہر جانور، انسان یا پودے کی تمام ممکنات اس دھاگے کے اندر سموئی Coded ہوتی ہیں۔ اس کیمیاوی سالمے کو DNA کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جس کو زندگی کا دھاگہ کہنا موزوں نہ ہوگا۔ اس کے اربوں یونٹ ایک خلیے میں موجود ہوتے ہیں۔ DNA نہ صرف نسل اور جینیات کی کنجی ہے بلکہ یہی وہ قوت ہے جو خلیے اور جینیات دونوں کو کنٹرول کرتا ہے۔ ہر فرد کی پوری زندگی کا لائحہ عمل پہلے ہی سے DNA کی ٹیپ میں ریکارڈ ہوتا ہے۔ جس کی تفصیلات اگر تحریر میں لائی جائیں تو بڑے سائز کے ایک لاکھ صفحات میں سمائیں۔ DNA جس کو دیکھنے کے لئے ایک چھوٹی خردبین کام نہیں کر سکتی۔ اس میں معلومات و ہدایات کا اتنا عظیم ذخیرہ محفوظ کر دینا اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا وہ عظیم کرشمہ ہے جس کے علم کے بعد اس کی نقل میں آج سائنسدان ماچس کے برابر ایسا بلوری کمپیوٹر تیار کرنے کی کوشش میں لگ گئے ہیں جس میں کروڑوں کتابوں کا مضمون ذخیرہ کیا جاسکے۔

حیران کن حقائق

جسم انسانی کے جملہ عجائبات کا بیان تو ناممکن ہے۔ چند حیران کن حقائق درج ذیل ہیں۔ آپ کو پڑھ کر تعجب ہوگا کہ انسانی دماغ میں پچیس ارب سے زیادہ نیوٹرون ہوتے ہیں، جو اپنا کام ہمہ وقت کرتے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ نیند کے دوران بھی ان کا کام اسی طرح جاری رہتا ہے۔ ساری دنیا کا ٹیلیفون نظام بھی اس کے برابر کام نہیں کر سکتا۔ ذرا آگے بڑھیے قلب کو دیکھئے جو خود تو چھوٹا سا ہوتا ہے، یعنی اندازاً نصف پونڈ کے برابر لیکن اس میں دو پمپ ہوتے ہیں۔ ایک پھیپھڑوں کو خون کی ترسیل کے لئے تاکہ وہاں سے آکسیجن جذب کر سکے۔ دوسرا صاف شدہ خون کو سارے بدن میں دوڑانے کے لئے۔ ایک آدمی کی اوسط زندگی میں دل تین لاکھ ٹن خون پمپ کرتا ہے۔

اور اس پر مستزاد یہ کہ یہ اپنی بجلی بھی خود ہی پیدا کرتا ہے۔ ایک آدمی ستر سال زندہ رہے تو دل چار کھرب دفعہ دھڑکتا ہے۔ اسی طرح ایک آدمی کی اوسط زندگی میں پھپھڑے پچاس کروڑ مرتبہ پھولتے اور سکڑتے ہیں۔ انسان کی بنائی ہوئی کوئی مشین نہ ایسی مشقت برداشت کر سکتی ہے اور نہ ہی بغیر مرمت اتنے لمبے عرصہ تک اپنا کام جاری رکھ سکتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ انسانی آنکھ میں ایک کھرب سے زیادہ روشنی قبول کرنے والے ریشے ہوتے ہیں۔ یہ تعداد ان ستاروں کے برابر ہے جو ملکی وے نامی کہکشاں میں ہیں۔ انسانی بدن میں خون کی شریانوں کو اگر ناپا جائے تو ان کی لمبائی ساٹھ ہزار سے ایک لاکھ میل لمبی ریلوے لائن کے برابر نکلے گی۔ انسانی جسم میں کروڑ کیمیاوی اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے اگر آپ ان اعداد و شمار پر مشتمل اجزاء کو لفظوں میں لکھنا چاہیں تو اس سے دس ہزار ضخیم کتابوں کی لائبریری بن جائے گی اور اگر اس کی تفصیل لکھنا چاہیں تو یہ بہت مشکل کام ہوگا۔ کیونکہ انسانی عقل جسم انسانی کے میکینیکی نظام کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ سائنس نے ہماری عقل و دانش اور علم کو بڑھانے میں بہت کچھ کیا ہے، لیکن کیا کوئی سائنسدان یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے انسان کی ابتدا یا اصل کا کھوج لگایا ہے؟ ہرگز نہیں! اگر ہم صرف اسی مکمل نظام پر غور کریں تو اللہ تعالیٰ کی بے پایاں عظمتِ شان نظر آتی ہے۔ اور اس نظام کی باریکی اور پختگی کا قدرے اندازہ ہوتا ہے۔ خود انسان کا اپنا جسم اور اس کے اندر کی مشین ہی خدائے علیم و خبیر کی قدرت، حکمت اور خلاقیت کی روشن دلیل ہے۔ ہم جتنا اپنے جسم کے خلیات اور جینیات کے ضمن میں ان معلومات اور دریافتوں پر غور و فکر کرتے ہیں، اتنا ہی ہمیں اپنے خالق کی بے پایاں قدرت کا یقین مستحکم حاصل ہوتا ہے اور اسی سے ہم اللہ کو پہچان سکتے ہیں اور اس کی ہستی پر صحیح ایمان لاسکتے ہیں۔

تنبیہ

یاد رکھ اے انسان! اصل زندگی صرف بیس سال ہے جو کہ جوانی کی زندگی ہے، جو اکثر مستی و مدہوشی کا شکار ہو جاتی ہے۔ شراب و کباب کے ساتھ تعیش کی فکر کی نذر ہو جاتی ہے۔ انسان بیس برس میں صحیح طور پر جوانی کی منزل میں قدم رکھتا ہے۔ پھر بیس برس گزرتے ہیں تو انسانی مشینری کا ہر پرزہ پیچھے کی منزل کی طرف لوٹنا شروع ہو جاتا ہے۔ کئی جوان تو چالیس برس سے بہت قبل قبر کی اندھیری قید میں ہمیشہ کے لئے بند ہو جاتے ہیں۔

خود بخود بننا

آج کا روشن خیال طبقہ اس نظریہ کے رات و دن پرچار میں ہے کہ کائنات خود بخود بن گئی ہے۔ اس کے متعلق عرض کرنا ہے کہ دیکھو یہ بجلی کا بلب جو آپ سب کے سامنے جل رہا ہے، کسی کے کہنے سے کیا آپ مانیں گے کہ یہ خود بخود تیار ہو گیا ہے؟ اور کرسی کو دیکھو جس پر بڑے بڑے دانشور بیٹھ کر گپ شپ کرتے، قیمتی زندگی کی

گھڑیاں گزار رہے ہیں۔ کسی دانشور کے کہنے پر اعتبار کرو گے کہ یہ کرسی بغیر کسی کاریگر کے خود بخود بن گئی ہے؟ یہ کپڑے جو تمہارے بدن کی زینت کا باعث بن رہے ہیں، تمہاری شرمگاہوں کی حفاظت کر رہے ہیں۔ کیا کسی وقت کے علامہ کی یقین دہانی پر تسلیم کرو گے کہ بغیر کسی فیکٹری میں تیار ہوئے اور خود بخود دکان پر پہنچ رہے ہیں؟ کیا تمہیں اعتبار آئے گا اگر دنیا کے تمام پروفیسر مل کر تمہیں یقین دلائیں کہ فلاں بلڈنگ کے بلاک خود بخود بن کر دیواروں میں فٹ ہو گئے اور نقش و نگار بھی ہو گیا۔ یقیناً تمہیں اعتبار نہیں آئے گا۔ اچھا اتنا بتاؤ کہ یہ معمولی گھڑی جو ہر ایک کے بازو میں پیوستہ ہو کر وقت کی نشان دہی کر دیتی ہے، اس کے تمام پُرزے کسی گھڑی ساز کے بغیر اپنی اپنی جگہ خود بخود فٹ ہو گئے؟ جب جواب نفی میں ہے تو ماں کے پیٹ کی چھوٹی سی فیکٹری میں ضرور کسی کاریگر کی قدرت کام دکھا رہی ہے۔

انصاف اور عقل کی آواز

انصاف کی آواز کھڑی کرنے والے انسان، عقل کی ترازو میں ہر چیز تولنے والے انسان! غور کر کہ یہ آسمان وزمین کا زبردست نظام جو تمہاری نظروں کے سامنے ہے جس میں سورج جیسا تیز روشنی دینے والا بلب جس کی گرمی اور تپش کا یہ عالم ہے کہ مجال ہے کوئی پانچ منٹ اس کے سامنے نگاہ ٹکرا سکے اور چاند جیسا ٹھنڈی روشنی والا بلب ہر انسان خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم ہر ایک کے گھر اور صحن میں روشنی دے رہا ہے۔ آسمان میں بظاہر چھوٹے چھوٹے قمقمے یعنی ستارے زمین سے ہزاروں حصہ بڑے گھڑی کے پُرزوں کی مانند ہر وقت حرکت کر رہے ہیں۔ یہ بلند و بالا پہاڑ یہ گہرے دریا و سمندر اور سمندر کے سینے سے فضا میں پرواز کرنے والی بھاپ اور بھاپ سے بننے والے بادل جنہیں ہوا مختلف علاقوں میں اڑا کر کائنات کے کونے کونے میں مناسب وقت پر بنجر زمین پر بارش کے قطروں کی صورت میں برستے ہیں۔ پھر اس کے پیٹ سے طرح طرح کے ہرے بھرے اور رنگارنگ پھول ظاہر ہوتے نظر آ رہے ہیں۔ بھلا اس کارخانے کے متعلق کیا تم سوچ سکتے ہو کہ بغیر کسی چلانے والے کے خود بخود چل رہا ہے۔ فرض کرو کوئی ایک آدمی آپ کے سامنے آ کر یہ کہے کہ میں ایسی دکان دیکھ کر آیا ہوں جس کا کوئی مالک نہیں اور نہ اس میں مال لانے والا ہے اور نہ ہی کوئی رکھوالی کرنے والا ہے، خود بخود اس دکان میں مال آ کر خریداروں کے ہاتھ میں پک بھی رہا ہے۔ کیا اس کی یہ بات مان لو گے؟ کیا تسلیم کرو گے کہ مال لانے والے کے بغیر، بیچنے والے کے بغیر، حفاظت کرنے والے کے بغیر خود بخود دکان چل رہی ہے؟ کیا ایسی دکان چوری ڈکیتی سے محفوظ رہ سکتی ہے؟ اپنے دل سے پوچھو لوٹ کھسوٹ سے ایسی دکان بچ سکتی ہے؟ جس کا ہوش و حواس صحیح ہوگا۔ اس کا دماغ کبھی بھی ایسی بات تسلیم نہیں کرے گا۔ پھر اتھوڑی دیر کے بعد کوئی سر پھر انسان تمہیں آ کر بتائے کہ ایک کارخانہ ایجاد ہوا ہے جس میں نہ انجینئر اور مستری کی ضرورت پڑی اور نہ ہی کسی مزدور کی محنت خرچ ہوئی، پورا کارخانہ

خود بخود تیار ہو گیا، تمام مشینیں خود بخود خبر نہیں کہاں سے آ کر آپس میں مل گئیں اور ان کے پُرزے خود بخود جڑ گئے اور وہ مشینیں عجیب عجیب قسم کا سامان تیار کر کے مختلف مقامات پر سپلائی کر رہی ہیں۔ سچ بتائیں ایسا بتانے والے کا چہرہ آپ حیرت سے نہیں تنگیں گے؟ کیا بے ساختہ ایسی گفتگو کرنے والے انسان کے دماغ کو فیل سمجھ کر اسے پاگلوں میں شمار نہیں کریں گے؟ جب ایک دکان یا کارخانے کے متعلق یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ خود بخود بن گیا ہے اور بغیر کسی چلانے والے کے خود بخود نہیں چل رہا ہے تو پھر غور کرو ذرا سوچ کے ڈائیل کو پھرا کر کچھ دیر کے لئے آسمان کے نہ ماننے والوں کو چھوڑو اس عظیم کائنات کو دیکھو جو آپ کے ارد گرد پھیلی ہوئی ہے۔ اپنی آنکھوں کی سیاہ پتلی کو اوپر کر کے بلندی کی جانب متوجہ ہو جاؤ۔ یہ کروڑوں سیارے جو تمہارے سامنے گردش کرتے ہوئے نظر آ رہے ہیں۔ یہ مرتخ یہ زہرہ یہ عطارد یہ مشتری یہ بے شمار سیارے گھڑیال کی مانند گھوم رہے ہیں۔ ان کے چلنے اور گھومنے میں کتنی باقاعدگی ہے۔ یہ چاند جو ٹیوب لائٹ کی طرح ٹھنڈی روشنی دینے پر مامور ہے، کس طرح اپنی مقررہ رفتار سے چل رہا ہے۔

کائنات کا عظیم بلب

دیکھو رات کا آخر حصہ ہو چکا ہے۔ اندھیری الوداع کہہ رہی ہے۔ روشنی کی سفید لکیر نمودار ہو رہی ہے۔ ایک عظیم بلب عنقریب روشن ہونے والا ہے۔ مشرقی جانب سے روشنی اپنے پُر پھیلا رہی ہے۔ اچانک ایک پُر اسرار وجود نے آہستگی سے ایک بلب کو حرکت دے دی۔ یکا یک روشنی تیز ہو گئی۔ ہر چرند پرند بیدار ہو کر خوشی کے مارے اپنے اعضاء کو حرکت دے رہا ہے۔ گویا زمین کے فرش پر رہنے والی ہر چیز حرکت میں آ چکی ہے لیکن ایک عظیم مخلوق حیوان ناطق یعنی حضرت انسان سب سے زیادہ مشغول نظر آ رہا ہے۔ ہر انسان کی مصروفیت کا انداز بھی مختلف ہے۔ کوئی دکاندار جلدی جلدی دکان کا دروازہ کھول کر گاہکوں کے انتظار میں ہے۔ کوئی دھرتی کا پیٹ چیر کر بیج ڈالنے میں مصروف ہے اسی اُمید پر کہ قسم قسم کے اناج اُگیں۔ کوئی کار موٹر کی چابیاں لے کر اپنی اپنی گاڑی کے اسٹیرنگ کو سنبھال کر پنجر کے انتظار میں وقت کی گھڑیاں گن رہا ہے۔ حاصل یہ کہ اس عظیم بلب کے روشن ہونے سے ہر زندہ چیز حرکت میں آ جاتی ہے، لیکن ذرا انصاف کی نگاہ سے دیکھو اور غور کرو دنیا والو! بجلی کا بیل دیتے وقت کبھی یہ غور کیا کہ ابھی تک اوپر کے بلب کا بیل وصول نہیں کیا گیا۔ اوپر کا حاکم کتنا رحیم و کریم ہے کہ اپنے ماننے اور نہ ماننے والے، معترف و منکر سے بھی بل کا مطالبہ نہیں کیا۔ مذکورہ بلب سے میری مراد سورج ہے جس کی گردش پر بحث آئندہ صفحات میں تحریر کی جائے گی۔

اہل عقل دوستو! سوچ کے ڈائل کو پھر گھماؤ

ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائیں کھانے والے انسانو! بجلی کے گرم گرم ہواؤں کے پنکھے چلانے والے انسانو!! یہاں کے بجلی کے بل کی بڑی فکر ہے، لیکن بغیر کھمبے بغیر تاروں کے کبھی مشرق سے کبھی مغرب سے، کبھی جنوب و شمال سے مختلف سمتوں کی جانب سے جو ہوائیں چل رہی ہیں۔ کیسی پیاری تاثیران میں موجود ہے۔ کبھی گرم کبھی سرد۔ کبھی لگنے سے جسم میں کپکپائی شروع ہوتی ہے۔ کبھی میٹھی نیند آ جاتی ہے۔ ابھی تک سچ بتاؤ کہ شاہی حکومت کا نمائندہ بل لے کر پہنچا؟ اے چاند و مرتخ پر قدم رکھنے والے انسانو! کبھی یہ بھی فکر کیا کہ چاند میں روشنی کہاں سے آئی۔ کس مفکر و دانش ور نے ایجاد کی۔ کیا ابھی تک کسی منکر خدا نے ایسا انکشاف کیا ہے؟ یا کسی کتاب میں آپ نے پڑھا ہے کہ یہ اوپر کا بلب فلاں موجد کی ایجاد ہے۔ پھر کیوں نہیں مانتے اُس احکم الحاکمین کی طرف سے بتایا گیا ہے، جس کا فرمان ہے کہ میں نے سورج کو آپ کی روشنی دینے کے لئے پابند کر دیا ہے۔

ایک عجیب سوال

کیا اس بے نیاز ہستی نے کبھی روشنی کے زیادہ خرچ ہونے کے باعث لوڈ شیڈنگ کا عذر پیش کیا؟ کیا اس کے نہ ختم ہونے والے پاور ہاؤس کے پُر اسرار افسر کے دفتر سے یہ آرڈر آیا کہ روشنی کم خرچ کرو۔ کیا حاکم حقیقی اگر نظام شمسی کے نمائندوں کو حکم کرے کہ کچھ دن ایام تعطیل منانے کے لئے چھٹی کریں تو نظام دنیا درہم برہم نہ ہوگا؟ اور اگر ہوا کے چلانے والے پُر اسرار فرشتوں کو ایک مہینہ کی تعطیل پر بھیج دے تو تمام جانداروں کی جانیں ضائع نہ ہو جائیں۔ دیکھئے ہر چیز کس طرح ہمیشہ سے اپنی اپنی ڈیوٹی انجام دے رہی ہے۔ مجال ہے کہ ذرا ذرا سی سستی اور کاہلی ان سے سرزد ہو۔ اے زمین و آسمان کے شاہی نظام میں رہنے والے دوستو! کیا یہ زمین کا شاہی نظام ایک زبردست طاقتور ہستی کے بغیر چل رہا ہے؟ آئیے ایک اور پہلو سے دنیا کی طرف نظر کریں۔

تصادم و حوادث

اے عظیم کائنات کے عقلمند دوستو! کیا ان حادثات پر غور کیا کہ جو زندگی کے روزمرہ کے مشاہدوں کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ خاص طور پر اخبارات کی زینت بنتے ہیں۔ کسی دن دوریل گاڑیوں کے حادثے میں جو سرنخی پڑھنے میں آئی ہے۔ دوریل گاڑیوں کا آپس میں تصادم ہوا تو کئی انسانوں کی جانیں ضائع ہوتی ہیں۔ کبھی بسوں کے تصادم کی خبر آتی ہے کہ بس ڈرائیور کے کنٹرول سے باہر ہو گئی چند آدمی مر گئے اور ڈرائیور سمیت چند مسافر زخمی حالت میں موت اور زندگی کی کشمکش میں ہیں۔ ایسے کتنے حادثات کی خبر سن کر افسوس کیا جاتا ہے بلکہ اپنے رشتہ داروں کے ایکسیڈنٹ کی خبر آنے سے آنکھوں سے گرم گرم پانی بہایا جاتا ہے۔ اے کائنات کے حاکم! تیرا اوپر

کا نظام عجیب ہے۔ تیرے نیلے رنگ والی چھت یعنی آسمان میں تیرے کروڑوں سیارے جو بقول سائنسدانوں کے زمین سے ہزاروں حصہ بڑے ہیں اور کئی تو سورج سے بھی کئی حصہ بڑے ہیں۔ یہ تمام کے تمام گھڑی کے پُرزوں کی طرح ایک زبردست ضابطے میں جکڑے ہوئے۔ ایک مقررہ حساب کے ساتھ اپنی مقررہ رفتار میں ہمیشہ سے چل رہے ہیں۔ نہ کسی کی رفتار میں کوئی فرق آیا اور نہ ہی کوئی اپنے راستے سے بال کے برابر ہٹا۔ نہ کبھی چاند زمین سے ٹکرایا اور نہ ہی کبھی سورج نے اپنا راستہ چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کیا۔ خدا نخواستہ کبھی ریل گاڑی اور بسوں کی طرح کوئی سیارہ کسی سیارے سے ٹکرائے تو یہ سارا نظام زندگی تباہ و برباد ہو کر رہ جائے لیکن ایسے کبھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ کریم ہے۔ وہ خالق ہے کس طرح اپنی مخلوق اپنے ہاتھ سے ایک دم تباہ کرے گا۔ اس کا ایک مقررہ وقت ہے جس کی وہ پابندی مقررہ وقت تک کر رہا ہے۔ زیادہ تر صفت کریمی کے جلوے کا اظہار کر رہا ہے۔ اسی کا ارشاد ہے:

يا ايها الانسان ما غرك برب الكريم الذي خلق

ترجمہ: اے انسان کس چیز نے تجھ کو غرور میں ڈالا ہے اپنے پالنے والے کریم سے جس نے تجھے پیدا کیا۔

کس طرح انسان اپنی چیز کی ایجاد کرتا ہے۔ اس کو دوسری چیزوں کی نسبت اپنی چیز سے زیادہ پیار ہوتا ہے۔ یا پھر شفیق والد اپنی محنت سے پالی ہوئی اولاد سے بہ نسبت دوسروں کی اولاد سے زیادہ اُلفت اور محبت سے پیش آتا ہے۔ بلاشبہ رب العزت انسان کو اپنی تخلیق کی یاد دلاتے ہوئے اپنی خالقیت کا ذکر کراتے ہوئے اپنی شان کریمی کا اظہار فرماتا ہے۔ پھر حیرت ہے اس بات پر کبھی باپ کو بیٹا نہیں مانتا اور باپ اپنے بیٹے پر مقدمہ چلا کر جائیداد سے محروم کر دیتا ہے۔ لیکن وہ کریم کتنا مہربان ہے جو انسان اس کی ذات کے متعلق بے کار ہو اس کرے لیکن اس کے دربار سے یہ آواز آتی ہے:

قل يا عبادي الذين اسرفو على انفسهم لا تقنطو من رحمة الله ان

الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم (۵۳)

ترجمہ: اے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم آپ فرمائیں کہ اے میرے بندو! جنہوں

نے اپنی جانوں پہ ظلم کیا اللہ رحمت سے ناامید نہ بنو۔ یقیناً اللہ تعالیٰ تمام گناہ

معاف فرمائیں گے۔ بلاشبہ وہ غفور الرحیم ہے۔

فیکٹری اور مشینری

میرے اہل ایمان دوستو! ایک مرتبہ پھر اس ذات کی شان کریمی کے متعلق عرض کرتا ہوں کہ آپ نے اس عارضی زندگی میں بار بار سنا ہوگا یا اخبارات میں پڑھا ہوگا کہ فلاں کارخانے کی فلاں مشینری میں اچانک آگ

لگنے کے باعث ہزاروں روپے کا سامان جل کر راکھ ہو گیا اور کئی جانیں ضائع ہو گئیں وقت کے حکام سنتے ہی افسوس کا اظہار کر کے ان کے اقارب سے ہمدردی کی رسم و راہ بڑھاتے ہیں۔ عقل نے پھر فیصلہ کیا کہ اے انسان! تیری بنائی ہوئی فیکٹری نے اپنی ڈیوٹی ادا کرنے سے انکار کر کے کئی جانیں فرشتہ اجل کے حوالے کر دیں۔ لیکن اس کریم کی قدرت دیکھو کہ اس کی بنائی ہوئی مٹی کی مشینری نے کبھی بھی اپنی کشش کی تاثیر نہ چھوڑی۔ زمین نے اس کے حکم کے مطابق اپنی کشش کے ذریعے ہر چیز کو اپنے حلقہ میں باندھ رکھا ہے۔ اگر زمین ایک سیکنڈ کے لئے اپنی گرفت ڈھیلی کر دے تو پوری زمین پر بنے ہوئے کارخانے تباہ و برباد ہو جائیں، لیکن اس احکم الحاکمین کی شان کریمی ہے جس نے صرف انسان کی خاطر ہمیشہ کے لئے دھرتی کو مسخر کر کے رکھ دیا۔

بیج کی مثال

ذرا کسی چیز کے بیج کی طرف نظر کریں جسے کسان زمین کا سینہ چیر کر پھینکتا ہے۔ وہ اس وقت تک ابھر کر درخت نہیں بن سکتا جب تک زمین و آسمان کی تمام قوتیں آپس میں مل کر اس کی پرورش میں حصہ نہ لیں۔ زمین موم کی طرح نرم ہو کر اسے اپنے پیٹ میں جگہ دیتی ہے۔ سورج اپنی تپش کے ذریعے اسے گرمی پہنچاتا ہے۔ پانی اپنی مقدار کے موافق اس کی آب یاری کرتا ہے۔ ہوا اپنا حصہ دیتی ہے۔ راتیں اسے ٹھنڈک مہیا کرتی ہیں۔ غرض یہ کہ تمام چیزیں اس کی خدمت میں کئی مہینے اور سال مسلسل باقاعدگی سے لگ جاتی ہیں۔ تب وہ ایک درخت کی صورت اختیار کر کے ہمارے لئے پھل اور میوے مہیا کرتا ہے۔ اگر صرف ایک ہوا ساتھ چھوڑ دے تو تمام نباتات اُگنے اور بڑھنے سے جواب دے دیں۔ بے ساختہ اپنے کریم رب کے حضور متوجہ ہونا پڑتا ہے کہ اے مالک کریم! کس طرح ہر چیز ہمیشہ سے تیری لگائی ہوئی ڈیوٹی پر مصروف نظر آ رہی ہے۔ یہ دھرتی تیرے حکم کی پابند ہے۔ ہوا اور پانی اپنی اپنی تاثیر سے حاضری میں مشغول ہیں۔ ہر چیز آگ، پتھر، دھاتیں مجال ہے جو کوئی بھی چیز اپنی خاصیت تبدیل کرے۔ ہر چیز اپنی حد کے اندر بہترین سلیقے سے میرے مالک تیری غلامی دے رہی ہے۔ ایک لمحہ بھی غفلت نہیں برتی مگر آدم علیہ السلام کی اولاد تیرے فرمان سے بغاوت پر آمادہ نظر آ رہی ہے۔ تیری نافرمانی پر کمر بستہ ہو کر اپنے بنائے ہوئے قوانین سے پیار کر رہی ہے۔ تیرے خوف کے برعکس اپنے جیسے انسان سے اتنے خائف کہ عارضی طور پر حکومت وقت گرفتاری کا آرڈر جاری کر دے تو بڑا دل رکھنے والے اپنے آپ کو بے بس سمجھ کر چھپنے میں سرگرداں رہتے ہیں۔

خلاصہ

مندرجہ بالا بیج کی مثال سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نہ صرف بیج بلکہ انسان بھی مذکورہ چیزوں کا ہر وقت محتاج

ہے۔ ہماری زندگی اور تربیت کا دار و مدار بھی زمین اور آسمان کی ساری طاقتوں پر ہے۔ اگر ہوا اپنی ڈیوٹی سے کنارہ کش ہو جائے تو ہم سب تباہ ہو جائیں گے۔ پانی یا آگ کا وجود ناپید ہو جائے تو سب انسانوں کا نظام زندگی معطل ہو جائے گا۔ لوہا اگر آگ سے تعلق چھوڑ دے تو ہوائی جہاز کیا سوئی تک نہ بن سکے گی۔ غرض کہ یہ ساری دنیا جس میں ہم جی رہے ہیں اس وجہ سے قائم ہے کہ اس عظیم الشان سلطنت کے سارے محکمے ایک دوسرے کے ساتھ مل کر پابندی سے کام کر رہے ہیں۔ یہ زبردست انتظام اور حیرت انگیز باقاعدگی، یہ کمال درجہ کی ہمواری کیا آپ ہی آپ ہے؟ کروڑوں جانور پیدا ہو رہے ہیں، درخت اُگ رہے ہیں نہ معلوم کب سے انسان پیدا ہو رہے ہیں اور مر رہے ہیں۔ کبھی ایسا نہ ہوا کہ چاند زمین سے ٹکرایا ہو یا سورج گر گیا ہو، نہ کبھی پانی کا محکمہ ہوا کے محکمہ سے روٹھا اور نہ گرمی نے آگ سے رشتہ توڑا نہ کبھی کسی کی کسی سے لڑائی ہوئی۔ آخر اس سلطنت کے تمام محکمے اور صوبے اور کارندے کیوں اس طرح قانون کے پابند ہیں۔ اور کیوں ان میں فساد نہیں ہوتا؟ کون سی طاقت ہے؟ ایک ہی طاقت احکم الحاکمین کی ہے یا کسی سائنس دان یا کسی اور کا اس میں ہاتھ ہے، کائنات کا ذرہ ذرہ اپنی اپنی زبانِ حال سے گواہی دے رہا ہے کہ ایک حاکم حقیقی کے سوا ہم کسی کے پابند نہیں ہیں۔ چاند اس کا غلام اور تمام سیارے اس کے قبضہ قدرت میں۔ زمین تمام چیزوں کے ساتھ اس کی تابع۔ اس کی مضبوط گرفت نے سب کو قوت سے جکڑ رکھا ہے۔ کوئی اس قابل نہیں کہ اس کی حکومت میں اپنا حکم چلا سکے۔

حضرت علی علیہ السلام کی دلیل

صرف انسان اپنے ارادہ کی صفت کی طرف نظر کرے تو اسے علم ہو جائے گا کہ میں خود نہیں چلتا مجھے کوئی پُر اسرار ہستی چلا رہی ہے۔ انسان ایک دن ارادہ کرتا ہے کہ کل فلاں مقام پر جاؤں گا۔ پکا تہیہ کر لیتا ہے۔ دوست احباب کو تیار کر دیتا ہے۔ کبھی تو دُور کے سفر کے لئے ٹکٹ وغیرہ بک کر لیتا ہے لیکن معینہ وقت پر جا نہیں سکتا۔ یہ چابی کس نے پھیر دی۔ یہ اس کی سوچ کا ڈائل کس نے گھمایا۔ حضرت مولیٰ علی علیہ السلام سے کسی نے سوال کیا۔ آپ نے اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا۔ آپ نے جواب دیا:

عرفت ربی بفسخ العزائم

میں نے ارادوں کے ٹوٹنے سے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کی۔

قدسی حدیث میں ارشاد ہے:

یٰبنی ادم ترید ولا ارید ولا یكون الا ما ارید

ترجمہ: اے اولادِ آدم علیہ السلام تو ارادہ کرتا ہے اور میں ارادہ نہیں کرتا اور ہوتا

وہی ہے جو میرا ارادہ ہوتا ہے۔

مباحثہ کا امام اعظمؒ:

ایک مرتبہ بغداد شریف میں وجود الہی کے منکرین اور علمائے دین کے درمیان اللہ تعالیٰ کے وجود کے متعلق بحث چھڑ گئی۔ جس میں امام اعظم علیہ الرحمۃ کے استاد حضرت شیخ حماد رحمۃ اللہ علیہ کو بزرگ علماؤں نے اپنا نمائندہ منتخب کیا لیکن معین وقت پر امام اعظم علیہ الرحمۃ حاضر ہو گئے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ معمولی مسئلہ ہے اس لئے استاد محترم نے مباحثہ کے لئے مجھے بھیجا ہے۔ کچھ دیر کے بعد بحث شروع ہو گئی جس کا اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

فریق مخالف: تمہارا خدا کس سن میں پیدا ہوا؟

امام اعظمؒ: اللہ تعالیٰ نہ تو پیدا ہوا ہے نہ ہی کسی سے جنم لیا ہے اور نہ ہی کسی کو جنم دیا ہے۔

فریق مخالف: تمہارا رب کس سال وجود میں آیا؟

امام اعظمؒ: اللہ تعالیٰ وقت کی قید سے آزاد ہے۔ وہ قدیم ہے۔ اس کے وجود کی نہ ابتدا ہے نہ ہی انتہا۔

فریق مخالف: ہمیں تمہارے جواب میں تسلی نہیں ہوئی۔ کیا ایسی بھی کوئی چیز ہے جس کی ابتدا نہ ہو اور اس سے پہلے کسی کا وجود نہ ہو۔

امام اعظمؒ: چار سے پہلے کون سا عدد ہے؟

فریق مخالف: تین ہے۔

امام اعظمؒ: تین سے پہلے کون سا عدد ہے؟

فریق مخالف: دو ہے۔

امام اعظمؒ: دو سے پہلے کون سا عدد ہے؟

فریق مخالف: ایک ہے۔

امام اعظمؒ: ایک سے پہلے کون سا عدد ہے؟

فریق مخالف: کوئی عدد نہیں۔

امام اعظمؒ: جب گنتی عدد ایک سے پہلے کوئی نہیں تو اللہ جل جلالہ سے پہلے بھی کوئی نہیں۔

فریق مخالف: خدا کا منہ کس طرف ہے؟

امام اعظمؒ: لائین جلا کر ایک تار یک کمرہ میں رکھی جائے تو روشنی کا منہ کس طرف ہوگا؟

فریق مخالف: چاروں طرف۔

امام اعظمؒ: مصنوعی روشنی چاروں طرف ہے تو آسمان اور زمین کے نور یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ہر طرف ہے۔

فریق مخالف: ہمیں بتاؤ کہ لوہے کی طرح سخت ہے یا پانی کی طرح سیال یا دھوئیں اور بخارات کی طرح اوپر اُٹھنے والا۔

- امام اعظمؒ: کبھی تمہارا کسی ایسے بیمار کے پاس بیٹھنے کا اتفاق ہوا ہے جس پر نزع کا عالم طاری ہو؟
- فریق مخالف: ہاں ہوا ہے۔
- امام اعظمؒ: عالم نزع میں اس کا جسم حرکت کر رہا تھا۔ پھر ساکت ہو گیا۔ یہ اس کی حالت کس نے بدلی۔
- فریق مخالف: اس کی روح نکلنے کی وجہ سے یہ حالت ہو گئی۔
- امام اعظمؒ: اس آدمی کی روح نکل گئی اور آپ لوگ بیٹھے دیکھتے رہے؟
- فریق مخالف: جی ہاں۔
- امام اعظمؒ: آپ لوگ روح کی تعریف کیجئے کہ وہ لوہے کی طرح سخت تھی یا پانی کی طرح سیال یا دھوئیں اور بخارات کی طرح اوپر اٹھنے والی تھی۔
- فریق مخالف: ہم روح کی تعریف نہیں کر سکتے۔
- امام اعظمؒ: جب روح کی حقیقت تک آپ کی رسائی نہیں تو خالق روح کی حقیقت کیسے بیان کی جاسکتی ہے۔
- فریق مخالف: اللہ تعالیٰ کس جگہ ہے؟
- امام اعظمؒ: دودھ کے بھرے پیالے میں گھی کہاں ہوتا ہے؟
- فریق مخالف: کسی خاص مقام پر نہیں۔
- امام اعظمؒ: ایک تخلیق شدہ چیز کے لئے تم جگہ معین نہیں کر سکتے تو ذات الہی کی جگہ کیسے معین ہو سکتی ہے۔
- فریق مخالف: تم کہتے ہو کہ ہم مسلمان ہمیشہ جنت میں رہیں گے جب جنت کی ابتدا ہے تو انتہا بھی ہونی چاہیے؟
- امام صاحبؒ: گنتی کے ہندسوں کی ابتدا تو ہے انتہا نہیں۔
- فریق مخالف: آپ جنت میں کھائیں گے اور پیئیں گے مگر پیشاب یا پاخانہ نہیں کریں گے۔ کیوں؟
- امام اعظمؒ: بچہ ماں کے پیٹ میں غذا تو حاصل کرتا ہے مگر پاخانہ پیشاب نہیں کرتا۔
- فریق مخالف: جنت کی چیزیں کھانے سے کم ہونی چاہئیں جبکہ آپ کہتے ہیں کم نہیں ہوں گی؟
- امام اعظمؒ: علم خرچ کرنے سے بڑھتا ہے گھٹتا نہیں۔

آخر میں فریق مخالف نے سوال کیا کہ خدا موجود ہے ہم چاہتے ہیں اسے دیکھیں۔ دوسری بات قیامت کے دن آگ کا عذاب جنات کو دیا جائے گا۔ جنات جو آگ سے پیدا ہیں انہیں آگ کیسے تکلیف دے گی۔ اور آپ کہتے ہیں ہر چیز قضا و قدر سے وجود میں آتی ہے تو گنہگار پر جزاء و سزا کیسی؟ عذاب کیوں؟ لہذا انسان اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ جناب امام اعظم علیہ الرحمۃ نے مٹھی بھر خاک ان کے چہروں پر ڈال دی۔ انہوں نے وزیر الدولہ سے شکایت کی جس کی بنا پر وزیر الدولہ نے امام صاحبؒ سے دریافت کیا۔ امام صاحبؒ نے فرمایا میں نے ان لوگوں کے تینوں سوالات کا جواب دیا تھا۔ اول تو مٹی سے جو ان لوگوں کی آنکھوں میں درد ہوا، وہ درد میں دیکھنا

چاہتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ مٹی سے بنے ہوئے انسان کو اگر مٹی تکلیف دے سکتی ہے تو کیا آگ کو آگ نہیں جلا سکتی۔ لہذا آگ جن کو بھی جلا سکتی ہے۔ تیسرے یہ کہ جب ان کے مقدر میں مٹی تھی تو میرا کیا قصور۔ اگر مٹی پھینکنے کی مجھ پر گرفت ہو سکتی ہے تو انسان کے گناہ پر بھی گرفت ہو سکتی ہے۔

کسی عالم دین کو دہریوں نے آگھیرا

وہ لوگ انہیں قتل کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ دنیا آپ ہی آپ وجود میں آگئی ہے۔ انسان مادہ کے خلیوں کے ملنے سے بنا ہے۔ لیکن اس عالم نے بڑے اطمینان سے جواب دیا کہ ایسے آدمی کے بارے میں آپ کیا کہو گے جو کہے کہ میں نے ایک کشتی دیکھی جو سامان سے بھری ہوئی تھی اور سمندر کے بیچ میں پہاڑ جیسی موجوں میں بغیر کسی ناخدا کے بڑے آرام سے چل رہی تھی۔ دہریوں نے کہا یہ خلاف عقل ہے۔ عالم نے کہا جب کشتی بغیر ملاح کے نہیں چل سکتی تو اتنی بڑی کائنات جس کی ہر چیز ایک نظم و ضبط سے چل رہی ہے وہ بھی کسی چلانے والے اور خالق کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتی۔

جناب حضرت امام شافعی علیہ الرحمۃ سے سوال

امام شافعی علیہ الرحمۃ سے ایک منکر الوہیت نے سوال کیا کہ باری تعالیٰ کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ امام صاحب نے جواب دیا کہ شہوت کے پتوں کا ذائقہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اس کا رنگ بھی ایک، بو بھی ایک، طبیعت بھی ایک، لیکن ریشم کا کیڑا جب اسے کھاتا ہے تو ریشم نکالتا ہے، شہد کی مکھی اس کے رس کو جمع کرتی ہے تو شہد بن جاتا ہے۔ اگر ان پتوں کو بکری کھاتی ہے تو دودھ دیتی ہے۔ اگر ہرن کھاتا ہے تو اس کے جسم میں مُشک کا نافع پیدا ہو جاتا ہے۔ اب یہ بتائیے کہ شہوت میں کس نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ مختلف اجسام میں پہنچ کر مختلف اشیاء کو جنم دیتا ہے۔ یہ صرف اللہ تعالیٰ کی ہی طاقت ہو سکتی ہے۔

سوال: اللہ تعالیٰ ہمیں دکھاؤ کہاں ہے؟

جواب: یہ سوال ہمیشہ قوموں نے انبیاء علیہم السلام سے کیا ہے کہ ہم خدا کو دیکھے بغیر ایمان نہیں لائیں گے۔ قرآن کریم میں ہے:

فَقَالُوا ارْأِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعْقَةُ بِظُلْمِهِمْ (سورة النساء پارہ نمبر ۶)

ترجمہ: اور یوں کہا تھا کہ ہم کو اللہ تعالیٰ کھلم کھلا دکھلا دو۔ جس پر ان کی گستاخی کے

سبب کڑک بجلی آپڑی۔

خصوصاً یہ سوال یہودیت کی ایجاد ہے۔ کسی کو ماننے کے لیے دیکھنا ضروری نہیں۔ مثلاً بجلی کا تار اگر نیچے گر پڑے اور وہاں سے کوئی گزر رہا ہو اور وہ ہاتھ لگانے کی کوشش کرے۔ دوسرا آدمی اسے کہے کہ اس تار میں کرنٹ ہے مگر پہلا شخص اس کرنٹ والے تار کو چھو کر آزمائے تو پھر اس کا حشر سب کے سامنے ہے۔ اسی طرح کوئی شخص کہے کہ میرے سر میں درد ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہیں کہ بغیر دیکھے میں نہیں مانوں گا پھر کوئی مریض ان کے پاس جائے گا؟ ہرگز نہ جائے گا۔ اسی طرح ایک دہریہ کے پیٹ میں درد ہو۔ وہ کسی ماہر ڈاکٹر صاحب کے پاس جائے۔ ڈاکٹر کہے کہ میں بغیر درد دیکھے علاج نہیں کر سکتا۔ کیا مریض اسے درد کا رنگ دکھا سکے گا۔ اگر نہیں تو یقیناً ماننا پڑے گا کہ ہر چیز دیکھی نہیں جاسکتی۔ اگر کوئی کہے کہ درد کے نشانات ہوتے ہیں جن سے محسوس ہوتا ہے تو اس کو کہا جائے گا کہ وجودِ الہی کے بھی نشانات کائنات میں موجود ہیں۔ جس سے بشری عقل محسوس کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔

یورپ کے مشہور علماء و سائنس

(ماخوذ از عرفان، حصہ اول، فقیر نور محمد سروری علیہ الرحمۃ)

لارڈ کیلون (سر ولیم تھامسن) جو سکاٹ لینڈ کی گلو سگو یونیورسٹی میں پچاس برس تک نیچری فلاسفی پڑھاتے رہے اور جنہوں نے طبیعیات اور ریاضیات میں نئی دریافتیں کیں۔ کئی جدید ایجادات و اختراعات آپ کے نام سے منسوب ہیں۔ آپ نے اپریل ۱۹۰۳ء میں لنڈن یونیورسٹی کالج کے سالانہ جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ سائنس پختہ یقین اور کامل اعتبار کے ساتھ ایک خالق ارض و سماء کی قائل ہے اور اس قادر مطلق کے وجود پر ایمان لانے کے لئے مجبور کرتی ہے۔ ہماری ہستی کا موجد اور اسے سنبھالنے اور قائم رکھنے والا بے جان مادہ نہیں ہے بلکہ وہ قوت ہے جس سے موجودات خلق ہوتی ہیں اور ہدایت پاتی ہیں۔ سائنس کی تحقیقات اور انکشافات ہمیں اس وجودِ لازوال پر ایمان لگنی رکھنے کی تاکید کرتے ہیں۔ جب ہم اپنے گرد و پیش کے طبعی تبدلات اور انقلابات اور موجودات کی حرکات و سکنات کے اسباب پر غور کرتے ہیں تو ہم مذکورہ بالا نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ خداوند خالق اپنی اس حکمت اور صفت سے ظاہر ہوتا ہے جو نظامِ عالم اور موجودات و ترتیب و ترکیب میں نظر آتی ہے۔ سائنس ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم ایسی قوت پر ایمان لائیں جو عالم کے تمام طبعی علموں کو تحریک دیتی اور راہِ راست پر ڈالتی ہے اور وہ خالق قدرت قوتِ فطری برقی یا مکینیکل قوت سے بالکل مختلف ہے۔ اسے ذرات کے خود بخود آپس میں مل جانے کے نظریے سے کوئی سروکار نہیں جس کو زمانہ حال کے تمام سائنسدان اتفاق رائے سے نہایت مفید اور نامعقول ٹھہراتے ہیں۔ یعنی تمام علماء اور محققین اس امر پر متفق ہیں کہ عالم اور مافی العالم ذرات کے اتفاقی ارتباط اور اتحاد سے وجود پذیر نہیں بلکہ ایک ذی عقل اور صاحب ارادہ وجود کی

حکمت و قدرت سے موجودات نے ہستی قبول کی ہے۔ زندہ اجسام کے اندر جو مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں وہ اتفاقی نہیں ہوتیں بلکہ خالق کی ہدایات اور مقرر کردہ قانون سے عمل میں آتی ہیں۔ ان تمام عملوں میں سائنس ایک خالق کا وجود مانتی ہے۔ چالیس سال ہوئے جرمنی کے ایک مشہور عالم کیمیا ڈاکٹر لی بک کے ساتھ شہر سے باہر کھیتوں میں سیر کر رہا تھا۔ میں نے ان سے دریافت کیا کہ فرمائیے کیا یہ پودے کیمیائی عمل سے پیدا ہوتے اور نمو حاصل کرتے ہیں؟ وہ کہنے لگے ہرگز نہیں۔ میری رائے یہ ہے کہ جس طرح علم نباتات کی کتاب آپ سے آپ نہیں مرتب ہو جاتی اسی طرح ہر پودے اور پھول بھی از خود پیدا نہیں ہوتے۔ ارادت کا ہر فعل طبیعیات اور ارضیات کے نزدیک خرق عادت ہے آزادی اور بے باکی کے ساتھ سوچنے اور غور کرنے سے نہ گھبراؤ۔ اگر تم خوب فکر کرو گے تو خدا کی ہستی پر ایمان لائے بغیر نہیں رہ سکو گے جو مذہب کی بنیاد اور اصل اصول ہے۔ سائنس ہرگز مذہب کی دشمن نہیں ہے، بلکہ معاون ہے۔ لارڈ سائلس بری صرف مدبر ہی نہ تھے ایک مشہور عالم بھی تھے۔ آپ ۱۸۷۴ء اور ۱۸۸۶ء میں کنسرویٹو وزارتوں میں وزیر ہند مقرر ہوئے تھے اور دو مرتبہ برطانیہ کے وزیر اعظم بھی مقرر ہوئے۔ آپ کی علمیت کا اس سے بڑھ کر اور کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا کہ آپ ۱۸۴۰ء کی برٹش ایسوسی ایشن کے اجلاس کے صدر اعظم مقرر ہوئے ”کنٹمپوری ریویو“ اور ”نائن ٹینتھ سینچری“ میں ہر برٹ پسنر کے ساتھ مسئلہ ارتقاء پر ان کی خوب زوردار بحثیں ہوئیں۔ آپ نے آکسفورڈ میں ایک ایڈریس کے دوران فرمایا تھا کہ حیوانات ابتداء و تبلیغ کی بابت جو تحقیقات گذشتہ چند سالوں کے دوران ہوتی رہی ہیں ان میں مقاصد و اغراض کے استدلال سے بالکل چشم پوشی کی گئی ہے۔ کائنات کو بنظر غور دیکھنے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ذی عقل و ذی ارادہ ہستی نے موجودات کو خاص مصرف کے لئے پیدا کیا ہے۔ اس کے ثبوت میں بے شمار دلائل ہمارے ارد گرد موجود ہیں۔ اگر علم طبیعیات یا سائنس کی پریشانیاں ہماری بصارت پر پردہ ڈال کر کچھ دیر کے لئے ہم ان کی طرف سے بے پرواہ ہو جائیں تاہم وہ پھر ہمارے سامنے آ جاتی ہیں اور ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہیں۔ ان نشانات کی بنیاد پر ہم یہ ماننے کے لئے مجبور ہیں کہ ایک فعل مختار اور صاحب ارادہ ہستی نے کائنات اور موجودات کو اپنی قدرت کاملہ سے بنایا ہے۔ نیز ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام جاندار ہستیاں اس صاحب لایزال اور خالق بے زوال اور حاکم بے مثال کی حکمت و قدرت کی محتاج اور دست نگر ہیں۔

ڈاکٹر الفریڈ رسل والس اقلیم سائنس کے پیر فرتوت کہلاتے ہیں۔ سائنسدانوں میں آپ کا قول سند سمجھا جاتا ہے۔ موصوف مسئلہ ارتقاء میں بذریعہ انتخاب طبعی کے اکتشاف میں ڈارون کے ساتھ برابر کے حصہ دار ہیں۔ اپنی تصنیف ”نیچرل سلیکشن“ میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔ انسان صرف عمل ارتقاء سے قادر مطلق کی قدرت و حکمت کے بغیر نہیں پیدا ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات موجود ہے تو اس کو کس نے پیدا کیا ہے؟

جواب: یقیناً یہ سوال گمراہی پر مبنی ہے۔ شیطان صفت انسان کے علاوہ کوئی یہ سوال نہیں کر سکتا۔ مشکوٰۃ شریف میں ارشادِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ انسان کے دل میں اگر شیطان ایسا وسوسہ ڈالے تو فوراً اللہ کے دربار میں پناہ مانگنے کے لئے التجا کرے۔

اس طرح کوئی انسان ایسا سوال کرے تو بہتر طریقہ یہ ہے کہ اس سے رُخ پھیر کر اپنی راہ لے۔ اس سے مباحثہ کرنا اپنے ایمان کو خراب کرنا ہے۔ اگر وہ الجھنا چاہے تو اس کو جواب میں یہ کہے کہ میں ایک صنعت ہوں میرا وجود صانع کے وجود کی نشاندہی کر رہا ہے اور میرا صانع باری تعالیٰ ہے۔ اور کوئی میرا موجود نہیں۔ جب ایک گلاس یا میز اور کرسی یا کوئی اور چیز دیکھیں گے تو اپنے بنانے والے کے وجود کی نشاندہی ضرور کرے گی مگر اپنے بنانے والے کے موجود کی نشاندہی نہیں کر سکتی۔ اس کے علاوہ جب لامحدود کائنات کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی تو خالق کائنات کی حقیقت تک رسائی کیسے حاصل ہو سکتی ہے۔ ہر بنی ہوئی چیز اپنے بنانے والے کے متعلق نہیں بتا سکتی کہ اس کو کس نے بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اشیاء بنانے کی اہلیت عطا فرمائی تاکہ اس بات کو آشکارا کرے۔

ان الصنعة قول علی الصانع۔ یعنی صنعت صانع پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن صنعت اپنے صانع کو نہیں بتا سکتی کہ اسے کس نے بنایا ہے۔ مثلاً چائے کے پیالے یا میز کرسی وغیرہ سے پوچھا جائے کہ تجھے کس نے بنایا ہے تو وہ جواب نہیں دے سکیں گے۔ صرف صانع پر دلالت کر سکیں گے۔ دنیا میں بے شمار صنعتیں اور لاتعداد صانع صنعت ہیں۔ صنعتیں یہ تو کہہ سکتی ہیں کہ ہمیں بڑھتی، لوہار، جولاہا وغیرہ نے بنایا ہے۔ مگر ان کو پیدا کس نے کیا ہے یہ نہیں بتا سکتیں۔ اے انسان تو بھی خدا کی عظمت کو معلوم نہیں کر سکتا۔ اگر معلوم ہو جائے تو قادر مقدور اور مقدور قادر ہو جائے گا۔ صنعت کبھی صانع سے معلوم نہیں کر سکتی کہ تجھے کس نے بنایا ہے۔ ہزاروں کی تعداد میں انسان نے چیزیں ایجاد کی ہیں مگر چیزوں نے انسان سے کبھی نہیں پوچھا کہ تجھے کس نے ایجاد کیا۔ اسی طرح ہم جو خدا کی صنعت ہیں خدا سے کس طرح پوچھ سکتے ہیں کہ تجھے کس نے پیدا کیا۔ اگر انسان معلوم کرنے کی کوشش کرے تو اس کا دماغ پھٹ جائے گا۔ جس طرح کہ جو ریڈیو ۴ ولٹ کی بجلی برداشت کر سکتا ہے۔ اگر اس میں بہت ہی زائد ولٹ کی بجلی اور چھوڑ دی جائے تو وہ برداشت نہیں کر سکتا۔ بلکہ جل جائے گا۔ بالکل اسی طرح انسان اپنی سوچ سمجھ کے محدود دائرے سے زیادہ سمجھنے کی کوشش کرے گا تو اس کا دماغ پھٹ جائے گا۔ اس لئے ایسے سوال کرنے والے کو جواب دیا جائے کہ پہلے خالق کائنات کے بجائے اس کی لامحدود کائنات کا پورا علم حاصل کر۔ پھر تجھے اس سوال کا جواب خود بخود سمجھ میں آ جائے گا۔

ناظرین کرام! دلائل سے اب آپ تمہکن محسوس کر رہے ہوں گے۔ اس لئے قلبی سکون دینے کے لئے قرآنی دلائل کی جانب آپ کو متوجہ کرتا ہوں۔

قرآن کریم جس کی عظمت کے آگے بڑے بڑے دانشوروں نے عجز سے گھٹنے ٹیک دیئے۔ قرآن کریم آج بھی پکار رہا ہے کہ:

میرے بارے میں کوئی شک ہے تو میرے جیسا کوئی دوسرا قرآن بنا کر دکھاؤ (پ ۱۵)
کہیں اور جگہ فرماتے ہیں کہ:

صرف دس سورتیں بنا کر دکھاؤ (پ ۱۲)

کہیں قرآن پکارتا ہے:

ایک ہی سورہ بنا کر دکھاؤ (پ ۱)

قرآنی دلائل

اب آپ کو قرآنی دلائل میں غور کرنے کے لئے سورہ یس کی طرف متوجہ کرتا ہوں جو زیادہ تر ہر پڑھے لکھے مسلمان کے ورد میں رہتی ہے اور جو قرآن کا قلب ہے۔ امید ہے پڑھنے والے کا قلب مطمئن ہو جائے گا۔
ارشاد الہی ہے:

وَاٰیۃ لِّہُمُ الْاَرْضُ الْمِیۡتۃُ ۚ اَحِیۡنَہَا وَاَخْرَجْنَا مِنْہَا حَبًّا فَمِنْہٗ یَا کُلُوۡنَ ۝

وَجَعَلْنَا فِیۡہَا جَنَّتٍ مِّنۡ نَّخِیۡلٍ وَّاَعْنَابٍ وَّفَجَّرْنَا فِیۡہَا مِّنَ الْعِیۡوُنِ ۝

لِیَا کُلُوۡا مِّنۡ ثَمَرِہٖ وَّمَا عَمِلَیۡتَہٗ اِیۡدِیۡہِمۡ اَفَلَا یَشکُرُوۡنَ ۝

ان لوگوں کے لئے بے جان زمین ایک نشانی ہے۔

ہم نے اس کو زندگی بخشی اور اس سے غلہ نکالا جسے یہ کھاتے ہیں۔ ہم نے اس

میں کھجوروں اور انگوروں کے باغ پیدا کیے اور اس کے اندر سے چشمے پھوٹ

نکالے، تاکہ یہ اس کے پھل کھائیں۔ یہ سب کچھ ان کے اپنے ہاتھوں کا پیدا کیا

ہوا نہیں ہے۔ پھر کیا یہ شکر ادا نہیں کرتے؟

ان مختصر فقروں میں زمین کی روئیدگی کو دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ آدمی شب و روز اس زمین کی

پیداوار کھا رہا ہے اور اپنے نزدیک اسے ایک معمولی بات سمجھتا ہے۔ لیکن اگر وہ غفلت کا پردہ چاک کر کے نگاہ غور

سے دیکھے تو اسے معلوم ہو کہ اس فرش خاک سے لہلہاتی کھیتوں اور سرسبز باغوں کا اگنا اور اس کے اندر چشموں اور

نہروں کا رواں ہونا کوئی کھیل نہیں ہے جو آپ سے آپ ہوئے جارہا ہو بلکہ اس کے پیچھے ایک عظیم حکمت و قدرت

اور ربوبیت کا رفرما ہے۔ زمین کی حقیقت پر غور کیجئے۔ جن مادوں سے یہ مرکب ہے ان کے اندر بجائے خود کسی

نشوونما کی طاقت نہیں ہے۔ یہ سب مادے فرداً فرداً بھی اور ہر ترکیب و آمیزش کے بعد بھی بالکل غیر نامی ہیں اور

اس بنا پر ان کے اندر زندگی کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا۔ اب سوال یہ ہے کہ اس بے جان زمین کے اندر سے نباتی زندگی کا ظہور آخر کیسے ممکن ہوا؟ اس کی تحقیق آپ کریں گے تو معلوم ہوگا کہ چند بڑے بڑے اسباب ہیں جو اگر پہلے فراہم نہ کر دیئے گئے ہوتے تو یہ زندگی سرے سے وجود میں نہ آسکتی تھی۔

اولاً زمین کے مخصوص خطوں میں اس کی اوپری سطح پر بہت سے ایسے مادوں کی تہہ چڑھائی گئی جو نباتات کی غذا بننے کے لئے موزوں ہو سکتے تھے اور اس تہہ کو نرم رکھا گیا تاکہ نباتات کی جڑیں اس میں پھیل کر اپنی غذا چوس سکیں۔

ثانیاً زمین پر مختلف طریقوں سے پانی کی بہم رسانی کا انتظام کیا گیا تاکہ غذائی مادے اس میں تحلیل ہو کر اس قابل ہو جائیں کہ نباتات کی جڑیں ان کو جذب کر سکیں۔

ثالثاً اوپر کی فضا میں ہوا پیدا کی گئی جو آفاتِ سماوی سے زمین کی حفاظت کرتی ہے جو بارش لانے کا ذریعہ بنتی ہے اور اپنے اندر وہ گیسیں بھی رکھتی ہے جو نباتات کی زندگی اور ان کے نشوونما کے لئے درکار ہے۔

رابعاً سورج اور زمین کا تعلق اس طرح قائم کیا گیا کہ نباتات کو مناسب درجہ حرارت اور موزوں موسم مل سکیں۔ یہ چار بڑے بڑے اسباب (جو بجائے خود بے شمار ضمنی اسباب کا مجموعہ ہیں) جب پیدا کر دیئے گئے تب نباتات کا وجود میں آنا ممکن ہوا۔ پھر یہ سازگار حالات فراہم کرنے کے بعد نباتات پیدا کئے گئے اور ان میں سے ہر ایک کا تخم ایسا بنایا گیا کہ جب اسے مناسب زمین، پانی، ہوا اور موسم میسر آئے تو اس کے اندر نباتی زندگی کی حرکت شروع ہو جائے۔ مزید برآں اسی تخم میں یہ انتظام بھی کر دیا گیا کہ ہر نوع کے تخم سے لازماً اسی نوع کا بوٹا اپنی تمام نوعی اور موروثی خصوصیات کے ساتھ پیدا ہو اور اس سے بھی آگے بڑھ کر مزید کاریگری یہ کی گئی کہ نباتات کی دس بیس یا سو پچاس نہیں بلکہ بے حد و حساب قسمیں پیدا کی گئیں اور ان کو اس طرح بنایا گیا کہ وہ ان بے شمار اقسام کے حیوانات اور بنی آدم کی غذا، دوا، لباس اور ان گنت دوسری ضرورتوں کو پورا کر سکیں جنہیں نباتات کے بعد زمین پر وجود میں لایا جانے والا تھا۔

اس حیرت انگیز انتظام پر جو شخص بھی غور کرے گا وہ اگر ہٹ دھرمی اور تعصب میں مبتلا نہیں ہے تو اس کا دل گواہی دے گا کہ یہ سب کچھ آپ نہیں ہو سکتا۔ اس میں صریح طور پر ایک حکیمانہ منصوبہ کام کر رہا ہے جس کے تحت زمین، پانی، ہوا اور موسم کی مناسبتیں نباتات کے ساتھ اور نباتات کی مناسبتیں حیوانات اور انسانوں کی حاجات کے ساتھ انتہائی نزاکتوں اور باریکیوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے قائم کی گئی ہیں۔ کوئی ہوش مند انسان یہ تصور نہیں کر سکتا کہ ایسی ہمہ گیر مناسبتیں محض اتفاقی حادثہ کے طور پر قائم ہو سکتی ہیں۔ پھر یہی انتظام اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہ بہت سے خداؤں کا کارنامہ نہیں ہو سکتا۔ یہ تو ایک ہی ایسے خدا کا انتظام ہے۔ اور ہو سکتا ہے جو زمین، ہوا، پانی، سورج، نباتات، حیوانات اور نوع انسانی، سب کا خالق و رب ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے خدا

الگ الگ ہوتے تو آخر کیسے تصور کیا جاسکتا ہے کہ ایک ایسا جامع ہمہ گیر اور گہری حکیمانہ مناسبتیں رکھنے والا منصوبہ بن جاتا اور لاکھوں کروڑوں برس تک اتنی باقاعدگی کے ساتھ چلتا رہتا۔

توحید کے حق میں یہ استدلال پیش کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے افلا یَشکرون؟ یعنی کیا یہ لوگ ایسے احسان فراموش ہیں کہ بات سنتے اور مانتے نہیں؟

تصور خدا

قاضی قیصر الاسلام

اقبال کے نزدیک ”خودی“ ایک قوت ناظمہ ہے جسے صرف ذہنی کیفیات کا مجموعہ نہیں کہا جاسکتا۔ یہ ایک ایسی قوت ناظمہ ہے جو ہمہ وقت تفاعل کی حالت میں رہتی ہے۔ اسی قوت فعال کے باعث ہم اس تمام عالم مادی کا بطور وحدت مشاہدہ کرتے ہیں ورنہ یہ جہان رنگ و بو تو بہ ہمہ جہت منتشر ہے۔ خودی یعنی انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی پوری ساخت میں جب تک مکمل ہم آہنگی کی صورت حال نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک نہ تو ہم اس فطرت کو بہ تمام وکمال سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی اس حیات کو۔ سالہا سال کا شعوری تجربہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ذہن انسانی (موضوع) کو عالم فطرت (معروض) سے باہم مطابق بنانے کا ایک بہترین اور موثر ذریعہ ذات واجب الوجود کا حتمی ایقان ہے اور ذات واجب کا تصور بالذات ”آزادی و اختیار“ کا ایک اصول بے بدل ہے جو انسان پر انتخاب کے بے شمار دروازے کھول دیتا ہے، یہاں تک کہ نتیجتاً فطرت کا حقہ انسان کے اشاروں پر چلنے لگتی ہے۔ لہذا اس مسلسل ارتقائی عمل اور انتخابی صورت حال کی محرک کوئی نہ کوئی موثر و باشعور ہستی ہی ہو سکتی ہے جو انسان اور اس عالم فطرت سے جدا اور بالاتر وجود رکھتی ہو اور جس کی صورت حال یہ ہو کہ یہ ایسا وجود مطلق ہو جو انسان اور عالم فطرت سے ماورا ہوتے ہوئے بھی ان ہر دو حقائق سے وابستہ ہو۔ جس طرح انسان کا اپنا وجود فطرت سے بالکل متمیز ایک وجود ہے۔ پھر بھی یہ فطرت سے اپنا ایک راست تعلق رکھتا ہے۔ یہ ہماری نفسی دشواری ہے کہ ہم حقیقت و عین میں تضادات کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ خدا ایک ایسا وجود ہے کہ جہاں حقیقت و عین دونوں اس کے وجوب میں ضم ہو جاتے ہیں اور خودی کا کمال و ہنر بھی اسی امر میں ہے کہ دونوں میں کوئی دوئی باقی نہ رہ جائے اور بالآخر وہ حقیقت و عین دونوں پر غالب آجائے۔ شعور کے اسی مرکزی نقطے سے عالم کی وحدت آشکار ہو جاتی ہے ورنہ یہ نفس عالم فطرت کی گونا گونیوں اور کثرت میں گم ہو کر رہ جائے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

اقبال کہتا ہے کہ ایک الوہی حقیقت کا مشاہدہ انسان خود اپنے ہی وجود کی گہرائیوں میں ڈوب کے کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجود ربانی کے ساتھ ساتھ انسانی خودی کا تصور بھی منسوب ہے۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

اقبال کہتا ہے کہ نفس انسانی یا خودی فہم و عمل کا وہ مرکزی نقطہ ہے جو جسم نامی میں تحرک کا سبب بنتا ہے اور یہی فرد کی بقا نیز اس کی بہبود کا اصل سرچشمہ ہے۔ یہی نفس انسان میں انتخاب و اختیار کے اصول کا نفوذ کرتا ہے تاکہ اسے مدبرات عالم کا وجدان و ادراک حاصل ہو جائے۔ معرفت ربانی بغیر عرفان نفس کے لیے ناممکن ہے۔ خلاق عالم کی اصل حقیقت کو سمجھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ انسان پہلے اپنی فطرت کے تقاضوں کو سمجھے۔ خدا، خودی اور عالم فطرت کے مابین ایک رشتہ ہے اور بہ اس وجہ خود انسان غیر فانی اور ابدی ہے۔ خودی خدا کے اسرار کو بے نقاب کرتی ہے اور خدا سے خودی کا فروغ و نمود بہ تمام و کمال ظہور پاتا ہے۔

نمود اس کی نمود تیری، نمود تیری نمود اس کی
خدا کو تو بے حجاب کردے، خدا تجھے بے حجاب کردے

ذات خداوندی اپنے اسما و صفات میں متعین ہو کر اس عالم مشہود میں ظہور کرتی ہے۔ کنت کنزا مخفیا فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق و تعرفت الیہم فعر فونی۔ اس کی توجیہ اقبال نے اس طور پر کی ہے کہ ذات باری تعالیٰ خود گہر زندگی کی جستجو میں مضطرب و بے چین رہتی ہے کیونکہ یہ گہر نایاب بھی اسی ایک بحر عظیم کا قطرہ سیمابی ہے۔ انسان ایک کائنات اصغر ہے جس پر حقیقت الوہی کے اسرار از خود منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں اور اسے پیہم یہ احساس ہوتا رہتا ہے کہ انسانی روح اور واجب الوجود کے مابین جو ایک دیوار تھی وہ ہٹ گئی۔ گویا اقبال کے نزدیک انسانی وجود میں شعور سے بھی زیادہ مؤثر اور اہم شے اس کی روح ہے جو اس کا رشتہ اس ذات الوہی سے جوڑتی ہے۔ تاہم اس روحانی تجربہ کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو فنا نہیں کرتی اور نہ ہی اسے ایسا کرنا چاہیے بلکہ اسے اپنے آپ کو ایک وجود متمیزہ کی حیثیت سے ایک دائمی استقرار عطا کرتے رہنا چاہیے۔

اقبال کے نزدیک وجود یا ہستی دائمی طور پر وقوع ہوتے رہنے کی ایک مستقل حالت کا نام ہے۔ ثبات بس ایک تغیر کو ہے جہاں سکون جیسی کوئی شے موجود نہیں۔ تغیر و تحرک اور نمود کائنات کے خمیر میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔ ہر لمحہ گویا ایک ایسا واسطہ ہے جو مظاہر کو نیہ کو نئی نئی تراکیب اور صورتوں سے متصف کرتا رہتا ہے۔ مگر یہ

حادثات اور وقوعات امور اعتباری ہیں۔ کائنات میں ایک آفاقی تغیر و تبدل دراصل ذات خداوندی کے شیون میں سے ایک شان ہے جیسا کہ 'کل یوم ہو فی شأن' سے ظاہر ہوتا ہے۔ تغیر کی اس سے بہتر وجہ نہیں کی جاسکتی۔ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔

ذات احدیت جو ایک وجوب محض ہے اسماء و صفات سے مبرا و منزہ ہے۔ یہ خلق و مجاز سے ماوراء ہے۔ ہر دم اس متغیر عالم میں ذات احدیت ہی سے انسان کو ایک استقلال میسر آتا ہے۔ کون و فساد اور شکست و ریخت کے اس سیل رواں کے درمیان ایک وہی ذات ہے جسے ازلی وابدی کہا جاسکتا ہے اور یہ وجوب ذاتی زمان و مکاں کی پابندیوں سے بالاتر ہے۔ یہ وجوب ذاتی خلق و حق دونوں پر غالب ہے۔ حق تنزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان ہے۔ چنانچہ اس وجوب محض کا مدرک ہونا محال ہے۔ صرف اس کی صفات کا علم ہم کو ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد اقبال کہتا ہے کہ چونکہ انسان بھی خودی کا حامل ہے اور ذات واجب بھی ایغو سے عبارت ہے اس لیے ان دونوں میں ارتباط کا عنصر ہونا ناگزیر ہے۔

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوهر
کجا بودے اگر دریا نہ بودے

اقبال تحقیق و جستجو کے ہر دو واسطوں سے یہ پُر زور اپیل کرتا ہے کہ انہیں خودی اور خدا کی تلاش میں ہمہ وقت مصروف عمل رہنا چاہیے اور ان ذرائع کو وہ عقل و عشق قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ یہ انسان کو اس منحصر سے نکالنے میں پوری سعی کریں۔ اقبال حیران ہے کہ آخر فراق میں یہ وصال کی صورت کا اسرار کیا ہے؟ اس کا خیال ہے کہ فہم و ادراک کا کوئی نہ کوئی ایسا اساسی اصول ضرور دریافت ہونا چاہیے، جو انسانی عقل سے بالاتر ہو اور اس اصول کا سرچشمہ "وجدان" ہو۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں اس قابلیت کا نفوذ صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ عقیدت، حسن عمل اور توفیق خداوندی انسانی کردار کے جزو لاینفک قرار پائیں۔

فلسفہ وحدت الوجود کی رو سے ذات واجب کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہے۔ تمام عالم فطرت ایک فریب نظر ہے اور اس میں ایک الوہی ارادے یا اصول وحدت کی جلوہ فرمائی ہے۔ ذات اور صفات محض ظنی اور اعتباری صورت حال ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ ظواہر عالم محض شیون ہیں۔ لا موجود الا اللہ کے اصول کی رو سے اللہ ہی ہر شے میں موجود ہے۔ حق تعالیٰ کا وجود کائنات میں اس طور پر سرایت کئے ہوئے ہے جس طرح صور نوعیہ اپنے افراد میں مخفی ہیں۔ صفات، افعال و آثار عین ذات ہیں اور یہ کونیاتی مدارج اور اشکال ذات واجب کے ہی اعراض ہیں۔ اس فلسفہ کے تحت انسان کو اپنی مقیدانہ کو ذات الہیہ کی مطلق انا میں فنا کر دینا چاہیے مگر اقبال اس ہمہ

اوستی فلسفہ کا قائل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ فطرت انسانی ہے کہ وہ اپنی ذات کو ذات خداوندی سے علیحدہ تصور کرے۔ کیونکہ حقیقت مطلقہ کی تحقیق میں انسان کی نارسائیوں کی صورت حال ہی دراصل انسان کو متحرک بنائے رکھتی ہے اور عمل پیہم اور جہد مسلسل انسانی کردار کے لیے ایک ناگزیر وصف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فراق ہی وہ نعمت عظمیٰ ہے جو عالم وصال میں بھی باقی رہنا چاہیے۔ فراق کا شدید احساس ہی دراصل انسانی شخصیت کے فروغ و نمو میں معاون ہوتا ہے۔ غم فراق ہی ایک محکم انائے انسانی کا سبب بن سکتا ہے۔

اقبال کہتا ہے کہ انائے مطلق کی تخلیق قوت میں افعال و تصورات کا امتزاج ہوتا ہے اور یہی افعال و تصورات متنوع و منفرد وحدتوں کی صورت میں معروض کائنات میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ یہ تمام عالم مادی جو اہر منفردہ کی میکائی حرکت سے لے کر انسان کے تصور اختیار و انتخاب تک ذات واجب ہی کی کار فرمائی ہے۔ قوت الہیہ کا ہر جوہر منفرد اپنی ذات میں مثل ایک ایغو کے ہے خواہ وہ کتنا ہی کم تر و ادنیٰ کیوں نہ ہو۔ انسانی ہستی کے روپ میں ایغو اپنے نقطہ کمال کو پہنچتی ہے اور ذات مطلقہ وجود کی مرکزی ایغو ہے جو انسان کی شہہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ آیت: نحن اقرب الیہ من حبل الورد میں اسی حقیقت کا اظہار ہے۔

تاہم اقبال کے خیال میں انسانی روح کی تخلیقی آزادی سے یہ مراد نہیں ہوا کرتی کہ وہ اپنے معبود کی عبدیت کے دائرے سے خارج ہو جائے۔ خالق و مخلوق کے مابین بلا تفریق وحدت کا پیدا ہونا ممکن نہیں اور نہ ہی اسلامی نقطہ نظر اس نوافلاطونی داخلیت سے کوئی مطابقت رکھتا ہے۔ شیخ اکبر حضرت ابن عربی نے اپنے اس قول میں اس مسئلہ کی تصریح کی ہے:

”الرب رب وان تنزل و العبد عبد وان ترقی۔“

یعنی رب خواہ کتنی ہی پستی تک اتر آئے عبد نہیں بن سکتا اور اسی طرح عبد خواہ رفعتوں کے کسی بھی منہا کو پہنچ جائے وہ رب یا معبود کے درجہ پر فائز نہیں ہو سکتا۔

حیات مطلقہ یا انائے کامل کی وحدت اسلام کا مرکزی نقطہ ہے۔ یہ انائے کامل ایک ایسا وجود ہے جو عالم فطرت سے مستغنی ہے۔ یہ وجود مطلق اپنی تمام تر صفات جاریہ سے کہیں بلند و برتر حیثیت کا حامل ہے کیونکہ خود اسما و صفات کا یہ عالم بھی محض اعتبارات کا ایک سلسلہ ہے۔ ذات احدیت تمام اعتبارات سے منزہ ہے جو ایک مجرد صورت حال ہے۔ اس خیال کے تحت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال وحدت وجود کے بجائے وحدت وجوب کا معترف تھا۔ ذات ربانی کی ہستی بہ حیثیت انائے کامل کے معین و ماوراء ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ ذات واجب کے ساتھ وصل کے لمحات میں انسان کو چاہیے کہ وہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو فنا نہ ہونے دے بلکہ وصل کے دوران فراق کے احساس کو زندہ رکھے کیونکہ انسانیت کا اعلیٰ ترین مقصود و مرتبہ یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھتے ہوئے اس ذات واجب کے مقابل آئے اور اس بات کی کوشش کرے کہ ارادہ خداوندی خود اس کی ”خودی“ کو ہم آغوش

بنانے کے لیے بے قرار ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک انسانی انا اس قطرہ شبنم کی مانند ہے جسے اس بحرِ ناپیدا کنار میں فنا ہو جانے کا اذن عام تھا مگر اس اذن عام کا جواب اس قطرہ شبنم نے اس طرح دیا:

من عیش ہم آغوشی دریا نہ خریدم آن بادہ کہ از خویش ربانہ چشیدم

از خود نہ رمیدم

ز آفاق بریدم

بر لالہ چکیدم

مسئلہ وحدت

وحدت الوجودی نقطہ نگاہ کے تحت اس عالم فطرت میں ایک ”اصول وحدت“ جلوہ گر ہے مگر ہمارے نفسی تجربہ میں شب و روز کسی وحدت کے بجائے ایک کثرت لامتناہی کا عالم ظاہر ہوا کرتا ہے اور فہم و عقل کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ ان حقائق سے منکر ہو جائے، تو پھر ان متنوع مظاہر کے پس پشت جو وحدت کار فرما ہے، انسان کے لیے اس کے علم کا حصول کیونکر ممکن ہے؟ وحدت وجود کے تحت خدا اور انسان کے مابین کسی قسم کا امتیاز قائم کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ انسانی وجود کی اہمیت کا راز ”وجود ربانی“ سے پیوستہ رہنے میں ہے۔ مگر خود ”ذات الہیہ“ کا انحصار انسانی وجود پر ہو یہ بات قابل فہم نہیں۔ اس نظریہ کے تحت کسی اخلاقی نظام کی توقع بھی ایک مہمل بات ہے۔ یہ صورت حال اسلامی نقطہ نظر کے قطعی منافی ہے۔ اسلام کا نقطہ نظریہ ہے کہ عبد اور معبود میں فصل برقرار رہنا چاہیے اور ساتھ ہی انسان و کائنات میں امتیاز ضروری امر ہے ورنہ پھر تخلقوا باخلاق اللہ کا آخر مفہوم کیا ہو سکتا ہے جو انسانی ارتقا کی جانب ایک واضح اشارہ ہے۔

انسان کے لیے اقدار کا تعین صرف اسی وقت ممکن ہے جب انسانی خودی کو ذات واجب سے علیحدہ اور آزاد تصور کیا جائے کیونکہ عام فطرت میں ذات مطلق کے حلول کے مسئلے سے اشیاء میں تفریق و تمیز ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اگر ذات مطلق کو اس عالم مادی سے بالکل ماوراء تصور کیا جائے تو پھر خدا کی حیثیت اس کائنات میں محض ایک ”تماشائی“ کی سی رہ جاتی ہے۔ ذات خداوندی کا کوئی تشخص و تجسم نہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ اس عالم فطرت میں صور و اشکال کی صفت سے کوئی شے بری نہیں جس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں کہ یہ ہمارے روزمرہ کا مشاہدہ ہے۔ فطری ظواہر کے اختلاف میں اور بنی نوع انسان کے اعمال کے تنوع میں اتحاد و اتفاق کا سبب وہی ایک فعلیت مطلقہ ہے جو کثرت عالم میں توازن و ارتباط پیدا کرتی ہے۔ انسان میں یہی مرکزی نقطہ خودی یا تحقق ذات کے باوجود خودی تغیر پذیر رہتی ہے۔ چنانچہ اسے اپنے استحکام کے لیے اس ذات الہیہ کا سہارا لینا پڑتا ہے کیونکہ یہی ایک ذات ایسی ہے جو بے عیب و لازوال ہے۔ انسان کے تحقق ذات کے تکملے کا امکان اس امر

میں ہے کہ وہ اپنے اندر صفات ربانی کو زیادہ سے زیادہ پیدا کرے مگر اس سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسان اپنی خودی کو ذات واجب میں گم کر دے بلکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ اس کیفیت وصل میں بھی فصل کے احساس کو برقرار رکھے۔ اقبال کہتا ہے کہ موتی اگرچہ آغوش بحر میں گم ہوتا ہے تاہم ”آب بحر“ اور ”آب گہر“ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

وصال ما وصال اندر فراق است
کشود ایں گرہ غیر از نظر نیست
گہر گم کردہ آغوش دریاست
و لیکن آب بحر، آب گہر نیست

اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ذات واجب الوجود اس عالم فطرت میں ایک حد تک جاری و ساری ہے اور ایک حد تک اس سے ماورا بھی۔ اس صورت حال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ ذات اقدس، عالم موجودات اور انسان سے بلند و برتر وجود کی حامل ہے چنانچہ اس ذات بے ہمت و باکمال تک پہنچنا انسان کا اخلاقی و روحانی مقصود عین ہے۔ اس دنیا میں اقدار کا وجود ذات خداوندی سے مربوط ہے اور ہم اسی ذات کے اعتبارات کے پس پشت ایک ایسی ”حقیقت مطلقہ“ کی جستجو کرتے ہیں جو اس عالم فطرت کو متحرک بنائے رکھتی ہے۔ اسی تصور مطلقہ کو کہ عدل و حسن اور خیر کے تصورات کا نام دیتے ہیں۔ ہمارے لیے اس ذات کا مکمل علم ناممکن ہے، تاہم ہم اس کا احساس ضرور کر سکتے ہیں اور یہ احساس ہمارے واردات قلبی پر موقوف ہے۔ اس کا وجود زماں سے بالاتر ہے۔ ذات خداوندی کے کمالات بالقوۃ لا محدود ہیں یعنی یہ اساسی طور پر مادی عالم سے جدا ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح سے لامتناہیت یعنی infinity کا تصور ریاضیات کے محدود اعداد میں ہی موجود ہوتا ہے، تاہم یہ تصور ان اعداد سے ماورا ایک تصور کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ خدا کی ذات ہمارے مشاہدے کی دنیا سے علیحدہ نہیں ہوتی۔ اس حقیقت مطلقہ کی ماورائیت سے مراد، اس کی اس عالم فطرت سے خارجیت نہیں ہوا کرتی بلکہ یہ تو ایک ایسا داخلی وجود ہے جس کا علم صرف وجدان سے ہی حاصل ہو سکتا ہے:

مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں ’نشان‘ اس کا

غرض کہ ماورائیت اور داخلیت میں کوئی حد فاصل قائم کرنا ایک ٹیڑھی کھیر ہے اور ان کی تشریح و تصریح لطیف ترین احساسات کے پیچیدہ ابہام سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ خدا کی ماورائیت کا تصور انسان کے لیے ایک مقصود حیات کو جنم دیتا ہے اور پھر اس کی پوری زندگی اسی منزل کی جانب رواں دواں نظر آتی ہے گویا یہ ہی صورت انسان کے لیے محرک ارتقا ثابت ہوتی ہے چنانچہ اس طور پر جستجو اور ایک دائمی نارسائی کے احساس سے انسان عمل پیہم اور صلہ حیات کی قدر سے متصف ہوتا ہے اور بالآخر وہ ایک مرد لیر کا مرتبہ پالیتا ہے۔ یہی مرد لیر اقبال کا مرد

مومن ہے۔ وہ انفس و آفاق کا رمز آشنا بن جاتا ہے اور یوں وہ الوہیت خداوندی کے اسرار کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک تخلیقی انا کی معراج سکون مطلق میں نہیں بلکہ اس انا کا کمال اس کی مسلسل فاعلیت میں پوشیدہ ہے۔ ذات واجب الوجود جو خود مکشفی ہے اپنے اندر امکانات کا ایک عالم بسیط لیے ہوئے ہے اور تخلیق کے اسی دائمی امکان کا نام ”ارتقا“ ہے۔ اسی تخلیقی عمل سے اسما و صفات وجود پاتے ہیں جسے ایک شان واحدیت کہا جاتا ہے اور الوہیت شان احدیت اور شان واحدیت دونوں پر غالب ہے چنانچہ یہی اصول توحید یعنی الوہیت فعال، کائنات اور نفسی زندگی کا ایک فعال عنصر ہے جس سے اس مادی عالم کی گونا گونی کی صحیح توجیہ کا امکان پایا جاتا ہے۔ اثبات توحید کے بغیر زندگی اپنی اساسی و مرکزی حیثیت کی تحصیل میں ناکام رہتی ہے۔ گویا اقبال نے اس طرح ”خودی“ کے سر نہاں کولا الہ الا اللہ کی شان ابدیت میں ڈھونڈ نکالا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک انسان کی یہی مہم جوئی اس کی حیات کو بامعنی اور بامقصد بناتی رہتی ہے۔

مسئلہ خودی

اقبال کی تمام فلسفیانہ مساعی میں اس کا فلسفہ خودی سب سے زیادہ مؤثر حیثیت و اہمیت کا حامل ہے مگر یہ ایک عجب المیہ ہے کہ جہاں ایک طرف اہل مغرب نے اس کے فلسفہ خودی سے پہلو تہی کی وہیں دوسری جانب مشرقی فکر میں اقبال کی قدر شناسی کا حال یہ ہوا کہ وہ ایک کورانہ پرستش کی صورت اختیار کر گیا جب کہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ اس کے پورے نظام پر ہر دو مکاتب فکر کی جانب سے دیانتدارانہ تحقیق ہوتی اور ایک جامع فکری نظام کو دنیا سے روشناس کرایا جاتا۔ بہر حال ہم یہاں اقبال کے اس فلسفہ کے چند نمایاں پہلوؤں کو اجاگر کریں گے۔

اقبال کا دعویٰ ہے کہ اس عالم فطرت میں خودی ہی صرف ایک حقیقت ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تجربہ کا مرکزی نقطہ خودی ہے جو اس عالم میں تنہا ایک ”حقیقت واحدہ“ ہے۔ یہ حقیقت واحدہ نہ صرف ہیگل کا ”تصور“ ہے، اور نہ ہی بریڈلے کا حسی ادراک یا تجربہ ہے۔ بلکہ یہ ایک مکمل شخصیت ہے جو ایک مستقل جدوجہد یا مستعدی و بیداری یعنی tension کی حالت میں ہو۔ گویا بہ الفاظ دیگر شخصیت وہ خودی ہے جو نہ صرف ایسے تاثرات کی حامل ہوتی ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے دور ماضی میں خارجی مہیجات کے رد عمل سے وارد ہوتے ہیں بلکہ مزید برآں ازل سے تا ایں دم تمام مورثی تاثرات کی جامع بھی ہوتی ہے۔ یہ کسی خنجر کی تیز دھار کی مانند ایک متوازن استعداد کی حامل ہے جو ان مہیجات کو اپنی مخصوص کسوٹی پر کستی ہے اور پھر کسی مناسب فیصلے پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ ”یہ ہر تازہ مہیج کی تقبیل و تعبیر کے لیے تناؤ یا مستعدی کی حالت میں رہتی ہے۔“ اور پھر ”خود اقدامی“ کے ساتھ مناسب عمل اختیار کرتی ہے۔

خودی کی اس تعریف میں اگر اس کے کسی پہلو کو ہدف تنقید بنایا جاسکتا ہے تو وہ اس تعریف کا یہ نمایاں فقرہ ہے جسے اقبال خود اقدامی کا نام دیتا ہے۔ اس سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قانون علیت میں مقید رہتے ہوئے اس خودی کو خیال و عمل کی دنیا میں خود اقدامی کا شرف کیونکر حاصل ہوتا ہے؟ اقبال اس سوال کے جواب میں کہتا ہے کہ خود اقدامی ایک ایسی استعداد کے ہاتھوں میسر آتی ہے جسے وجدان کہا جاتا ہے اور یہی وجدان شعور کو حقیقت کے ادراک کا ایک قریب ترین راستہ دکھاتا ہے۔ مذہب کی اصطلاح میں اس صلاحیت کو ”فیضان الہی“ کا نام دیا جاتا ہے اور عام عقیدے کے مطابق یہی صلاحیت ایک طرح کا عطیہ خداوندی ہے۔ مگر اقبال اس عطیہ ربانی اور فیضان الہیہ سے متفق نہیں، بلکہ اس کا کہنا ہے کہ خودی کو فیضان الہی کا استحقاق حاصل کرنے کے لئے مستقل جدوجہد اور عمل پیہم درکار ہے اور یہ حصول فیضان الہی کا عطیہ نہیں بلکہ اسی جدوجہد کا صلہ ہے اور یہی نہیں بلکہ جو خودی ترقی یافتہ اور مستعدی کی حالت میں ہو اس میں فیضان الہی کے لیے ایک مقناطیسی کشش پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یہ خودی اس فیضان کو اپنے اندر جذب کر لیتی ہے، بجائے اس کے کہ وہ خود کو اس فیضان الہی میں ضم کر دے۔ گویا خود اقدامی کی یہ صلاحیت خودی کے لپٹن سے ابھرنی چاہیے کیونکہ یہی صلاحیت اس کی انفرادیت کو برقرار رکھتی ہے۔ اقبال تجویز کرتا ہے کہ خودی کو چاہئے کہ وہ اپنے ارتقا اور تکملے کے ساتھ ساتھ خود کو زیادہ سے زیادہ منفرد اور یکتا بھی بناتی رہے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

مگر پھر سوال اٹھتا ہے کہ آخر خودی کو یہ یکتائی کس طرح حاصل ہو؟ اقبال اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اپنے ماحول سے سرگرم پیکار رہنے اور اپنی نمود و افزائش میں سرگرم عمل رہنے سے تخلیقی عمل کے ہاتھوں خودی کو یہ انفرادیت حاصل ہو جاتی ہے، وہ مزید کہتا ہے کہ خودی محض انفعالی حیثیت میں خارجی مہیجات کی آئینہ دار نہ ہو بلکہ اسے چاہئے کہ یہ وجدان کو بروئے عمل رکھتے ہوئے فعال و موثر اٹھائے اور اپنے مخالف محرکات ماحول پر اپنی تشخیص ذاتی کی چھاپ لگائی جائے۔ خودی کے ساتھ وجدان کی معاونت یہ ہے کہ وہ اخلاقی اور روحانی اقدار کی تخلیق کرتا ہے۔ گویا ماحول کے خلاف خودی کا حقیقی جہاد اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ یہ جہاد روحانی سطح پر ہو، تاہم یہ مسئلہ ہنوز حل طلب ہے کہ کیا خودی کی پشت پر ایک ایسی محرک قوت کا ہونا ناگزیر ہے جو اسے جہاد کے ان پرخطر مرحلوں سے بچاتے ہوئے بخیر و خوبی اس کی منزل کی طرف لے جائے؟ اقبال کے یہاں اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ہاں یہ محرک قوت جوش عشق ہے۔ یہ عشق درحقیقت اپنی ماہیت و فطرت کے اعتبار سے خودی اور کائنات کے مماثل ایک وجود ہے جس پر تمام کائنات کی اساس ہے اور یہی عشق انسان کی خودی کو اس کی ارفع ترین بلندیوں تک پہنچا کر خدا کی نیابت سے مشرف کرتا ہے:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

مسئلہ زمان و مکاں

فلسفیانہ تاریخ کے ہر دور میں مسئلہ زمان و مکاں کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ پھر بھلا ایک ایسے زمانہ میں جب کہ جدید سائنس کی نئی نئی تحقیقات کے نتیجہ میں جدید ترین نظریات زمان و مکاں کے سامنے آچکے تھے، اقبال جیسے مفکر کے لیے یہ کس طرح ممکن تھا کہ وہ اس مسئلے پر غور و فکر نہ کرتا، لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں حرکت و تغیر اور زمان کے تصورات اپنے مخصوص زاویہ نگاہ کے ساتھ پائے جاتے ہیں، چنانچہ یہاں ہم اس کے نظریہ زمان پر صرف نظر کریں گے۔

اقبال نے ماہیت زمان کے سلسلے میں ”اسرار خودی“ کے فلسفہ میں خاصی عمیق فکر سے کام لیا ہے۔ اس کے خیال میں زمانے کو مسخر کر کے تقدیر پر غلبہ پایا جاسکتا ہے، ہم یہاں اس ضمن میں خود اقبال کے الفاظ میں اس نظریے کی تصریحات پیش کرتے ہیں:

”زمانے کو جب ایک ”عضوی گل“ کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ ”تقدیر“ کی مسلمانوں اور غیر مسلم علماء کے ہاں بالکل غلط تعبیریں کی گئی ہیں۔ تقدیر زمانے کی ہی ایک شکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلہ اسباب کے شکنجے سے آزاد ہو چکا ہو۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ہے۔ مختصر اُیوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں، نہ کہ جس کا ہم تفکر کرتے یا جس کی بابت ہم حساب و اندازہ لگاتے ہیں اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایوں اور شاہ ظہماسپ کیوں ہم عصر تھے؟ تو میں اس کی کوئی علت نہ پیش کر سکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جاسکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا تقاضہ یہی تھا کہ مستقبل کے لامتناہی امکانات میں، ہمایوں اور ظہماسپ کی زندگیاں بھی، جو ان امکانات سے عبارت تھیں ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اشیاء کی ماہیت میں متبدل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ہے خَلْقَ كُلِّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر و اندازہ مقرر کیا) کسی

شے کی تقدیر نہ ٹلنے والا مقسوم نہیں جو خارج سے جبراً عائد کیا گیا ہو، بلکہ وہ خود
شے کی اندرونی دسترس اور رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی
فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے
عمل میں آتا ہے۔“

تاہم ہمارے لیے یہ ایک حیران کن بات ہے کہ آخر زمانہ ہے کیا؟ یہ تمام دنیا مختلف اشخاص و اشیاء پھر
افعال و حوادث کا ایک اٹوٹ تسلسل ہے۔ ایسی صورت میں کیا وقت یا زمانہ کو کسی شے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے؟ تو اس
سوال کے جواب میں جو بات ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ زمانہ تو کوئی شے ہے نہ کوئی فعل، نہ کوئی شخص اور نہ
ہی کوئی حادثہ۔ اور جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ گویا وقت کے اندر ہو رہا ہے۔ تاہم خود وقت کوئی واقعہ نہیں۔ گویا ہم اسے
نہ تو جوہر کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی عرض وجود کی نوعیت ذاتی خواہ کچھ بھی ہو وہ جن صفات سے متصف ہو کر وجود کی شکل
اختیار کرتا ہے، ان میں سے ایک بھی صفت وقت میں نہیں پائی جاتی۔ انسان یہ سوچتا رہتا ہے کہ کیا وقت ازلی و
ابدی ہے یا یہ بھی کسی بعید ترین نامعلوم لمحہ میں خلق ہوا تو اگر یہ خود مخلوق ہے تو اس کی تخلیق سے پیشتر بھی آخر کوئی نہ
کوئی لمحہ زمان اپنا وجود رکھتا ہوگا اور اگر ایسا ہے تو پھر یہ کس قدر دلچسپ انکشاف ہوگا کہ اسے بھی تو ”وقت“ ہی
کہا جائے گا۔ قرآن حکیم میں تخلیق کے سلسلے میں جو پیرایہ اظہار ملتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا نے ان آسمانوں اور زمینوں کو
چھ یوم میں خلق کیا، مگر ایام کا قرآنی تصور ہمارے ذہنوں کے زمانی تصورات سے مختلف ہے کیونکہ ہمارا زمان کا
تصور دراصل، گردش ارض و مہر سے عبارت ہے۔ جس تعبیر کے نتیجے میں ہمارے شب و روز، ہمارے شام و سحر کے
پیماؤں میں ڈھل کر ہمارے لیے وقت کے ایک مخصوص سلسلے کو تشکیل دیتے ہیں اور اس تصور زمان کو زیادہ سے زیادہ
”مادی زمان“ کا نام دیا جاسکتا ہے جو قرآن کے ”زمان حقیقی“ سے مختلف صورت حال ہے۔ اقبال کی نظر مغربی
فلسفہ پر گہری تھی۔ اس نے زمان کے تصور کو بڑی اہمیت دی ہے اور اس مسئلے کو حیات و موت کا مسئلہ قرار دیا ہے۔
کانٹ کے نزدیک زمان و مکاں کا تصور فہم انسانی کے سانچے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمان و مکاں مثل عینک کے ہیں
جس کی مدد سے انسانی فہم اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی کائنات کو علائق و روابط میں منسلک کرتا رہتا ہے۔ گویا زمان
و مکاں کا وجود نفسی اور اعتباری ہے۔ مگر اقبال کہتا ہے کہ ماہیت ہستی میں نہ تو زمان ہی کوئی چیز ہے اور نہ مکاں بلکہ

نہ ہے زمان نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

اپنے اسی خیال کو اقبال اس طرح بھی پیش کرتا ہے:

جہان ما کہ پایانے نہ دارد
چو مای دریم ایام غرق است

ہماری یہ بے کراں دنیا وقت کے بحرِ خار میں مثل ایک ماہی سیم تاب کے تیرتی پھر رہی ہے، تاہم وقت کا یہ سمندر ہمارے نفس کے معروض میں کوئی حقیقی شے نہیں بلکہ وقت کا یہ ناپیدا کنار سمندر نفس کے ظرفِ غیر محسوس میں سمایا ہوا ہے۔ اقبال کے یہاں زمانہ کی حیثیت عین خودی اور ماہیت وجود ہے۔ اقبال اور برگساں کے نظریہ زمان کی دسترس تقریباً ایک جیسی ہے۔ اقبال نے اپنے نظریہ زمان کا استنباط اس حدیثِ قدسی سے بھی کیا ہے۔ ”لا تسبو الدھر فانی انا الدھر۔“ یعنی زمانے کو بُرا نہ کہو کہ میں ہی زمانہ ہوں۔ اقبال زمانہ کو مجرد وساکن نہیں سمجھتا بلکہ یہ ایک تخلیقی حرکت کا نام ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ زمانہ ایک دودھاری تلوار کی مانند ہے جو اپنی راہ میں آنے والی تمام رکاوٹوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی آگے بڑھتی رہتی ہے۔ اس کا یہ ہی جذبہ دلیرانہ انسان کے تسخیر کائنات کے عمل میں اسے ماہِ وانجم پر کمندیں ڈالنے کے قابل بنادیتا ہے۔ زمانہ کوئی ایسی صورت حال نہیں جسے کسی لکیر کی مانند ازل سے ابد تک کھینچ دیا گیا ہو۔ یہ انقلابِ لیل و نہار بھی نہیں۔ نہ ہی یہاں کوئی امروز ہے اور نہ ہی دیروز۔ انسان کی کم فہمی زمانہ کو سحر و شام کے پیانوں سے ناپتی ہے۔ حالانکہ حقیقت حال یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں۔ بالکل اسی طرح خودی میں گم اور زندگی اسرار سے آشنا انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم کسی مکانی انداز کی شے نہیں بلکہ خودی کی ماہیت حقیقی ایک حیاتِ جاوداں ہے۔ زمان کوئی ایسا ظرف نہیں جس کے اندر سے ہو کر حیات کا گزران وقوع پذیر ہوتا ہو، بلکہ زمانہ اور حیات کی تخلیقی توانائی ایک ہی چیز کے دو مختلف نام ہیں۔ سورج کے گرد زمین کی محوری گردش سے پیدا ہونے والا وقت دراصل مادی وقت ہے۔ حقیقی زمانہ کا اس مادی وقت سے کوئی علاقہ نہیں۔ وہ لوگ جو لیل و نہار کے اسیر ہیں، دراصل کم ہمتی اور مردہ حیات کی جیتی جاگتی تصویر ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمانہ کے ہاتھوں میں مرد مومن کی تقدیر نہیں ہوا کرتی بلکہ اقبال کا یہ مرد دلیر زمانہ پر اپنا پورا پورا تصرف و اختیار رکھتا ہے۔ اس کا یقین ہے کہ جس کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہے وہ ہی امکاناتِ زمانہ کو معرضِ وجود میں لانے کا سبب بنتا ہے۔ زمانہ کی ظاہری ہیئت سے ہم آہنگ ہو جانے والا شخص بزدل و کم حوصلہ ہے جب کہ مردِ آزاد وہ شخص ہے جو اس زمانہ سے مستیز کے لیے ہمہ وقت آمادہ ہو۔ آمادگی کی ایک ایسی ہی صورت حال عین تصورِ حریت ہے جسے اقوامِ زندہ کا اصل جوہر قرار دیا جاسکتا ہے۔

یاد ایامیکہ سیف روزگار

یا توانا دستی مابود یار

اقبال پھر کہتا ہے کہ اگر زمان حقیقی ہے اور ایک ہی جیسے لمحوں کی تکرار نہیں جو شعوری تجربہ کو ایک خیال خام بنادیتے ہیں تو پھر حیات حقیقی کا ہر لمحہ بالکل نیا ہونا چاہئے جو ایسی چیزوں کو وجود دے جو بالکل نئی ہوں اور ان کے بارے میں پہلے سے کچھ کہنا ممکن نہ ہو۔ زمان حقیقی میں زندہ رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم زمان مسلسل کی جکڑ

بندیوں میں گرفتار ہو کر رہ جائیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ بہ لمحہ اسے تخلیق کیا جائے اور انسان اپنی تخلیق میں اختیار کامل اور ایچ کا ثبوت دے۔ ”در اصل ہر قسم کی تخلیق فعالیت آزاد و خود مختار فعالیت ہے۔“

ای اسیر دوش و فردا در نگر
در دل خود عالم دیگر نگر

خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم

علامہ محمد اقبال (ترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت)

”انسان کی انفرادی اور اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے۔“

اقبال

ہم نے دیکھا ہے کہ وہ حکم جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہو عقلی معیار پر بھی پورا اترتا ہے۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی زاویہ نگاہ رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے قطعی بنیاد حکمت اور بصیرت رکھنے والے تخلیقی ارادے کی صورت میں منکشف ہوتی ہے جسے ہم نے بوجہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور مزید اس کی توضیح یوں کرتا ہے:

قل هو الله احد ۝ الله الصمد ۝ لم يلد ولم يولد ۝ ولم يكن له كفواً احد ۝

”کہہ دو! اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے، نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے۔“

مگر یہ سمجھنا بہت مشکل ہے کہ حقیقتاً فرد کیا ہے۔ جیسا کہ برگساں اپنی کتاب ’تخلیقی ارتقاء‘ میں ہمیں بتاتا ہے، فردیت کے کئی مدارج ہوتے ہیں اور انسانی وجود کی بظاہر الگ تھلگ اکائی کی صورت میں بھی اس کا مکمل

اظہار نہیں ہوتا! برگساں کے بقول فردیت کے بارے میں خاص طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ:

”اگرچہ اس منظم دنیا میں فردیت کی جانب میلان ہر کہیں موجود ہے تاہم تولید کا رجحان اس کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ فردیت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عضویہ کا کوئی بھی حصہ اس سے جدا ہو کر زندہ نہ رہے۔ لیکن ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضویہ سے جدا ہو کر ایک نئے عضویہ کی تعمیر ہو۔ اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن کو پالتی ہے۔“

اس اقباس کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ ایک مکمل فرد جو انسانی صورت میں اپنے آپ میں محدود، بے مثل اور یکتا ہے، اس کے بارے میں تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے اپنے دشمن کو اپنے گھر میں پال رکھا ہے۔ اس کا تصور تو لازمی طور پر اس معاندانہ رجحان تولید سے برتر ہونا چاہیے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دہراتا ہے۔ معاصر مسیحی تصور کی تردید کے لئے نہیں بلکہ محض خود اپنے تصور فرد کا مل پر اصرار کی خاطر۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذہبی فکر کی تاریخ حقیقت مطلق کے فردیت پسندانہ تصور سے فرار کی مختلف راہوں سے عبارت ہے جسے روشنی کی طرح مبہم، بے کراں اور ہر جگہ سرایت کرنے والے عنصر کے طور پر خیال کیا گیا ہے۔ یہ وہ نقطہ نظر ہے جسے اپنے گیفرڈ لیکچرز میں فارل نے اپنایا، جن کا موضوع ’صفات خدا‘ تھا۔ میں اس بات سے متفق ہوں کہ تاریخ مذہب میں فکر کے رجحانات وحدت الوجود کی طرف رہے ہیں۔ مگر میں یہ کہنے کی جسارت کرتا ہوں کہ جہاں تک قرآن کے، خدا کے نور میں متشخص کرنے کا تعلق ہے فارل کا نقطہ نظر درست نہیں۔ وہ پوری آیت، جس کے اس نے محض ایک حصے کا حوالہ دیا، یہ ہے:

اللہ نور السموات والارض مثل نورہ کمشکوۃ فیہا مصباح

المصباح فی زجاجة کانہا کوكب درى (24:35)

”اللہ ہی زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک

طاق ہو جس میں چراغ رکھا ہو وہ چراغ شیشے کے فانوس میں پڑا ہو وہ فانوس گویا

ایک ستارہ ہے جو موتی کی طرح چمک رہا ہو۔“

اس میں شک نہیں کہ اس آیت کا پہلا جملہ یہ تاثر دے رہا ہے کہ خدا کی فردیت کے تصور سے انحراف کیا گیا ہے مگر جب ہم آیت کے اگلے حصے میں نور کے استعارے کا بیان دیکھتے ہیں تو یہ پہلے کے برعکس تاثر دینے لگتی ہے۔ اس استعارے کے مزید آگے بڑھانے سے اس مفہوم کو زائل کرنا مقصود ہے کہ خدا کوئی بے ہیئت کوئی عنصر ہے کیونکہ نور کو شعلے میں مرکب کر دیا گیا ہے جسے مزید فردیت یوں دی گئی ہے کہ وہ ایک فانوس میں ہے جو ایک

واضح طور پر بیان کئے گئے ستارہ کی مانند ہے۔ ذاتی طور پر میری سوچ یہ ہے کہ خدا کی نور کے طور پر جو تشریح یہودی، عیسائی اور اسلامی ادبیات میں کی گئی ہے اب ہمیں اس کی تعبیر مختلف انداز میں کرنی چاہیے۔ جدید طبیعیات کے مطابق نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور یہ ہر مشاہدہ کنندہ کے لیے ایک جیسی ہوتی ہے، خواہ اس کا اپنا نظام حرکت کیسا ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ تغیر کی دنیا میں نور ذات مطلق کے قریب ترین ہے۔ نور کے استعارے کا جہاں تک خدا کے لیے استعمال کا تعلق ہے اس کا مفہوم، علم جدید کے پس منظر میں، خدا کی مطلقیت ہونا چاہیے نہ کہ اس کا ہر جگہ موجود ہونا۔ مؤخر الذکر ہمیں آسانی سے وحدت الوجودی تشریح کی طرف لے جاتا ہے۔

اب یہاں اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں ہے۔ اگر خدا ایک انا ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکاں کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکاں وہ توجیہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکاں انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکاں کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماورا اور اس کا خلاقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔

عقلی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو قرآن کے تصور خدا میں دیگر اہم عناصر خالقیت، علم، قدرت کاملہ اور ابدیت ہیں۔ ان کی یہاں بتدریج وضاحت کروں گا۔

متناہی اذہان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہذا ہم عمل تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی عضویاتی ناٹھ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق محض ایک تماشائی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو تصور تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے، وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔ اس

نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ رونما نہ ہوا ہوتا۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بُعد مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکاں اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔ ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے مریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا۔ ایک مرید نے فہم عامہ کے نقطہ نظر کے مطابق کہا:

”ایک ایسا لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا۔“ جواباً

حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا: ”اب بھی تو وہی صورت ہے جو اس وقت تھی۔“

یہ مادی دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا گویا فاصلے پر بیٹھا اس پر عمل پیرا ہے۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے فکر نے الگ تھلگ چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے۔ پروفیسر اڈنگٹن نے اس اہم مسئلہ پر مزید روشنی ڈالی ہے۔ میں چاہوں گا کہ اس موقع پر اس کی کتاب ”زمان و مکاں اور کشش ثقل“ کا حوالہ دوں:

”ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں نقاط و حوادث ہیں جن کے باہمی وقفوں میں بنیادی طور پر کچھ نسبتیں قائم ہیں۔ ان میں حسابی طور پر بے شمار مزید پیچیدہ تر روابط اور صفات کا اضافہ ہو سکتا ہے۔ ان ارتباطات اور خاصیتوں کی موجودگی کی نوعیت اسی طرح ہے جیسے کسی دور افتادہ زمین میں بے شمار پگڈنڈیاں موجود ہوں لیکن ان کی موجودگی اس وقت تک پوشیدہ رہتی ہیں جب تک کوئی ان پر چل کر انہیں معنویت نہ دے۔ اسی طرح صفات عالم میں سے کسی صفت کی موجودگی اس وقت معنویت حاصل کرتی ہے جب کوئی ذہن اس کو الگ سے اپنا کر معنویت دے۔ صفات کے بے معنی مجموعے سے ذہن مادے کی تقطیر کرتا ہے جس طرح منشور سفید روشنی کے بے راہ ارتعاشات سے قوس و قزح کے رنگ تقطیر کر لیتا ہے۔ ذہن مستقل اشیاء کو تو باقی رکھتا ہے مگر عارضی چیز کو نظر انداز کر دیتا ہے اور نسبتوں کے ریاضیاتی مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ طریقہ جس سے ذہن اپنے مقاصد حاصل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک خاص صفت کو قابل

ادراک دنیا کے مستقل جوہر کے طور پر انتخاب کر لیتا ہے اور پھر ان کو زمان و مکاں کے ادراکات میں تقسیم کرتا ہے تاکہ ان کے لئے کوئی دوامی جگہ پیدا کرے جس کے لازمی نتیجے کے طور پر کشش ثقل، میکا نکیٹ اور جیومیٹری کے قوانین کی فرمانروائی معرض وجود میں آتی ہے۔ کیا یہ کہنا مبالغہ ہوگا کہ ذہن کی طرف سے دوامیت کی تلاش ہی طبیعیات کی کائنات کی تخلیق کار ہے۔“

اس اقتباس کا آخری فقرہ پروفیسر اڈنگٹن کی کتاب میں نہایت گہری سوچ کی حامل چیز ہے۔ کیونکہ ماہر طبیعیات نے اپنے طریق کار سے ابھی یہ معلوم کرنا ہے کہ کیا بظاہر دکھائی دینے والی طبیعیات کی ثابت دنیا، جسے ذہن نے ثبات کی تلاش میں تخلیق کیا ہے، کی جڑیں کہیں اور زیادہ دائمی ہستی سے پیوست تو نہیں ہیں جسے صرف ایک ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہو۔ صرف اسی میں تغیر اور ثبات جیسی متضاد صفات یکجا ہیں۔ استقلال اور تبدیلی دونوں اس سے موسوم ہیں۔

تاہم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا جواب آگے بڑھنے سے پہلے دینا ضروری ہے۔ خدا کی تخلیقی فعالیت سے کار تخلیق کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ الہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تاحال مقبول مکتب فکر، میری مراد اشاعرہ سے ہے، کا نظریہ یہ ہے کہ الہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جوہری ہے اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے:

وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (5:21)

”ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں جو چیزیں ہم نازل

کرتے ہیں وہ ایک مقررہ معلوم مقدار میں ہوتی ہیں۔“

اسلام میں تصور جوہریت کا نشوونما پانا ارسطو کے ساکن و ثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے۔ اس نے اسلامی فکر کی تاریخ کا سب سے اہم اور دلچسپ باب رقم کیا ہے۔ اس نقطہ نظر کی سب سے پہلی صورت گری بصرہ کے مکتبہ فکر کے ابو ہاشم (م ۹۳۳ھ) اور بغداد کے مکتبہ فکر کے سب سے جرات مند اور سلامت فکر کے مالک الہیاتی فلسفی ابو بکر باقلانی (م ۱۰۱۲ھ) نے کی۔ بعد میں تیرہویں صدی کے آغاز میں ہمیں اس کی ایک مربوط توضیح موسیٰ میمونڈس کی کتاب ”دلیل الحائر“ میں ملتی ہے۔ وہ ایک یہودی الہیاتی مفکر تھا جس نے سپین کی مسلم یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ اس کتاب کا فرانسیسی ترجمہ ۸۶۶ء میں مونک نے کیا۔ حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکڈونلڈ نے اس کے مشمولات کی عمدہ توضیح ’آئی سیس‘ میں کی جہاں سے ڈاکٹر زومرنے اسے لیکر جنوری ۱۹۲۸ء کے ”مسلم ورلڈ“ رسالے میں شائع کیا۔ تاہم پروفیسر میکڈونلڈ نے یہ دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی کہ وہ کونسی نفسیاتی قوتیں تھیں جو مسلم علم کلام میں جوہریت کے نشوونما کا سبب بنیں۔ وہ اس بات کو

تسلیم کرتا ہے کہ یونانی فکر میں اسلام کے تصور جواہر جیسی کوئی شے نہیں مگر چونکہ وہ مسلمان مفکرین کو کسی طبع زاد نظریے کے خالق ہونے کا اعزاز نہیں دینا چاہتا۔ اور چونکہ اُس کے نزدیک ایک بڑی ہی سطحی قسم کی مشابہت اس اسلامی تصور اور بدھوں کے ایک خاص فرقے کے مابین پائی جاتی ہے لہذا اُس نے دفعۃً یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ یہ تصور اسلامی فکر پر بدھ مت کے اثرات کے باعث ہے۔ بد قسمتی سے اس خطبے میں اس انتہائی فلسفیانہ تصور کے منافع پر مکمل بحث ممکن نہیں۔ میں یہاں اس کے چند نمایاں پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہوئے ان خطوط کی طرف اشارہ کروں گا جن پر میری رائے میں جدید طبیعیات کی روشنی میں اس کی تشکیل نو کا کام آگے بڑھنا چاہیے۔

اشعری مکتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لا تعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید ناقابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق لامحدود ہے جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہو سکتی۔ ہر لمحہ نئے جواہر وجود میں آرہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

یزید فی الخلق ما یشاء (35:1)

”خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔“

جوہر کی حقیقت اس کی ہستی سے الگ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہستی ایک صفت ہے جو جوہر کو خدا کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے۔ اس صفت کو پانے سے قبل جوہر خدا کی تخلیقی توانائی طور پر گویا خوابیدہ پڑا ہوتا ہے۔ اس کے ہست میں آنے سے مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کی تخلیقی توانائی مشہود ہو گئی ہے۔ چنانچہ جوہر اپنی حقیقت میں کوئی جسامت نہیں رکھتا۔ اس کا محل تو ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ اپنے اجتماع کے ذریعے جواہر وسعت پذیر ہوتے ہیں اور مکانیت کو جنم دیتے ہیں۔ ابن حزم، جو نظریہ جواہر کا نقاد تھا، بڑے بامعنی انداز میں کہتا ہے کہ قرآن حکیم کی زبان عمل تخلیق اور خلق شدہ شے میں تمیز نہیں کرتی۔ جس کو ہم شے کہتے ہیں وہ اپنی ماہیت اصلہ میں ان اعمال کا مجموعہ ہے جنہیں جواہر کہتے ہیں۔ جوہری عمل کے تصور میں مشکل یہ ہے کہ اس کی کوئی ذہنی تصویر نہیں بن سکتی۔ جدید طبیعیات بھی ایک خاص جسمی کمیت کے جوہر کا ادراک بطور ایک عمل کے کرتی ہے۔ مگر، جیسا کہ پروفیسر اڈنگٹن نے نشاندہی کی ہے، جہاں تک ایک مکمل نظریہ مقادیر عمل کی تشکیل کا تعلق ہے وہ ابھی تک ممکن نہیں ہوا اگرچہ ایک غیر واضح تصور موجود ہے کہ عمل کی جوہریت خود ایک عام قانون ہے اور یہ کہ الیکٹرون کا ظہور بھی کسی نہ کسی طور اس پر منحصر ہے۔

ہم نے دیکھا ہے کہ ہر جوہر ایک محل رکھتا ہے جس میں مکان کا دخل نہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر حرکت کی نوعیت کیا ہے کیونکہ حرکت کا معروف مطلب ہے مرور فی المكان۔ چونکہ اشاعرہ نے مکان سے مراد جواہر کا اجتماع لیا تھا یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ حرکت جسمانی طور پر اوّل سے آخر تک مکان کے تمام درمیانی نکات میں سے سفر کرنے

کا نام ہے کیونکہ ایسی تشریح کا مطلب لازمی طور پر یہ فرض کرنا ہے کہ خلا کی موجودگی ایک حقیقت ہے۔ خلا کی مشکل پر قابو پانے کے لئے ہی نظام نے طفرہ یا زقند (چھلانگ) کا تصور وضع کیا اور جسم کی حرکت کا یوں تصور کیا کہ یہ مکان کے تمام متعین مقامات سے نہیں گزرتا بلکہ خلا میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک جست لگاتا ہے۔ نظام کے مطابق حرکت تیز ہو یا آہستہ، اس کی رفتار ایک سی ہوگی اس کی وجہ محض یہ کہ مؤخر الذکر کے رکنے کے مقامات زیادہ ہوں گے۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ مشکل کے اس حل کو میں نہیں سمجھ پایا۔ تاہم میں یہ واضح کر دوں کہ موجودہ جوہریت کو بھی اسی طرح کی مشکل کا سامنا تھا اور اس نے بھی اسی طرح کا حل پیش کیا ہے۔ پلانک کے نظریہ مقادیر کے تجربات کے پیش نظر ہم کسی جوہر کی خلا کے کسی مخصوص راستے پر متسلسل حرکت کا تصور نہیں کر سکتے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اپنی کتاب ”سائنس اور جدید دنیا“ میں نئی سمت میں ایک امید افزا تشریح یوں کی ہے کہ ”ایک الیکٹرون مکان میں اپنے راستے پر سے مسلسل نہیں گزرتا۔ اس کی ہستی کا متبادل تصور یہ ہے کہ وہ خلا میں مختلف مخصوص مقامات پر مختلف زمانی مدتوں کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک موٹر گاڑی کی طرح ہے جو فرض کیجئے اوسطاً ۳۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر جا رہی ہو مگر وہ سڑک پر مسلسل نہ گزر رہی ہو بلکہ یکے بعد دیگرے مختلف سنگ میلوں پر ظاہر ہو رہی ہو، اور ہر سنگ میل پر دو منٹ کے لیے ٹھہرے۔“

اس نظریہ تخلیق کا ایک اہم پہلو اس کا تصور ’عرض‘ ہے جس کی ددائی تخلیق پر جوہر کی ہستی کے تسلسل کا انحصار ہے۔ اگر خدا اعراض کی تخلیق سے ہاتھ اٹھالے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی۔ جوہر منفی اور مثبت صفات رکھتے ہیں جنہیں علیحدہ علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ متضاد جوڑوں کی صورت میں ہوتی ہیں۔ مثلاً زندگی اور موت، حرکت و سکون اور عملاً کسی دوران کی حامل نہیں ہوتیں۔ اس سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں:

(الف) اپنی فطرت میں کسی شے کو ثبات نہیں۔

(ب) جوہر کا ایک ہی نظام ہے۔ یعنی جسے ہم روح کہتے ہیں یا تو وہ مادہ کی کوئی لطیف صورت ہے یا محض ایک عرض ہے۔

میرا خیال ہے کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راغب تھے پہلے نتیجے میں کسی قدر سچائی موجود ہے۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔ میں اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سنجیدہ کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ ہے اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔ میرے نزدیک اسلام کے ماہرین الہیات کا یہ فرض ہے کہ وہ مستقبل میں اس خالصتاً فلسفیانہ نظریے کی از سر نو تشکیل کریں اور اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی سمت میں آگے بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے۔ دوسرا نتیجہ مادیت کی طرف مائل دکھائی دیتا ہے۔ میرا یقین ہے کہ

اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر کہ نفس ایک عرض ہے، ان کے اپنے نظریے کے حقیقی رجحان کے منافی ہے جس کے تحت جوہر کی مسلسل ہستی عرض کی تخلیق مسلسل پر منحصر ہے۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ حرکت، زمان کے بغیر ناقابل تصور ہے اور چونکہ زمان کا تعلق حیات نفسی سے ہے مؤخر الذکر حرکت سے زیادہ بنیادی ہے۔ اگر حیات نفسی نہیں تو زمان بھی نہیں اور اگر زمان نہیں تو حرکت نہیں۔ پس اشاعرہ جسے عرض کہتے ہیں درحقیقت جوہر کے تسلسل کا ذمہ دار ہے۔ جوہر اس وقت مکانی ہوتے ہیں یا ہوتے دکھائی دیتے ہیں جب وہ ہستی کی صفت پالیتے ہیں۔ قدرت الہی کی ایک صورت کی حیثیت سے وہ لازمی طور پر روحانی ہوں گے۔ نفس خالصتاً ایک عمل ہے، جسم محض ایک ایسا عمل ہے جو نظر آتا ہے اور قابل پیمائش ہے۔ درحقیقت اشاعرہ نے ”نقطے، لمحے کے جدید نظریے کی ایک دھندلی سے پیش بینی کی، مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے۔ ان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے مگر نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ اُس کے اظہار کا ایک لازمی انداز ہے۔ نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ لمحہ کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے۔ رومی، غزالی کی نسبت اسلامی روح کے زیادہ قریب ہے جب وہ کہتا ہے:

پیکر از ما ہست شد، نے ما ازو

بادہ از ما مست شد، نے ما ازو

”بدن ہم سے موجود ہوا ہونہ کہ ہم بدن سے، شراب میں نشہ ہم سے ہے، شراب سے ہم نشہ حاصل نہیں کرتے۔“

بقول ایک اردو شاعر کے

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام

نشہ شراب میں ہوتا تو ناچتی بوتل

چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے، تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ عصر جدید میں ہم اس موضوع پر وسیع پیمانے پر کام فریڈرک ہیگل کے ہاں اور زیادہ قریب زمانے میں آنجہانی لارڈ ہالڈن کی کتاب ”اضافیت کا دور“ میں جو اس کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے چھپی، دیکھتے ہیں۔ میں نے حقیقت مطلقہ کو ”انا“ کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانیکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو، خود ایک انا ہے۔ تاہم

انانیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انانیت کا سر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔

لہذا مسلم فکر کی بہترین روایات سے پیدا ہونے والی تنقید سے اشاعرہ کی جوہریت روحانی کثرتیت میں بدلتی ہوئی نظر آتی ہے جس کی تفصیلات مرتب کرنا مستقبل کے مسلم الہیین کا فریضہ ہے۔ تاہم یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا جوہریت خدا کی قدرت خالقہ میں کوئی حقیقی مقام رکھتی ہے یا ہمیں ہمارے ایک خاص متناہی انداز میں ادراک کرنے کے سبب اس طرح دکھائی دیتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ خالصتاً سائنسی نقطہ نظر سے اس سوال کا کیا جواب ہوگا۔ مگر نفسیاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ اصلاً حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے۔ حقیقی ہونے کے درجات خودی کے احساس کے درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے رد عمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ اپنی ذات میں مرکوز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے ارد گرد کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے ودیعت کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی انفرادیت کی طرف بڑھنے اور یکتائی حاصل کرنے کے لئے اس ماحول سے پورا استفادہ کرنا چاہتی ہے جس میں اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے۔ اس مسئلے پر میں اپنے خطبے ”انسانی خودی، اس کی آزادی اور لافانیت“ میں تفصیلی اظہار خیال کروں گا۔ دریں اثناء میں چند الفاظ جو ہر زمان کے نظریے کے بارے میں کہنا چاہوں گا جو اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا کمزور ترین پہلو ہے۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ خدا کی صفت ابدیت کا کوئی معقول نقطہ نظر اپنایا جاسکے۔

زمان کا مسئلہ مسلم مفکرین اور صوفیاء کے لئے ہمیشہ توجہ طلب رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا خدا کی نشانیوں میں سے گردانا گیا ہے اور دوسری جزوی وجہ یہ ہے کہ پیغمبر اسلام نے ایک معروف حدیث میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے، خدا کو دہر (زمان) کے مترادف قرار دیا ہے۔ یقیناً کچھ عظیم مسلم صوفیاء دہر کے لفظ کی صوفیانہ خصوصیت کے قائل تھے۔ محی الدین ابن

عربی کے بقول ”دہر“ خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض مسلم صوفیاء نے انہیں لفظ دہر، دیہور یا دیہار کا وظیفہ کرنے کو کہا۔ اشاعرہ کا نظریہ تاریخ فکر اسلامی میں زمان کو فلسفیانہ سطح پر جاننے کی اولین کوشش ہے۔ اشاعرہ کے مطابق زمان مفرد آانات کا ایک سلسلہ ہے۔ اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ دو مفرد آانات یا زمان کے دو لمحوں کے درمیان زمان کا ایک خالی لمحہ بھی ہے جس کو ہم گویا زماں کا خلا کہیں گے۔ اس نتیجے کی لغویت کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے موضوع تحقیق کو مکمل طور پر معروضی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے یونانی فکر کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں سیکھا جنہوں نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا تھا اور وہ کسی نتیجہ تک نہیں پہنچے تھے۔ ہمارے زمانے میں نیوٹن نے زماں کو ایک ایسی چیز قرار دیا جو اپنی ذات میں اور اپنی ہی فطرت میں برابر رواں دواں ہے۔ اس بیان میں جوندی کی تشبیہ میں پوشیدہ ہے اس بنا پر نیوٹن کے معروضی نقطہ نظر پر شدید تنقید کی جاسکتی ہے۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس ندی میں غوطہ زن ہونے پر اثر پذیر ہوتی ہے اور کس طرح وہ ان اشیاء سے مختلف ہے جو اس بہاؤ میں شریک نہیں ہیں۔ اور اگر زماں کو ندی قیاس کریں تو ہم زماں کے آغاز، انجام اور اس کی حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ اگر بہاؤ، حرکت یا مرور ہی زماں کی ماہیت کے لیے حتمی لفظ ہیں تو پھر زماں کا ایک دوسرا زماں بھی ہوگا جس میں پہلے زماں نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زماں کا بھی ایک اور زماں ہوگا۔ یوں یہ سلسلہ لا انتہا تک چلا جائے گا۔ لہذا زماں کا مکمل معروضی تصور انتہائی مشکلات کا شکار ہے۔ تاہم اس بات کا اعتراف کرنا چاہیے کہ عملی رجحانات رکھنے والا عربی ذہن یونانیوں کی طرح زماں کو غیر حقیقی تصور نہیں کر سکتا تھا۔ اور نہ ہی اس بات کا انکار کیا جاسکتا ہے کہ گوہم کوئی ایسی حس نہیں رکھتے جس سے زماں کا ادراک کیا جاسکے یہ ایک طرح کا بہاؤ ہے جو ایک واقعی جوہری پہلو رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنس کا نقطہ نظر بھی بالکل وہی ہے جو اشاعرہ کا تھا۔ زماں کی ماہیت کے بارے میں طبیعیات کے جدید انکشافات کے مطابق مادہ تسلسل سے محروم ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر رونکیئر کی کتاب ”فلسفہ اور طبیعیات“ کی یہ عبارت قابل غور ہے: ”قدما کے نقطہ نظر کے برعکس کہ فطرت جست نہیں لگاتی اب واضح طور پر نظر آتا ہے کہ کائنات میں اچانک جست لگانے سے ہی تبدیلی کا عمل رونما ہوتا ہے، بظاہر نظر نہ آنے والے تدریجی ارتقا سے نہیں ہوتا۔ طبیعیاتی نظام تو صرف مخصوص متناہی حالتوں کی ہی اہلیت رکھتا ہے کیونکہ دو مختلف اور یکے بعد دیگرے رونما ہونے والی حالتوں کے درمیان کائنات غیر حرکت پذیر ہوتی ہے اور زماں معطل ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زماں کائنات غیر حرکت پذیر ہوتی ہے اور زماں معطل ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زماں بذاتہ غیر متسلسل ہے اور اس کا بھی جوہر ہوتا ہے۔“ تاہم نکتہ یہ ہے کہ اشاعرہ کی تعمیری کوشش ہو یا جدید مفکرین کی، دونوں مکمل طور پر نفسیاتی تجزیے سے محروم ہیں اور اس محرومی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ زماں کے موضوعی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے نظریات میں مادی جوہر اور زمانی جوہر کے نظامات

الگ الگ ہو گئے اور ان کے درمیان کسی طرح کا کوئی عضویاتی رشتہ نہیں رہا۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر ہم زماں کو خالص موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں تو متعدد مشکلات پیدا ہو جائیں گی اس لیے کہ ہم جوہری وقت کا خدا پر اطلاق کرتے ہوئے اُسے ایسی زندگی کا حامل قرار نہیں دے سکتے جو ابھی معرض تکوین میں ہے۔ جس طرح ”مکاں، زماں اور ذات خداوندی“ پر اپنے ایک خطبہ میں پروفیسر الیگزینڈر نے کہا ہے، متاخرین مسلمان الہیین ان مشکلات سے پورے طور پر آگاہ تھے۔ ملا جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب ”زورا“ کے ایک پیرے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر رائس کے تصور زماں کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم زماں کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوس کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنا دے گا۔ اوریوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے تواتر کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہی ہے۔ مگر ملا دوانی یہاں تسلسل کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل ادراک میں مستحضر ہوتے ہیں۔ صوفی شاعر عراقی کا بھی تقریباً یہی نقطہ نظر ہے۔ وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان زماں کی لاتعداد انواع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف متغیر درجات وجود کے لئے اضافی ہیں۔ تاہم گردش افلاک سے پیدا ہونے والے کثیف اجسام کا وقت ماضی، حال اور مستقبل میں قابل تقسیم ہوتا ہے۔ اس کی فطرت یوں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گزرتا دوسرا دن وجود میں نہیں آتا۔ غیر مادی وجودوں کا وقت بھی تسلسل میں ہوتا ہے مگر ٹھوس اجسام کا پورا ایک سال غیر مادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب غیر مادی اجسام کے درجات میں آگے بڑھتے جائیں گے تو ہم زماں الہی کے درجے تک پہنچ جائیں گے جہاں زماں مرور کی خاصیت سے کلیتاً آزاد ہوتا ہے۔ نتیجہً اس زماں میں تقسیم، تغیر اور تواتر طرز کی کوئی بھی چیز موجود نہیں۔ یہ ابدیت کے تصورات سے بھی بالا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا و انتہا کے زمانی تصورات بھی منسلک نہیں کئے جاسکتے۔ خدا ایک ہی ناقابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اولیت زماں کی اولیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اولیت خدا کی اولیت کی محتاج ہے۔ لہذا زماں الہیہ وہ ہے جسے قرآن ”اُم الکتاب“ کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے۔ تمام مسلمان متکلمین میں سے فخر الدین رازی نے زماں کے مسئلے کو سب سے زیادہ سنجیدگی سے موضوع بحث بنایا۔ اپنی کتاب ”مباحث مشرقیہ“ میں امام رازی نے اپنے تمام معاصر نظریات زماں پر بحث کی مگر چونکہ وہ بھی اپنی منہاج فکر میں معروضی تھے لہذا کسی حتمی نتیجے تک نہ پہنچ سکے۔ حتیٰ کہ انہیں کہنا پڑا:

”میں اس قابل نہیں ہوا کہ زماں کی ماہیت کے بارے میں کوئی حقیقی چیز

دریافت کر سکوں۔ میری اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ میں کسی کی جانبداری کے بغیر وہ سب کچھ بیان کر دوں جو نظریے کے حق میں یا خلاف کہا جاسکتا ہے۔ وقت کے مسئلہ پر بالخصوص میں نے دانستہ طور پر کسی کی طرف داری کرنے سے خود کو باز رکھا ہے۔“

اوپر کی بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خالص معروضی انداز فکر زماں کی ماہیت کو سمجھنے میں جزوی طور پر ہی معاون ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربے کا محتاط نفسیاتی تجزیہ ہے جو زماں کی ماہیت کو عیاں کرنے کا واحد راستہ ہے۔ میرا خیال ہے آپ کو یاد ہوگا کہ میں نے نفس کے دو پہلوؤں نفس بصیر اور نفس فعال میں فرق کیا تھا۔ نفس بصیر خالص دوران یعنی بے تواتر تغیر میں رہتا ہے۔ نفس کی زندگی کا مدار اس کے بصیر ہونے سے فعال ہونے اور وجدان سے تعقل کی طرف حرکت زن ہونے پر ہے۔ اسی حرکت سے زمان جو ہری پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ہمارا شعوری تجربہ جو ہمارے تمام علوم کا نقطہ آغاز ہے ہمیں ایک ایسے تصور کا سراغ دیتا ہے جو ثبات و تغیر یعنی زماں بحیثیت ایک وحدت نامیہ یا بحیثیت دیوموت اور زماں بحیثیت مجموعہ جو اہر کے مابین تطبیق پیدا کر دیتا ہے۔ اب اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی کو قبول کرتے ہوئے انائے مطلق کو انائے متناہی پر قیاس کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی مطلق کا زماں ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی یہ ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جو ہریت ظاہر ہوتی ہے۔ یہی میرداماد اور ملا باقر کے پیش نظر تھا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وقت عمل تخلیق سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق اپنے لا انتہا اور غیر متعین تخلیقی امکانات کو جانتی ہے اور گویا ان کی پیمائش کرتی ہے۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا کی لامحدود قوت و ثروت لا تعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی 'ابدیت' میں رہتی ہے جس سے میری مراد ہے بے تواتر تغیر اور دوسری طرف وہ 'زمان متسلسل' میں رہتی ہے جس کے بارے میں میں سمجھتا ہوں کہ وہ عضویاتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے کیونکہ یہ بے تواتر تغیر کا پیمانہ ہے۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں:

لہ اختلاف الليل و النهار

”دن رات کا آنا جانا اس کے سبب سے ہے۔“

مسئلے کے اس مشکل پہلو پر میں اپنے پچھلے خطبہ میں بات کر چکا ہوں۔ اب ہم خدا کے علم اور اس کی قدرت مطلقہ پر بات کریں گے۔

علم کا اطلاق اگر متناہی خودی پر کیا جائے تو اس سے مراد ہمیشہ استدلالی علم ہوگا: ایک زمانی عمل جو ایک ایسے حقیقی 'غیر' پر مرکوز رہتا ہے جو عام نقطہ نظر کے مطابق انائے مدرکہ کے روبرو اپنی ذات سے قائم ہے۔ اب اس مفہوم میں اگر علم کو علم کل تک وسعت دے دی جائے تو بھی یہ 'غیر' کی مناسبت سے اضافی ہی رہے گا۔ اس لئے

انائے مطلق سے اسے منسوب نہیں کیا جاسکے گا کیونکہ وہ ہر شے پر محیط ہے اور متناہی خودی کی طرح اس کا پس منظر متصور نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ کائنات خود خدا کے روبرو اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ ایسی محض اُس وقت نظر آتی ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو یوں دیکھتے ہیں کہ یہ خدا کے ہاں ایک تاریخی واقعہ ہے۔ لامحدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز موجود نہیں۔ خدا کے ہاں فکر اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔ یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہے یا لامحدود، وہ غیر خودی کے تقابل کے بغیر نہیں سمجھی جاسکتی اور اگر خودی مطلق کے باہر کچھ نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی تفہیم نہیں ہو سکتی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تشکیل میں منطقی انکار سے کوئی مدد حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ تصور لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی نوعیت پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حیات بالبصر ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو سوائے ایک نامیاتی کل کے جانی نہیں جاسکتی۔ اپنے آپ میں پیوست اور ایک نقطے پر مرکب۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی تفہیم بطور ایک خودی کے ہی ممکن ہے۔ علم اپنے استدلالی مفہوم میں لامحدود ہونے کے باوجود ایک ایسی خودی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا جو بیک وقت جس شے کو جانتی ہے اس کی ہستی کے لئے بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔ بد قسمتی سے یہاں زبان کوئی مدد نہیں کرتی۔ ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں جو ایسے علم کی نوعیت کو بیان کر سکے جو معلوم شے کا تخلیق کار بھی ہو۔ علم الہی کی وضاحت کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا وہ واحد ناقابل تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔ جلال الدین دوانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے۔ اس میں سچائی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے مگر اس سے ایک مکمل طے شدہ، منجمد، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابل تبدیل ہے اور جس نے تقدیر اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لئے متعین کر دیا ہے۔ درحقیقت علم الہی کو انفعالی قسم کی ہمہ دانی قرار دینا آئن سٹائن سے قبل کی طبیعیات کے اس ساکت خلا کی طرح ہے جس میں بظاہر جملہ موجودات کی وحدت موجود ہے یا جو ایک آئینہ ہے جو انفعالی طور پر چیزوں کی پہلے سے تشکیل شدہ تفصیل منعکس کرتا ہے جن کا انعکاس متناہی شعور میں صرف ٹکڑوں میں ہوتا ہے۔ علم الہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہئے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں۔ بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو تو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے۔ خدا کی حیات تخلیقی کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندھے اور

متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔ جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں ایک مثال سے واضح ہو جائے گا۔ فرض کیجئے، جیسا کہ انسانی فکر کی تاریخ میں بعض اوقات ہوتا ہے، کہ آپ کے نور شعور میں ایک ایسا بار آور تصور پیدا ہوتا ہے جو اپنے اندر اطلاق کی بے پناہ باطنی قوت رکھتا ہے۔ آپ اس تصور سے ایک پیچیدہ کل کے طور پر فوری طور پر آگاہ ہو جاتے ہیں۔ مگر عقلاتی طور پر اس کی مختلف تفصیلات کو بروئے کار لانے میں وقت درکار ہوتا ہے۔ تصور وجدانی طور پر تمام امکانات کے ساتھ ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ اگر کسی لمحے کسی خاص امکان کو آپ عقلی سطح پر نہیں جانتے تو یہ اس بنا پر نہیں کہ آپ کا علم ناقص ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابھی اس امکان کے جاننے کی صورت ہوئی ہی نہیں۔ تجربے کے ساتھ کسی تصور کے اطلاق کے امکانات ظاہر ہوتے جاتے ہیں۔ بعض دفعہ تو اس تصور کے امکانات جاننے کے لئے مفکرین کی کئی نسلیں درکار ہوتی ہیں۔ مزید برآں خدا کے علم بطور انفعالی معرفت کے خالق ہونے کے تصور تک بھی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اگر تاریخ کو پہلے سے طے شدہ واقعات کی ایک ایسی تصویر کہا جائے جو تاریخ بتدریج سامنے لا رہی ہے تو واقعات میں تنوع اور بدیعیت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ نتیجہ ہم لفظ تخلیق کا کوئی مفہوم متعین نہ کر سکیں گے جسے ہم اپنے طبع زاد عمل کے حوالے سے ہی کرتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ قضا و قدر کے تمام الہیاتی اختلافات کا تعلق خالصتاً نظریاتی مباحث سے ہے جس میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جواز خود عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان اناؤں کے ظہور سے جواز خود اعمال اور یوں ان اعمال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں محیط کل انا کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خود اسی کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ محدود اناؤں کو اسی بات کا اہل بناتی ہے کہ اس کی زندگی، قوت اور آزادی میں حصہ لے سکیں۔

مگر یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ قدرت کاملہ کے تصور کے ساتھ اس تحدید کے تصور کی تطبیق کیونکر کی جاسکتی ہے۔ ہمیں تحدید کے اس لفظ سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن مجرد کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظر ٹھوس حقائق پر رہتی ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے۔ تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجود فعال خودی کے دیکھ سکیں۔

اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم کا باہم دگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے فطرت کا ایک صاف اور یقینی تصور ہے۔ اس نقطہ نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت سے مربوط ہے جس کی بنا پر اس کی لامحدود طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار متناسب اور متواتر نظام میں کرتی ہے۔ قرآن خدا کو تمام خیر کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ اب اگر حکیمانہ طور پر اپنی متعین کردہ راہ پر چلنے والی مشیت ایزدی سر تا سر خیر ہے تو ایک اہم مسئلہ

سامنے آئے گا۔ جیسا کہ جدید سائنس نے انکشاف کیا ہے ارتقا کی راہ ہمہ گیر دکھوں اور غلط کاریوں سے عبارت ہے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ غلط کاریوں کا تعلق صرف انسانوں سے ہے مگر درد اور دکھ تو تقریباً سب کے لئے ہیں۔ اگرچہ یہ بات بھی درست ہے کہ انسان نے جس چیز کو اچھا سمجھا ہے اس کی خاطر اس نے بڑے اذیت ناک دکھ برداشت کئے ہیں اور کر سکتا ہے۔ چنانچہ دنیا کی زندگی میں ہمیں اخلاقی اور طبعی دو طرح کی برائیوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ شر کی اضافیت اور ان قوتوں کی موجودگی، جو ہمارے دکھ میں موجب تسکین بنتی ہیں، بھی اس اذیت کا مداوا نہیں، کیونکہ اضافیت اور تسکین کے باوجود خدا کی قدرت کاملہ اور اس کا خیر کل ہونے کے ساتھ اس شر کی مطابقت کس طرح پیدا کر سکتے ہیں جس کی کائنات میں فراوانی ہے۔ درحقیقت یہ المناک مسئلہ ہی دین و مذہب کے لئے سب سے سنجیدہ عقدہ ہے۔ جدید مصنفین میں نارمن سے بڑھ کر کسی نے بھی اس مسئلہ پر روشنی نہیں ڈالی۔ اس نے اپنے ایک مختصر مذہبی مکتوب میں لکھا ہے:

”ہم دنیا کا علم رکھتے ہیں جو ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا با قوت اور طاقتور ہے جو بیک وقت زندگی اور موت کو اس طرح بھیجتا ہے جس طرح روشنی اور تاریکی۔ پھر وحی اور ایمان بھی ہے جو ہماری نجات کا باعث ہے اور جو اسی خدا کو باپ کہتا ہے۔ خدائے دنیا کی پیروی نے زندہ رہنے کی جدوجہد کی اخلاقیات پیدا کی اور حضرت مسیح علیہ السلام کے باپ کی خدمت، رحمت کی اخلاقیات کی باعث ہے۔ اب خدا دو تو نہیں ہیں بلکہ خدا تو ایک ہی ہے تاہم کسی نہ کسی طرح دونوں آپس میں ضم ہو گئے۔ مگر کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں کے ضم ہونے کی نوعیت کیا ہے۔“

رجائیت پسند براؤنگ کے خیال میں دنیا میں سب کچھ ٹھیک ٹھاک ہے۔ مگر یاسیت زدہ شو پنہار کے نزدیک دنیا ایک نہ ختم ہونے والی خزاں ہے جس میں ایک اندھی ارادی قوت اپنا اظہار لامتناہی قسم کی زندہ اشیاء میں کرتی ہے جو چند ثانیوں کے لئے اپنے ظہور کا ماتم کرتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لئے غائب ہو جاتی ہے۔ قنوطیت اور رجائیت میں اس جدل کا ہم کائنات کے بارے میں موجود علم کی روشنی میں ابھی کوئی حتمی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ہماری فکری تشکیل ایسی ہے کہ ہم چیزوں کا جزوی علم ہی رکھتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی مکمل اہمیت کو نہیں جان سکتے جو ایک طرف تو تباہی لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کو باقی رکھنے اور اسے برقرار رکھنے میں کام آتی ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے رویوں میں بہتری کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر یقین رکھتی ہیں نہ قنوطیت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ رجائیت کی۔ وہ تو بہتری پر یقین رکھتی ہیں۔ وہ ایک اضافہ پذیر کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو بڑھاتی ہیں کہ بالآخر انسان بدی پر فتح حاصل کر لے گا۔

تاہم اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس مشکل کو کسی بہتر انداز میں سمجھ سکیں تو ہمیں اس روایت کی طرف دیکھنا چاہئے جو حضرت آدم علیہ السلام کے جنت سے زمین پر اترنے سے متعلق ہے اور جسے ہبوط آدم کہا گیا ہے۔ اس واقعے میں قرآن نے جزوی طور پر قدیم علامتوں کو باقی رکھا ہے مگر نفس مضمون کو بدل دیا ہے تاکہ اسے بالکل نئے معانی دیئے جاسکیں۔ قرآن حکیم کا روایات کو جزوی یا کلی طور پر تبدیل کرنے کا طریق کار تاکہ اس میں نئے معانی پیدا ہو جائیں اور یوں اسے روح عصر کے بالکل مطابق بنا دیا جائے ایک ایسی حقیقت ہے جس کو اسلام کے مسلمان اور غیر مسلم طالب علموں نے ہمیشہ نظر انداز کیا ہے۔ ان داستانوں کے بیان سے قرآن کا مقصد تاریخی واقعات کا بیان نہیں ہوتا بلکہ اس سے مقصود ان کی آفاقی، اخلاقی اور فلسفیانہ اہمیت کو اجاگر کرنا ہوتا ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے قرآن ان واقعات سے افراد اور مقامات کے نام حذف کر دیتا ہے کیونکہ وہ انہیں معانی کے لحاظ سے محدود کرنے کا باعث بن سکتے ہیں اور ان کو محض تاریخی واقعات تک محدود کر دیتے ہیں۔ اس طرح قرآن ان تفصیلات کو بھی حذف کر دیتا ہے جو ان واقعات کے بارے میں ہمارے محسوسات کو کسی اور سمت لے جاسکتی ہیں۔ بعض روایات اور واقعات کے ساتھ ایسا کرنا کوئی غیر معمولی اور انوکھا عمل نہیں بلکہ یہ غیر مذہبی ادب میں بھی ایک عام سی بات ہے۔ اس کی مثال فاؤسٹ کا قصہ ہے جس میں گوئے کی غیر معمولی ذہانت نے بالکل ہی نئے معانی پیدا کر دیئے ہیں۔

ہبوط کے واقعے کی طرف لوٹتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم دنیا کے ادب میں اس قصے کی مختلف شکلیں ہیں۔ یقیناً یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس واقعے کے ارتقا کی مختلف سطحوں کا تعین کر سکیں۔ اور نہ ہی ہم مختلف انسانی محرکات کی نشاندہی واضح طور پر کر سکتے ہیں جو لازمی طور پر اس قصے کی مختلف صورتوں کو پیش کرنے میں کارفرما رہے۔ لیکن ہم خود کو سامی صنمیات تک محدود کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معاملہ انسان کی اس ابتدائی آرزو سے نمودار ہوا ہوگا جس کا تعلق ایک ایسے معاندانہ انسانی ماحول سے رہا ہے جس میں موت اور بیماری عام تھی اور جس میں اپنا آپ باقی رکھنے کے لئے ہر طرف سے رکاوٹیں ہی رکاوٹیں تھیں۔ فطرت پر کوئی اختیار نہ ہونے کی بنا پر وہ قدرتی طور پر زندگی کے بارے میں قنوطی اور مایوسانہ انداز نظر رکھتا تھا۔ چنانچہ بابل سے ملنے والے کتبے میں ہم سانپ (لنگ) درخت اور عورت کو ایک سیب (علامت بکر) ایک مرد کو دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس دیو مالا کے مطالب واضح ہیں کہ مفروضہ خوشی اور انبساط کے مقام سے انسان کے نکلنے کا سبب اس انسانی جوڑے کا جنسی عمل تھا۔ جس طریقے سے قرآن اس قصے کو بیان کرتا ہے اس کا تقابل اگر ہم عہد نامہ قدیم کے باب پیدائش سے کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کا بابل میں بیان کردہ قصے سے کس قدر اختلاف ہے اور یہ کہ اس قصے کے بیان سے قرآن کے مقاصد بابل کے مقاصد سے کس قدر مختلف ہیں۔

(۱) قرآن نے سانپ اور پسلی کی کہانی کو یکسر حذف کر دیا ہے۔ سانپ کے ذکر کو نظر انداز کرنے کا مقصد یہ

تھا کہ اس قصے کو جنسی ماحول سے پاک کر دیا جائے اور زندگی کے بارے میں یاسیت کے نقطہ نظر کو ختم کیا جائے۔ پسلی کے ذکر کو حذف کرنے کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کا اس قصے سے مقصود کسی تاریخی واقعہ کا بیان نہیں جیسا کہ بائبل کے عہد نامہ قدیم میں اس قصے کے بیان کا مقصد اسرائیلی قوم کی تاریخ کے ابتدائے کے طور پر پہلے انسانی جوڑے کے آغاز کے بارے میں بتانا ہے۔ قرآن میں بالعموم نوع انسانی کے آغاز سے متعلق آیات میں آدم کی بجائے بشر اور انسان کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ آدم کا مفہوم اس روئے ارض پر خدا کے خلیفہ یا نائب کے تصور سے مخصوص ہے۔ آدم اور حوا جیسے اسمائے معرفہ کو، جو بائبل میں آئے ہیں، حذف کرنے سے قرآن کا مزید مقصد اصل موضوع پر توجہ کو محفوظ کرنا تھا۔ آدم کا لفظ باقی رکھا گیا اور مستعمل بھی رہا مگر یہ محض کسی خاص مرد کے نام کے طور پر نہیں بلکہ نسل انسانی کے تصور کے طور پر باقی رہا۔ قرآن پاک سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور ذیل کی آیت اس کا ایک واضح ثبوت ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (7:10)

”ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہیں صورت دی پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو پس ابلیس کے سوا سب نے سجدہ کیا۔“

(۲) قرآن نے اس واقعے کو دو الگ الگ قصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک وہ جس میں محض درخت کا ذکر ہے اور دوسرا جس میں شجر ابدیت کا بیان ہے اور اس سلطنت کا جسے زوال نہیں۔ پہلے کا ذکر قرآن کی ساتویں اور دوسرے کا تذکرہ قرآن کی بیسویں سورہ میں ہوا ہے۔ قرآن کے مطابق آدم اور اس کی بیوی شیطان کے بہکاوے میں آگئے۔ شیطان کا تو کام ہی انسانوں کے دلوں میں وسوے ڈالنا ہے۔ انہوں نے دونوں درختوں کا پھل چکھا۔ جبکہ بائبل کے عہد نامہ قدیم کے مطابق آدم کو اس کی پہلی نافرمانی کے نتیجے میں فوری طور پر باغ عدن سے نکال باہر کیا گیا اور خدا نے باغ کے مشرقی حصے میں فرشتوں کو تعینات کر دیا۔ ایک آتشیں تلوار اس باغ کے گرد گردش کرتی رہتی تاکہ زندگی کے درخت تک رسائی ممکن نہ رہے۔

(۳) عہد نامہ قدیم میں آدم کی نافرمانی کے عمل کے سلسلے میں زمین پر پھٹکار کی گئی ہے۔ قرآن نے زمین کو انسان کا ٹھکانا ظاہر کیا ہے جو اس کے لئے فائدہ رسائی کا ذریعہ ہے جس کی ملکیت کے لئے اسے چاہئے کہ خدا کا شکر گزار ہو:

وَلَقَدْ مَكْنَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا

ماتشکرون (7:11)

”اور ہم نے تمہیں زمین پر اختیار کے ساتھ بسایا اور تمہارے لئے یہاں زندگی گزارنے کا سامان رکھا مگر تم شکر گزاری کم ہی کرتے ہو۔“

اس بات کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ یہ تصور کر لیا جائے کہ جنت کا لفظ جو یہاں استعمال ہوا ہے، اس سے مراد بالائے حواس کوئی مقام ہے جہاں سے انسان کو زمین پر پھینکا گیا تھا۔ قرآن حکیم کے مطابق انسان زمین پر اجنبی نہیں تھا:

واللہ انبتکم من الارض نباتا (17:17)

”اور اللہ نے زمین سے تمہیں افزائش دی۔“

اس قصے میں جس جنت کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ نیکو کاروں کا ابدی مسکن نہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ نیکو کاروں کے ابدی مسکن کے طور پر جس جنت کا قرآن میں ذکر ہے اس کے لئے قرآن نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں:

یتنازعون فیہا کاسا لا لغو فیہا ولا تأثیم (48:43)

”وہ لپک لپک کر ایک دوسرے سے پیالے پکڑ رہے ہوں گے۔ جس میں نہ یا وہ گوئی ہوگی نہ غلط کاری کے لئے کوئی محرک ہوگا۔“

اور

لا یمسہم فیہا نصب و ماہم منها بمنخرجین (22:48)

”وہ ایسی جگہ ہوگی جہاں نہ کوئی مشقت ہوگی اور نہ کسی کو وہاں سے خارج کیا جائے گا۔“

قصہ ہبوط آدم میں جس جنت کا تذکرہ ہے وہاں تو پہلا واقعہ ہی انسان کی طرف سے نافرمانی کا گناہ ہے جس کے نتیجے کے طور پر وہ وہاں سے نکال باہر کیا گیا۔ درحقیقت قرآن اس لفظ کا مطلب خود بیان کرتا ہے۔ قصے کے دوسرے حصے میں جنت کا لفظ محض ایک ایسی جگہ کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے جہاں نہ بھوک ہے نہ پیاس جہاں نہ گرمی ہے اور نہ ہی عریانی۔ چنانچہ میں سمجھتا ہوں کہ قرآنی بیان میں جنت ایک ایسی ابتدائی حالت ہے جہاں انسان اپنے ماحول سے بیگانہ تھا اور انسانی خواہشات کا دباؤ نہ تھا جن کی افزائش ہی انسانی ثقافت کے آغاز کا واحد نشان ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے قصہ میں ہبوط آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کرہ پر انسان کے ظہور اول سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی ابتدائی جبلی خواہش کی سطح سے آزادی خودی کی شعوری سطح تک

ارتقا کو ظاہر کرتا ہے جس سے وہ شک کرنے اور نافرمانی یا انکار کرنے کے قابل ہوا۔ ہبوط کا مطلب اخلاقی گراؤٹ نہیں بلکہ یہ انسان کی سادہ شعوری کیفیت سے خود آگہی تک ارتقا کے سفر کی آئینہ دار ہے۔ یہ ایک قسم کی خواب فطرت سے بیداری ہے جب انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی کے اندر بھی اسباب و علل کا سلسلہ موجود ہے۔ نہ ہی قرآن کی نظر میں یہ زمین ایک اذیت گاہ ہے جہاں انسان جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے اپنی پہلی نافرمانی کے عذاب کے لئے قید کیا گیا ہے۔ انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل دراصل اس کی آزادی ارادہ کا پہلا اظہار تھا چنانچہ اسی وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق انسان کی پہلی خطا سے درگزر کی گئی۔ نیکی کوئی جبری معاملہ نہیں بلکہ یہ آزاد نفس کا اخلاقی کمال کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے سے عبارت ہے اور آزاد خودیوں کے آزاد تعاون سے معرض وجود میں آتی ہے۔ ایک ایسا وجود، جس کی تمام حرکات و سکنات ایک مشین کی طرح پہلے سے متعین ہوتی ہیں نیکی پیدا کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔ نیکی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے۔ مگر متناہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو اختیار رکھتی ہو اس پس منظر میں کہ اس پر مختلف راستوں کے اچھایا برا ہونے کے پیش نظر عمل کے امکانات کھلے ہیں ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے کیونکہ اس میں نیکی کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے۔ یہ کہ خدا نے انسان کے بارے میں یہ خطرہ مول لیا انسان پر اس کے بھرپور اعتماد کی علامت ہے۔ اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے۔ شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی مخفی قوتوں کو ترقی دے، ان کو آزمائے جو اسے ”احسن التقویم“ کی حیثیت سے عطا کی گئی ہیں اور جن کے غلط استعمال سے وہ اسفل السافلین کی منزل کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً (21:35)

”نیکی اور بدی دونوں کے ذریعے تمہارا امتحان لیں گے۔“

نیکی اور بدی گرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیار کلی کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلگ حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں ہوتا۔ حقائق منظم کل کا حصہ ہوتے ہیں جنہیں باہمی حوالوں سے ہی جانا اور سمجھا جاسکتا ہے۔ منطقی حکم سے حقائق کے حصے بخرے محض یہ دکھانے کے لئے کئے جاتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔

یہ خودی کی فطرت ہے کہ وہ اپنے آپ کو بطور خودی قائم رکھتی ہے۔ اس مقصد کے لئے وہ علم کی تلاش میں سرگرداں رہتی ہے، اپنی نسل کو بڑھاتی ہے اور قوت حاصل کرتی ہے جس کے لئے قرآن نے ”ملک لایلی“ (سلطنت جو کبھی ختم نہیں ہوتی) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ پہلی سطح پر ہبوط آدم کے قصے کو قرآن پاک نے انسان کے علم حاصل کرنے کی خواہش سے اور دوسری سطح پر قوت حاصل کرنے کی اور نسل بڑھانے کی خواہش سے منسلک کیا ہے۔ اس پہلی سطح کے حوالے سے دو چیزوں کا بیان ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا ذکر اس کے

فوراً بعد آتا ہے جہاں آدم کی فرشتوں پر فضیلت جتنی جارہی ہے کہ انساں یاد رکھتا ہے اور چیزوں کے نام دوبارہ بیان کر سکتا ہے۔ ان آیات کے بیان کا مقصد، جیسا کہ میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے، انسانی علم کے تصوری کردار کا اظہار ہے۔ دوسرے، مادام بلواتسکائی جو قدیم علامات کا بے نظیر علم رکھتی ہیں، اپنی کتاب ”پراسرار عقائد“ میں بتاتی ہیں کہ قدماء کے نزدیک درخت سَری اور رمزی علم کی مخفی علامت تھا۔ آدم کو اس درخت کے پھل کا ذائقہ چکھنے سے منع کیا گیا تھا کیونکہ یقینی طور پر اس کی متناہی خودی اس کے آلات حس اور اس کی عقلی صلاحیتیں مجموعی طور پر ایک مختلف قسم کے علم کے لئے موزوں تھیں۔ یعنی ایسا علم جس کے لئے صبر آزمائش و مشاہدے کی مشقت ضروری ہے اور جس میں بڑی سست رفتاری سے اضافہ ہوتا ہے۔ مگر شیطان نے اکسایا کہ وہ ممنوع پھل کھائے جو سَری علم سے عبارت تھا اور آدم نے ایسا ہی کیا۔ اس لئے نہیں کہ بدی اس کی فطرت میں داخل تھی بلکہ اپنی فطری عجلت پسندی کی اصلاح کے لئے محض ایک ہی راستہ تھا کہ اسے ایک ایسے ماحول میں رکھا جائے جہاں تکلیف تو ہو مگر جو اس کی عقلی استعدادوں کو پروان چڑھانے میں بہتر طور پر معاون ہو سکے۔ چنانچہ آدم کو تکلیف دہ طبعیاتی ماحول میں رکھنے کا مطلب یہ نہیں کہ اسے ایسا کر کے کوئی سزا دی گئی۔ یہ تو شیطان کے مقاصد کی شکست تھی جو انساں کے عیار دشمن کی حیثیت سے اسے وسعت افزائش نسل کے لازوال لطف سے محروم رکھنا چاہتا تھا۔ مگر ایک محدود متناہی خودی کی اس متزاحم ماحول میں زندگی ایسے وسعت پذیر علم پر منحصر ہے جس کی اساس حقیقی تجربے پر ہو اور متناہی خودی کا تجربہ جس کے سامنے لاتعداد امکانات کھلے ہیں، سعی و خطا کے طریقے سے آگے بڑھتا ہے۔ اس لئے غلطی یا خطا، جس کو عقلی شرکی ایک قسم کہا جاسکتا ہے، انسانی تجربے کی تعمیر میں ایک ناگزیر عنصر ہے۔ قرآن کے اس قصے کا دوسرا حصہ یوں ہے:

فوسوس الیہ الشیطان قال یا آدم هل ادلک علی شجرہ الخلدو
ملک لایبلی ۝ فاکلا منها فبدت لهما سوء'تھما وطفقا یخصفان
علیھما من ورق الجنة و عصی'ء ادم ربہ فغوی' ۝ ثم اجتبہ ربہ
فتاب علیہ و ہدی'۔ (70 : 120-122)

”مگر شیطان نے اسے بہکایا۔ کہنے لگا: اے آدم! میں تم کو بتاؤں وہ درخت جس سے ابدی زندگی اور لازوال حکومت ملتی ہے، چنانچہ دونوں نے اس درخت کے پھل کو کھایا جس کی بنا پر فوراً ہی ان کے پردے ایک دوسرے کے سامنے عیاں ہو گئے اور دونوں میاں بیوی اپنے آپ کو جنت کے درختوں کے پتوں سے چھپانے لگے۔ آدم نے اپنے رب کا کہنا نہ مانا وہ ٹھیک راہ سے ہٹ گیا پھر اس کے رب نے اسے فضیلت دی، اس کی توبہ منظور فرمائی اور اسے ہدایت سے نوازا۔“

یہاں جو بنیادی خیال ظاہر کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ زندگی کی لازوال خواہش ہے کہ اس کے پاس کبھی نہ ختم ہونے والی حکومت کا اختیار ہو اور ٹھوس فرد کے بطور اس کا لامتناہی کردار ہو۔ ایک عارضی وجود کے لئے جسے موت کے ہاتھوں اپنے ملیا میٹ ہو جانے کا خوف ہے نجات کی ایک واحد راہ یہ ہے کہ وہ اپنی نسل کو بڑھا کر ایک اجتماعی لافانیت حاصل کرتا رہے۔ ابدیت کے درخت کے ممنوعہ پھل کو کھانے سے جنسی تمیز پیدا ہوئی جس کے ذریعے مکمل فنا سے نجات حاصل کرنے کی خاطر وہ اپنی نسل کو بڑھاتا ہے۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح زندگی موت سے کہتی ہے۔ ”اگر تم زندہ اشیاء کی ایک نسل کا صفایا کرو گی تو میں دوسری پیدا کر دوں گی۔“ قرآن نے قدیم فن کی علامت لنگ (تناسل کی علامت) کے نظریے کو مکمل طور پر رد کر دیا۔ مگر شرم و حیا کے احساس کی پیدائش واضح کر کے کہ آدم کو اپنے جسم کی برہنگی چھپانے میں کس قدر تشویش ہوئی اس نے اولین جنسی عمل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب زندگی کرنا ایک مخصوص صورت، ایک ٹھوس انفرادیت اختیار کرنا ہے۔ یہ ٹھوس انفرادیت ہی ہے جو زندگی کی لاتعداد جہتوں میں اپنا اظہار کرتی ہے اور جس میں خودی مطلق اپنی ذات کی لامتناہی ثروت کی نشانیاں مہیا کرتی ہے۔ تاہم انفرادیتوں کا ظہور اور ان میں وسعت و کثرت جن میں سے ہر فرد کی نظر اپنے امکانات کے اظہار پر ہے اور ہر فرد اپنی سلطنت کا خواہاں ہے اس سے ہر دور میں خطرناک جنگوں کا سلسلہ جاری رہا۔ قرآن بھی یہ کہتا ہے: ”تم ایک دوسرے کے دشمن بن کر اترو۔“ ان متخالف انفرادیتوں کا باہمی تصادم وہ دنیائے الم ہے جو زندگی کے روشن اور تاریک دونوں پہلوؤں سے عبارت ہے۔ انسان کے معاملے میں جس کی انفرادیت اس کی شخصیت کی گہرائی میں جاگزیں ہوتی ہے اور یوں اس کے لئے غلط کاری کے راستے کھل جاتے ہیں، زندگی کے ایسے احساس بہت شدت اختیار کر لیتا ہے۔ مگر خودی کی شکل میں زندگی کی قبولیت کا مطلب خودی کی تنہا ہیت سے جنم لینے والے ہر طرح کے نقص کو قبول کر لینا ہے۔ قرآن انسان کو ایک ایسی ہستی کے بطور پیش کرتا ہے جس نے شخصیت کی امانت کا بوجھ اٹھایا جبکہ آسمانوں، زمین اور پہاڑوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها

واشفقن منها وحملها الا انسان انه كان ظلوماً جهولاً. (33:72)

”ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انہوں نے اسے

اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انسان نے اس

امانت کو اٹھالیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جاہل ہے۔“

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کو اس کے تمام تر خطرات کے ساتھ ہاں کہیں یا نہ؟ قرآن کے نزدیک سچی

جو انمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس

نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوتِ کرب سے وجود پاتا ہے۔ شاید وہ ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت

جان کر دیتی ہے۔ مگر یہی وہ نکتہ ہے جہاں نیکی کی بالآخر فتح پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ خدا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے:

واللہ غالب علیٰ امرہ ولكن اکثر الناس لا یعلمون. (12:21)

”اور اللہ ہر امر پر غالب ہے مگر اکثر لوگ اس کو نہیں جانتے۔“

میں نے اب آپ پر واضح کر دیا کہ خدا کے اسلامی تصور کا فلسفیانہ جواز کیونکر ممکن ہوا۔ مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے، مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں۔ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا۔ یہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ذریعہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے عبادت یا نماز ہے جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے۔ تاہم عبادت کا عمل شعور کی مختلف اقسام کو مختلف طریقوں سے متاثر کرتا ہے۔ نبی کے شعور کے معاملے میں یہ زیادہ تر تخلیقی ہوتا ہے یعنی وہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جہاں پیغمبر گویا اپنی وحی پر نتاچی معیار کا اطلاق کرتا ہے۔ میں اس نکتہ پر مزید روشنی اگلے خطبے ”مسلم ثقافت کی روح“ میں ڈالوں گا۔ صوفی کے شعور کی صورت میں یہ زیادہ تر وقوفی ہوتا ہے۔ وقوف کے نقطہ نظر سے میں دعا کے معنی کی دریافت کی کوشش کروں گا۔ دعا کے حتمی مقصد کے پیش نظر یہ نقطہ نظر اپنا مکمل جواز رکھتا ہے۔ میں آپ کی توجہ اس اقتباس کی طرف دلانا چاہوں گا جو ایک عظیم امریکی ماہر نفسیات پروفیسر ولیم جیمز سے لیا گیا ہے:

”یوں نظر آتا ہے کہ شاید تمام سائنس کے علمی الرغم انسان آخری وقت تک دعا کو

جاری رکھے گا بشرطیکہ اس کی ذہنی حالت میں کسی طور تبدیلی نہیں ہوتی، تاہم ابھی

اس تبدیلی کے امکان کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں۔ دعا کی تحریک کے پیچھے

ہماری تجربی ذاتوں میں سے ہماری عمرانی ذات کی حقیقت کا فرما ہے جسے صحیح

رفاقت عالم ارفع کی مثالی دنیا میں ہی میسر ہے۔ بہت سے انسان ہمیشہ یا بعض

مواقع پر اس کی گرمی اپنے سینوں میں محسوس کرتے ہیں۔ اس برتر وقوف کے

ذریعے سب سے گھٹیا ذات کا انسان بھی جو اس زمین پر موجود ہو سکتا ہے خود کو

موزوں اور حقیقی تصور کرتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے زیادہ تر کے لئے

اگر یہ باطنی سہارا نہ ہو تو، جب ہمارا نفس اجتماعی ناکام ہو جائے اور ہمارا ساتھ

چھوڑ دے، یہ دنیا ہمارے لئے جہنم بن جائے۔ میرا کہنا ہے زیادہ تر کے لئے

کیونکہ ایک برتر بینا ہستی کا احساس بعض لوگوں میں مضبوط لیکن بعض میں خفیف

ہوتا ہے۔ یہ بعض لوگوں میں بعض کی نسبت شعور کا زیادہ لازمی حصہ ہوتا ہے۔

جس شخص میں یہ جتنا زیادہ ہوگا اتنا ہی وہ زیادہ مذہبی ہوگا۔ مجھے یقین ہے کہ وہ

لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارا اس سے کوئی تعلق نہیں وہ خود کو مکمل دھوکے اور فریب میں مبتلا کئے ہوئے ہیں کیونکہ ایسا ممکن نہیں کہ وہ کسی نہ کسی درجے پر اس کے حامل نہ ہوں۔“

اب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب و اکتساب ہے۔ تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دعا کے عمل میں یہ ست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پُر اسرار نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔ یہ خیال نہ فرمائیے گا کہ میں خود ایمانی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمانی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو واکر نے میں کچھ بھی کارگر نہیں ہوتی۔ روحانی تابندگی جو انسانی شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے، کے علی الرغم یہ اپنے بعد کوئی حیات افروز اثرات نہیں چھوڑتی۔ نہ ہی میں کسی مخفی، خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں۔ بلکہ میری ساری تگ و تاز یہ ہے کہ آپ کی توجہ ایک ایسے حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کراؤں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف نے اس تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خودی کی نئی سطحوں کو منکشف کیا ہے۔ اس کا ادب تابندہ ہے، تاہم اس کی ایسی شکل بن گئی ہے جو ایک فرسودہ مابعد الطبیعیات کے نظام فکر سے متشکل ہوئی ہے جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتا ہے۔ اب ذہن جدید، جسے ٹھوس اور فطرتیت پسندانہ غور کی عادت ہے، خدا کے بارے میں بھی ایک ٹھوس اور زندہ تجربے کا طلب گار ہے۔ اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور ازکار رفتہ نوافلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں جو ایک بے نام ہستی کا متلاشی ہے۔ نسل انسانی کی تاریخ بتاتی ہے کہ عبادت کے لیے ایک مخصوص ذہنی رویہ ایک شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ درحقیقت دعا فطرت کے عقلی مشاہدے کا حتمی متمہ تصور کی جانی چاہیے۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار سے قرب عطا کرتا ہے اور یوں ہمارے اندرونی ادراک کو اس کے گہرے وقوف کے لیے تیز کرتا ہے۔ میں یہاں صوفی شاعر مولانا روم کے خوبصورت اشعار کا حوالہ دیئے بغیر نہیں رہ سکتا جن میں وہ حقیقت کی متصوفانہ جستجو کو بیان کرتا ہے:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند! آثار قلم
زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
ہمچو صیادے سوئے آشکار شد
گام آہو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آہو در خور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشر از صد منزل گام و طواف

(صوفی کی کتاب سیاہی اور حروف سے عبارت نہیں، یہ صرف ایک دل کی طرح ہے جو برف کی مانند سفید ہے۔ عالم یا عقلمند کا سرمایہ قلم ہے جب کہ صوفی کی ساری دولت اس کا قدم یعنی عمل ہے۔ صوفی شکاری کی طرح اپنے شکار کے پیچھے رہتا ہے، جو ہرن کے قدموں کو دیکھتا ہوا اس کا پیچھا کرتا ہے۔ کچھ دیر تک اس کو ہرن کے پیروں کے نشان درکار ہیں اور اس کے بعد ہرن کے نائف کی خوشبو منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ ہرن کے پاؤں کے نشانات سے قدم قدم طواف کرنے کی نسبت اس کی ناف کی خوشبو سے منزل کا حصول بہتر ہے۔)

سچائی تو یہ ہے کہ علم کی تلاش کی تمام صورتیں دعا ہی کی مختلف اشکال ہیں۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے جو دعا میں مشغول ہے گرچہ موجودہ صورت میں وہ مشکلیں ہرن کے نقش قدم پر چل رہا ہے اور اپنی تلاش میں وہ بہت کوتاہ اندیش ہے۔ علم کے لیے اس کی پیاس بالآخر اسے اس مقام پر لے جائے گی جہاں ہرن کے قدموں کی بجائے اس کے نائف کی خوشبو اس کی رہبری کرے گی۔ صرف اسی سے فطرت پر اسے قوت حاصل ہوگی اور اسے اُس مکمل لامتناہیت کی ویژن حاصل ہوگی جس کی فلسفے کو تلاش تو بہت ہے مگر وہ اسے پا نہیں سکتا۔ قوت کے بغیر ویژن اخلاقی بلندی تک پہنچا سکتی ہے مگر کسی پائیدار ثقافت کو وجود میں نہیں لاسکتی۔ طاقت ویژن کے بغیر تباہی اور انسان کشی کے سوا کچھ نہیں۔ انسانیت کے روحانی استخلاص کے لیے دونوں میں امتزاج اور ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔

تاہم دعا یا عبادت کا حقیقی مقصد اس وقت بہتر طور پر حاصل کیا جاسکتا ہے جب دعا میں اجتماعیت کی

شان پیدا ہو۔ ہر سچی دعا کی روح عمرانی ہے۔ حتیٰ کہ وہ تارک الدنیا راہب جو انسانی معاشرے سے قطع تعلق کر لیتا ہے وہ بھی امید رکھتا ہے کہ اسے عبادت کے ذریعے خدا کی قربت نصیب ہو۔ جماعت انسانوں کا وہ اجتماع ہے جو ایک ہی آرزو کے زیر اثر اپنے آپ کو کسی ایک مقصد پر مرتکز کر لے اور کسی ایک تحریک کے لیے کام کی خاطر اپنے باطن کو کھول لے۔ یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ اشتراک عمل ایک عام آدمی کی قوت ادراک کو کئی گنا بڑھا دیتا ہے، اس کے جذبات میں عمق پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس درجے تک متحرک کرتا ہے جس کا اسے تنہا ہونے کی صورت میں احساس بھی نہیں ہو سکتا۔ یقیناً ایک نفسیاتی مظہر کی حیثیت سے دعا ابھی تک ایک راز ہے کیونکہ ابھی تک اجتماعی حالت میں انسانی احساس میں شدت کے بارے میں نفسیات کوئی قوانین دریافت نہیں کر سکی۔ اسلام میں روحانی تجلی کا یہ اشتراک جو اجتماعی دعا میں ہوتا ہے خصوصی دلچسپی کا نکتہ ہے۔ جب ہم روزانہ کی اجتماعی نماز سے مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے طواف کی سالانہ عبادت (حج) تک کا سفر کرتے ہیں تو آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ عبادت کا یہ اسلامی ادارہ انسانی اجتماعیت کے دائرے کو کس طرح وسعت عطا کرتا ہے۔

کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے۔ عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات ہی کے عین مطابق اسلام کی عبادات میں نفی اور اثبات کے رموز موجود ہیں۔ تاہم نوع انسانی کی عبادت کے تجربے سے جو حقیقت کھلی ہے اس کے پیش نظر باطنی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

لکل امة جعلنا منسكا هم نا سكوه فلا يناز عنك في الا مروادع
الى ربك انك لعلیٰ هدی مستقیم ۝ وان جدلوك فقل الله
اعلم بما تعملون ۝ الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه
تختلفون. (22: 67-69)

”ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت رکھا وہ جس کی پیروی کرتی تھی لہذا اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑیں نہیں۔ اپنے رب کی طرف سے تم انہیں دعوت دو۔ یقیناً تم راہ راست پر ہو۔ اور اگر وہ تم سے لڑیں تو کہہ دو کہ تم جو کچھ کرتے ہو خدا خوب جانتا ہے۔ اللہ قیامت کے دن تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کر دے گا جن میں تم اختلاف کرتے ہو۔“

عبادت کے انداز کو نزاع کا مسئلہ نہیں بننا چاہیے۔ آپ کس طرف اپنی چہرہ رکھیں یہ عبادت کی روح کے لیے لازم نہیں ہے، قرآن نے اس نقطے کو مکمل طور پر واضح کر دیا ہے:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا وُجُوهَ اللّٰهِ (2:15)
 ”مشرق اور مغرب سب اللہ کے لیے ہیں، جس طرف بھی تم اپنا رخ کرو اسی طرف خدا کا چہرہ ہے۔“

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملئكة والكتب والنبين وءاتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمسكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب واقام الصلوة وءاتى الزكوة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا الصبرين فى الباساء والضراء وحين الباس اولئك الذين صدقوا ۝ واولئك هم المتقون (2:177)

”نیکو یہ نہیں کہ تم اپنا چہرہ مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف کو لو، بلکہ نیکو یہ ہے کہ انسان اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتے داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں کی مدد کے لیے، ہاتھ پھیلائے والوں اور غلاموں پر خرچ کرے اور زکوٰۃ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں اسے پورا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں۔ یہ ہیں راست باز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں۔“

تاہم اس بات کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے کہ عبادت میں جسم کی حالت ہمارے ذہنی رویے کا تعین کرنے میں بڑی اہم ہے۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص سمت کا چناؤ اجتماع کے احساسات میں یک جہتی یا وحدت کے تحفظ کے لئے ہے اور اس کی شکل لوگوں میں سماجی مساوات کے احساس کی پرورش کرتی ہے اور عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کے امتیاز کو مٹاتی ہے۔ کس قدر بڑا روحانی انقلاب دفعتاً برپا ہو جائے اگر جنوبی ہندوستان کا مغرور برہمن اچھوتوں کے ساتھ کندھے ملا کر روزانہ عبادت کرے! وہ ایک محیط کل خودی جو تمام خودیوں کی تخلیق کرتی اور انہیں برقرار رکھتی ہے اس سے تمام بنی نوع انسان کی وحدت مترشح ہوتی ہے۔ انسانوں کی رنگ و نسل، قبائل اور اقوام میں تقسیم قرآن حکیم کے مطابق محض ان کی پہچان کے لیے ہے۔ اسلام میں عبادت کی اجتماعیت اپنی وقوفی اہمیت کے ساتھ ساتھ نوع انسانی کی اسی وحدت کو نمایاں کرنے کی کوشش ہے اور اس کا مقصد وہ تمام دیواریں اور امتیازات ختم کر دیتا ہے جو انسان اور انسان کے درمیان حائل ہیں۔

ذات الہیہ کا تصور اور حقیقت عبادت اور دعا

عبدالحمید کمالی

تیسرے خطبے کے اہم نکات

- ☆ اس خطبے میں ذیل کے اہم نکات زیر بحث آئے ہیں:
- ☆ انسانی علوم کے ذرائع کی اساس بالبصر مشیت ہے۔
- ☆ یہ انکشاف انسانی علم کے اجتماعی تجربہ سے ہوتا ہے۔
- ☆ یہ بالبصر مشیت خودی مطلق ہے جسے قرآن نے لفظ اللہ سے یاد کیا ہے۔
- ☆ خودی یا بالبصر مشیت ایک تخلیقی فعلیت ہے جو اس کے وجود کی گہرائیوں سے نمودار ہونے والی روحانی تجلیات ہیں، جنہیں ہم امکانات بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ امکانات لامحدود کی جگہ عمیق ہیں۔
- ☆ کائنات کی ہستی کو ان ناقابل تقسیم تخلیقی جوہر نے قائم کر رکھا ہے جو لمحہ بہ لمحہ پیدا ہوتے اور ختم ہوتے رہتے ہیں۔ ان کا یہ سلسلہ عمل تخلیق لگا تار ہے۔
- ☆ ایٹم (جوہر) کا نظریہ اشاعرہ اور جدید سائنس کے رجحانات کے قریب المعنی ہے۔
- ☆ ایٹم کی ماہیت خدا کا تخلیقی عمل ہے اور یہ وحدتوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہر وحدت ایک خودی ہے اور یہ ایک حقیقت ہے۔
- ☆ تمام تخلیق ہونے والی حقیقتیں (خودیاں) دراصل خودی مطلق کی اپنی ذات کا انکشاف ہے۔
- ☆ حیات الہیہ ایک سیل رواں ہے جو تمام خودیوں کا سرچشمہ ہے۔
- ☆ انسانی خودی میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل دے۔
- ☆ اسلام میں اجتماعی دعا (نماز) وحدت انسانی اور حصول معرفت کا ذریعہ ہے، جس سے ذات پات کی تفریق مٹ جاتی ہے۔

دوسرے لیکچر (خطبہ) میں اقبال نے دلائل کے ساتھ واضح کیا تھا کہ مذہبی تجربہ (قلبی واردات اور وجدان) معیار عقل کی پوری پوری تشفی کرتا ہے۔ اس تجربے کے جو بہت زیادہ اہم گوشے ہیں ان سے ارادہ تخلیق کا انکشاف ہوتا ہے جو دانا بھی ہے اور بینا بھی۔ اور یہی ارادہ تخلیق یعنی مشیت ایزدی تمام قلبی واردات، مشاہدات اور حقائق (علوم) کا سرچشمہ ہے۔ اس ارادہ تخلیق کو ہم انا یا انجو سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

قرآن حکیم اس انا کو اللہ کے نام سے یاد کرتا ہے۔ ذات خداوندی کے اس اسم میں ایک توانائے انتہائی کے معنی پوشیدہ ہیں اور دوسرے اس میں اس کی یکتائیت اور فرقت پر زور دیا گیا ہے۔ سورہ اخلاص سے اللہ تعالیٰ کی یہ مزید تعریف اجاگر ہوتی ہے۔

”کہہ دے اللہ واحد (ایک) ہے۔“¹

وہ صمد (ہر شے کا سہارا اور خود کسی سہارے کا محتاج نہیں) ہے۔ اس کو نہ کسی نے جنا اور نہ خود وہ (کسی سے) جنا ہوا ہے اور نہ کوئی اس کا کفو (اس کی ذات یا اس جیسا) ہے۔²

باری تعالیٰ گویا اپنی ذات میں اس شان کا یکتا فرد ہے کہ نہ کوئی اس کا ہم زاد ہے اور نہ کوئی اس کا ہم زاد ہے اور نہ کوئی اس جیسا۔ جنا اور جنا جانا کے بارے میں برگساں نے کیا خوب کہا ہے کہ ”عالم میں جہاں کہیں تفرید (فرد ہونے) کا عمل نظر آتا ہے وہاں ہر فرد میں اپنے جیسا جنم دینے کا میلان بھی عمل کرتا دکھائی دیتا ہے اور یہ میلان یکتائیت و فردیت کا دشمن ہے۔“ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فرد اور انفرادیت ہونا، اپنے قطعی مفہوم میں کائنات کی کسی شے پر منطبق نہیں ہوتے۔ مگر جیسا کہ سورہ اخلاص سے واضح ہوتا ہے کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے جس کی شان میں فرد اور انفرادیت ہونے کے الفاظ اپنے مفہوم میں کاملاً پورے اترتے ہیں۔ چنانچہ اس کی فردیت وہ ہے کہ اس کی ذات جنا اور جنے گئے سے پوری قطعیت کے ساتھ ماورئی ہے۔ اس خاص پہلو کی طرف قرآن کریم نے بار بار توجہ دلائی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی نظیر ہے اور نہ مثل۔ اس کی ذات انائے مطلق ہے اور لا انتہا فردیت ہے۔

مذاہب کی تاریخ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ رفتہ رفتہ ان میں سے ایسی راہیں نکل آتی ہیں جن کے ذریعہ انسان اللہ تعالیٰ کے انائے واحد و مطلق ہونے کے وجدان اور عقیدہ سے بہت دور چلے جاتے ہیں۔ اس کی یکتائی اور انفرادیت کے مفہوم میں کوئی حد فاصل مقرر نہیں کرتے اور ایسے تصور کے ساتھ اسے ہم آہنگ کر دیتے ہیں جو یا تو واضح نہیں ہوتا یا اس میں شکوک و شبہات کو راہ ملتی ہے اور جو بالآخر ہمہ اوست یعنی وحدت الوجود کے عقیدے پر ختم ہوتا ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کو اس طرح بھی بیان نہیں کر سکتے کہ وہ زمان خالص ہے یا وہ اس (زمان خالص) کے مختلف زمانوں میں سے ہے یعنی ہم اللہ تعالیٰ کی ذات کو زمانے کی کوئی صورت سمجھ کر اسے زمانے کے

حوالے سے بھی نہیں بیان کر سکتے۔ جب کائنات نہیں تھی اس وقت کیا تھا؟ اگر اس کا جواب یہ دیا جائے کہ اللہ تھا تو یہ جواب اللہ تعالیٰ کی ذات کو کائنات سے پہلے کی ایک زمانی کڑی بنا دیتی ہے۔ اس طرح کا جواب اللہ تعالیٰ کو کائنات کی یکے بعد دیگرے گزرنے والی اشیاء کی سطح پر لے آتا ہے۔

جیسا کہ ابن رشد نے اپنی ”تہافتہ التہافتہ“ میں واضح کیا ہے کہ کائنات کے وجود سے پہلے کائنات کا علوم تھا اور کائنات کے بعد اس کا عدم ہوگا۔ عدم اور وجود ایک دوسرے کی اضافی کرتے ہیں۔ خود ذات خدا ان کڑیوں کا حصہ نہیں۔ عدم اور وجود اس کی خلاق یعنی پیدا کرنے کی خوبی کے مظہر ہیں وہ خود ان سے بالاتر ہے۔ طول زمان اس کے سامنے بے حقیقت ہے۔

بایزید بسطامی کے سامنے کسی نے کہا کہ ایک وقت تھا جب خدا تھا اور کچھ نہ تھا۔ بایزید نے جواب دیا ”اب بھی ایسا ہی ہے۔“ اس جواب سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ زمانہ اور اس کی اشیاء اللہ تعالیٰ کے مقابل نہیں ہیں۔ وہ ان سے ماورائی ہے۔ اس کی یکثابت میں کوئی دوسرا شامل نہیں۔ چنانچہ یہ زمان و مکاں سے مشروط کائنات قطعاً اس طرح اللہ تعالیٰ کے سامنے نہیں ہے جس طرح ایک کرسی اپنے بنانے والے بڑھئی کے سامنے ہوتی ہے۔ بڑھئی اور کرسی دونوں زمان و مکاں کی قید میں ہیں اور ایک دوسرے سے محاذی ہیں۔

کائنات اور اللہ تعالیٰ میں وہ تعلق ہے کہ وہ لازمانی اور لامکانی ہے۔ یہ تعلق یا علاقہ اور رابطہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ فعال ہے۔ تمام کائنات اور اس کے سب زمان و مکاں اسی فعال ارادہ کی کار فرمائی ہیں۔ اس سلسلے میں اشاعرہ کے افکار کا جائزہ لیا جائے جو مسلمانوں کا ایک اہم مکتب فکر رہا ہے۔

اشاعرہ نے جو خیال ظاہر کیا اس کو سادہ سے جملے میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے کہ تمام کون و مکاں اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے گزرتے ہوئے لمحات پر مشتمل ہے۔ لمحہ بہ لمحہ نئی تخلیق ہو رہی ہے۔ تمام کائنات، ایسے لمحاتی فرد فرد ذات کا منظر ہے جو آن واحد میں آ موجود ہوتے اور اسی آن میں فنا ہو جاتے ہیں۔ پھر دوسری آن میں بالکل ہی نئے فرد فرد ذات خلق ہوتے اور فنا ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ہر آنے والی آن اس کائنات کی خلقت نو کا تناظر ہے۔

ذرائع کا یہ نظریہ ”تجدید امثال“ یعنی اس چیز کا بار بار آنا“ کے نام سے مسلم فکر کی تاریخ میں معروف ہے۔ لمحہ بھر کے ہر منفرد ذرہ کو اس نظریہ میں ”جوہر فرد“ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ نظریہ ابو بکر باقلانی نے پیش کیا تھا۔ جوہر فرد چھوٹی سی چھوٹی اکائی ہے جو وجود کی حامل ہے اور مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ مشیت الہی کی یعنی ارادہ الہی جس کے نتیجے میں شے اور اشیاء موجود ہوتی ہیں۔ یہ ناقابل تقسیم اور منفرد اکائی ہے جسے محض ایک آن ہونے کی بناء پر مکان غیر محدود یا زمان لا نہایت سمجھ لینا سخت ترین مغالطہ ہے۔ ہمہ اوست کی تمام قسم کی قیاس آرائیوں میں اسی مغالطے کا اعادہ کیا جاتا ہے جس سے خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے۔

باری تعالیٰ کا غیر محدود اور ہر انتہا سے پرے ہونا اپنی نوعیت اور کیفیت میں زمان اور مکاں سے بالکل ہی

مختلف ہے۔ زماں اور مکاں کے سانچے تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے لیے ہیں۔ ہر خلقت کسی نہ کسی زماں اور کسی نہ کسی مکاں میں ہوتی ہے۔ ذرا زیادہ غور سے اس حقیقت پر نظر ڈالی جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ خلقت کے پیچھے اللہ تعالیٰ جو خلاق عمل ہے، زماں اور مکاں اس کے دو پہلو ہیں۔ زماں کا سلسلہ یکے بعد دیگرے تخلیق ہونے والی اشیاء سے بنتا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ زماں و مکاں انائے مطلق یعنی ذات باری تعالیٰ کے عمل کے ممکنات ہیں۔

اس بحث کے سلسلے میں ہمیں نہیں بھولنا چاہیے کہ جدید طبیعیات اور سائنس اس خیال کو مسترد کرتی ہے کہ مکاں خلائے مطلق ہے۔ مکاں نئے نظریات و مشاہدات کے مطابق محدود ہے اور وہ اشیاء موجود کے درمیان رابطوں کا نام ہے۔ کائنات کے بارے میں یہ انکشاف ہوا ہے کہ یہ پھیلتی ہوئی کائنات ہے، اس لیے مکاں خالق کائنات کے امکان عمل کو ظاہر کرنے والا پہلو ہے۔ اسی طرح زماں کی ہر آنے والے گھڑی اسی کے امکان عمل کو واشگاف کرتی ہے۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے وہ ان دونوں سے ماورئی ہے۔ ہماری اپنی جو انائیں ہیں وہ مکان کے کسی نہ کسی مقام پر اور زماں کی کسی نہ کسی ساعت میں ہوتی ہیں۔ گویا ہم اور ہماری انائیں زماں و مکاں سے محصور ہیں لیکن اللہ تعالیٰ اور اس کی انائے مطلق کو اس طور قطعاً قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح تو وہ خود اپنی مخلوق کے محاذی اور بالمقابل آجاتا ہے۔

ہماری ذات مکاں کے ایک حصہ میں ہوتی ہے۔ اور ہمارا مشہود جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ مکاں میں ہمارے بالمقابل ہوتا ہے۔ یہ ہمارے مشاہدہ کی حقیقت اور ساخت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے علم اور مشاہدہ کو اسی طور سمجھا جائے تو مکاں کے ایک مقام پر اور اس کی مخلوق ایک دوسرے کے بالمقابل ہو کر برابری میں آجاتے ہیں اور یہ لغو خیال ہے۔

کائنات اللہ تعالیٰ کے بالمقابل ہرگز نہیں ہے۔ اسی بناء پر اللہ تعالیٰ کا کائنات سے تعلق مکانی تعلق نہیں ہے اور نہ اس کا علم ہمارے علم کی طرح مکانی مشاہدہ ہے۔ مذہبوں کے اس تاریخی رجحان کی مشہور مثال نور کا تصور ہے۔ اس تصور کے مطابق اصل حقیقت نور ہی نور ہے اور تمام اشیاء مختلف مدارج میں اسی نور کا ظہور ہیں۔ نور یا روشنی ہر طرف پھیلنے والی حقیقت ہے۔ اس میں تفرید کہاں سے آسکتی ہے۔ تفرید اور انفرادیت کے لیے ہر طرف منتشر ہونے کی بجائے، سب طرف سے ایک نقطہ یعنی مرکز پر ارتکاز ضروری ہے۔ اسی ارتکاز سے یکتائیت پیدا ہوتی ہے۔ اسی لیے نور کا تصور ہمہ اوست بن جاتا ہے۔ ”ہمہ اوست ہونا“ سب کا اس کے مثل ہونا۔ ایک ایسا تصور ہے جس سے انائے مطلق کے تصور کے معنی ہی نہیں رہتے۔

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن حکیم نے بھی اللہ تعالیٰ کو نور سے نسبت دی ہے۔ مگر اس نسبت پر مندرجہ بالا

اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ آیت نور میں جو سورہ 24 کی 35 ویں آیت ہے، میں نور کی تفرید کی گئی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی فردیت اس طرح نمایاں کی گئی ہے۔

”اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کا نور ایسا ہے گویا کہ ایک طاق ہے، اس (طاق) میں ایک چراغ ہے اور وہ (چراغ) ایک فانوس میں ہے (اور خود وہ فانوس) تارے کی طرح چمکتا دمکتا ہے.....“³

آیت نور میں اس طرح مرکزیت اجاگر کی گئی ہے جو ذات فرد یعنی ذات خداوندی کی اصل حقیقت ہے۔ آیت نور کی اس نادر تشریح کے بعد اقبال ایک اور بات کہتے ہیں یہودیت، نصرانیت اور اسلام میں خدا تعالیٰ کی نور سے تشبیہ کو ہم ایک اور انداز سے بھی سمجھ سکتے ہیں۔ جدید طبیعیات سے انکشاف ہوتا ہے کہ نور کی سرعت رفتار کو کائنات کی کوئی چیز نہیں پہنچ سکتی اور نور کی اس وسیع اور عمیق کائنات کے کسی حصہ یا کسی نظام سے ہو، اور خواہ کائنات کا وہ حصہ یا نظام خود کسی بھی رفتار سے رواں دواں ہو۔ پس اس عالم محسوس کی اگر کسی چیز سے اللہ تعالیٰ کی تشبیہ دی جاسکتی ہے تو وہ نور کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے۔ اس تشبیہ میں اس کے فرد ہونے پر تاکید نہیں بلکہ اس کے مطلق ہونے پر زور دیا گیا ہے۔ دنیا کی تمام اشیاء کا وجود اور قرار ایک دوسرے کی مناسبت اور اضافت پر ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کا استدلال مطلق ہے۔ چنانچہ مطلق ہونا اسی کو سزاوار ہے۔

اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے میں اس کے لامحدود ہونے کا خیال آنا ناگزیر ہے، جو محدود ہو وہ ذات خدا کیوں کر ہو سکتا ہے لیکن اس کے ہر حد و نہایت سے بالاتر کے لیے نمودار ہوتی اور گزر جاتی ہے۔ آن واحد کے تمام جواہر فرد کا مجموعہ کائنات ہے جو اپنی وسعت میں مکاں کا نظارہ پیش کرتی ہے۔ اور ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری آن کا سلسلہ اس کا طول زماں بناتا ہے۔

اشعریوں یعنی مسلمان متکلمین کے اس نظریہ کے مختلف مضمرات ہیں۔ اولاً تو یہ کہ سارا عالم اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ یہ ایک واحد اور کلی نظام ہے۔ ہر ذرہ براہ راست مشیت الہی کا حصہ ہے۔ تمام عالم محض ان ذرات کا مجموعی نام ہے۔ دوم یہ کہ ہر موجود اور محسوس سے بذات خود ایک وحدت یا کلیت نہیں ہے بلکہ وہ بھی اسی طرح جو ہر فرد کا ایک مخصوص جگہ بنا ہے۔

اب اگر وہ شے مسلسل وجود ہے ایک آن کے بعد دوسری آن بھی وہ دکھائی دیتی ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہر آن جو ہر فرد کی، اس مخصوص جگہ میں تخلیق جدید ہوتی رہتی ہے۔ ایک آن کے لیے جو ہر فرد اس میں نمودار ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد کی آن میں دوسرے جو ہر فرد، اسی طرح مسلسل پیدا ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں، اس کے بعد کی آن میں دوسرا جو ہر فرد اسی طرح مسلسل پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ گویا ایک آن سے دوسری آن میں اس شے کی شکل تو اعادہ میں آتی رہتی ہے مگر جو ہر فرد آتی جانی ہوتے رہتے ہیں۔ اس

نظریہ کو تجدید امثال کہتے ہیں۔

جب تک مشیت الہی ہے جو ہر فرد کی لمحہ بہ لمحہ آمد و رفت سے یہ مثال یعنی شے کی صورت خلقت جدیدہ سے آشنا ہوتی رہتی ہے اور جس لمحہ مشیت الہی اس سے ہٹ جاتی ہے اس کی جدید بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ شے مٹ جاتی ہے۔ اس وضاحت سے بقول اشعریوں کے وہ رشتہ متعین ہو جاتا ہے جو خالق کا اپنی مخلوق سے ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ جدید سائنس سے اس نظریے میں اس حد تک مشابہت ہے کہ عصر حاضر کی طبیعیات کل کائنات کو ”نقطہ نقطہ واقعات“ پر مشتمل خیال کرتی ہے۔ اس اعتبار سے اشعری افکار اور جدید سائنسی فکر میں ایک طرح کی ہم آہنگی کا احساس ہوتا ہے۔ یہ نقطہ نقطہ واقعات یا زیادہ بہتر الفاظ میں وقوعات کے پیچھے اس توانائی کے تموجات ہیں جن سے یہ طبعی عالم عبارت ہے۔ اشعریوں کے ہاں یہ ارادہ الہی کی فرد مشیت ہے جس سے جو ہر فرد ہر آن نمودار ہوتے جاتے ہیں۔ ہر آنے والے لمحے میں تازہ جوہر کی نمود ہوتی ہے۔ اشعریوں کے اس خیال کے نقطہ نظر سے اس امر کی واضح گنجائش ہے کہ اشیاء یا کائنات کوئی ساکن ڈھانچہ نہیں بلکہ تغیر پذیر ہے۔ اس کے مستقبل کے ممکنات بے شمار ہو سکتے ہیں۔ پھر دم بدم تازہ ظاہر ہونے والی مشیت صرف ماضی یا حال کی شکلوں اور ڈھانچے کی کیسے پابند رہ سکتی ہے۔

یونانی فکر کائنات کے سکونی نظریہ کی طرف مائل تھی۔ ارسطو کے پیرو کائنات کو اپنے محیط اور اشیاء نیز انکی ترتیب میں ایک ساکن نظام مانتے تھے۔ اشاعرہ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس یونانی تصور سے باہر نکلنے کی ایک بڑی کوشش ہے جو اپنی روح میں ہمارے زمانہ کے سائنسی افکار سے قریب ہے۔ جدید تحقیقات اور افکار پھیلتی ہوئی طبعی کائنات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یہاں ہر آنے والی تخلیقی آن آگے ہی آگے بڑھے گی۔ صرف پچھلی صورتوں کا اعادہ یا تجدید نہیں ہوگی۔

اس سلسلہ میں خود ایک آن کے بعد آنے والی آن کے مفہوم پر غور کرنا ضروری ہے اور یہ غور و فکر ہمیں اشعریت کے متوازی ایک اور مکتب فکر کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس کو عموماً اعتزال یعنی معتزلہ کی تحریک سے یاد کیا جاتا ہے۔

ان کا اشعری تصور یہ ہے کہ آن صرف ایک آن کی ہوتی ہے اور گزر جاتی ہے۔ اگر ایک آن کے فنا کے بعد اس کی جگہ دوسری آن لے لیتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانہ کچھ نہیں بلکہ ایک ٹھہراؤ کا نام ہے جس میں نہ کچھ آگے بڑھتا ہے نہ پیچھے جاتا ہے۔ اس ٹھہراؤ میں ایک آن کے بعد دوسری آن جلتی بجھتی رہتی ہے۔ اگر یہ بات ہے تو زمانہ محض ایک تو ہم ہے اور اگر زمانہ محض تو ہم ہے تو حرکت کی بھی تشریح نہیں کی جاسکتی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی اشیاء ایک جگہ سے حرکت کرتے ہوئے دوسری جگہ پہنچ جاتی ہیں۔ محض ایک جگہ ساکن، تجدید امثال کا منظر نہیں

پیش کرتیں کہ ان کی یہ حرکت زمانہ لیتی ہے۔

خود حرکت حقیقی ہے یا محض وہی اس کا بنیادی تعلق اس مسئلہ سے ہو جاتا ہے کہ زمانہ حقیقی امر ہے یا وہی امر۔

اس ضمن میں دوسری اہم بات یہ ہے کہ اشعریت کے نزدیک جواہر فرد کے آن واحد کے حدوث کے مجموعہ سے پھیلاؤ یا مکان پیدا ہوتا ہے۔ اگر پھیلاؤ یا مکان حقیقی ہے تو اس میں ایک نقطہ کا دوسرے نقطہ سے الگ ہونا ضروری ہے۔ نقطہ کی تعریف یہ ہے کہ اس میں بذات خود مکان یعنی امتداد یا پھیلاؤ نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر خود نقطہ میں بھی پھیلاؤ یا مکان فرض کیا جائے تو اس میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اس نقطہ کی وسعت میں کم سے کم دو مقامات یا نقاط ہیں۔ اس سے لازم آیا کہ وہ نقطہ اصل میں نقطہ نہیں دو نقاط سے مرکب ہے۔ اسی لیے یہ ماننا ضروری ہو جاتا ہے کہ خود نقطہ میں کوئی امتداد، وسعت، پھیلاؤ، یا مکانیت نہیں ہوتی۔

تیسری اہم بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ امتداد یا مکان کے وجود کے لیے کم از کم دو نقاط کا ہونا ضروری ہے۔ مگر بہت نقاط جن میں بذات خود مکان نہیں جمع ہو کر مکان کا باعث نہیں ہو سکتے۔ اس لیے اہم بات یہ ہے کہ ان نقاط کے درمیان فصل ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ امتداد پھیلاؤ یا مکان کے لیے کم از کم دو نقاط کے درمیان ضرورت ہے۔

زماں اور مکاں پر اس حد تک غور کرنے کے بعد اب حرکت کے بارے میں بہتر غور کیا جاسکتا ہے۔ حرکت کے معنی شے کو شے سے الگ یا میز کرنا ہے۔ معزلہ کے پیش کردہ نظریے کے مطابق حرکت کرنے والی شے جست لگا کر ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ پر آ جاتی ہے۔ حرکت کا یہ نظریہ نظام نے پیش کیا تھا۔ عام طور پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ حرکت کرنے والا درمیان کے سب نقاط سے ہوتا ہوا اپنی منزل تک پہنچ جاتا ہے۔ مگر جب اس بات کی تشریح کرتے ہیں تو الجھاؤ کا شکار ہو جاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ایک فاصلہ طے کرنے سے پیشتر متحرک نے اس کا نصف فاصلہ طے کیا ہوگا، اور نصف طے کرنے سے پیشتر اس کا نصف طے ہو گیا ہوگا۔ مگر اس نصف کو طے کرنے سے پیشتر اس نصف کا نصف طے کیا ہوگا۔ اس طرح یہ سلسلہ لانا بہت چلتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ یہ نصف کا نصف ہوتا ہے اور اس نصف کا بھی نصف۔ اس طرح کوئی فاصلہ طے کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی خیالی بات نہیں کہ ہر فاصلہ بے شمار ٹکڑوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ایک سینٹی میٹر کا ایک کھربواں حصہ نہ صرف پیمائش میں آ جاتا ہے بلکہ جوہری طبیعیات میں استعمال بھی ہوتا ہے۔ اس پوری بات کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ ہر دو نقاط کے درمیان تیسرا نقطہ بھی ہوتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہے تو متحرک جسم کسی نقطہ پر پہنچنے سے پہلے اس سے بھی پیشتر نقطہ پر ہونا چاہئے۔ اور بات کا اطلاق ہر نقطے پر پہنچنے کے لیے ہوگا۔ اس طرح حرکت ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس کا ہونا محض ایک فریب النظر اور التباس ہوگا۔

لیکن نظام حرکت کو وہی نہیں بلکہ حقیقی امر قرار دیتا ہے۔ حرکت کو ممکن العمل بنانے کے لیے اس نے جست کا نظریہ پیش کیا۔ ایک تیز رفتار شے اور ایک سست رفتار میں نفس حرکت ایک ہی ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ تیز رفتار شے اپنی جست میں درمیان کے بہت سے نقاط کو چھوڑ کر ایک نقطہ پر آ جاتی ہے۔ وہاں سے وہ دوسرے مخصوص نقطہ تک درمیان کے بہت سے نقاط کو چھوڑ کر جست لگاتی ہے اور آگے بڑھتی ہے، جب کہ ایک سست رفتار شے مقابلتاً چھوٹی چھوٹی جستوں میں آگے بڑھتی ہے اور اس کی ہر جست میں مقابلتاً کم نقاط درمیان میں چھٹے ہیں۔ جست کو عربی زبان میں ”طفری“ کہتے ہیں۔ نظریہ طفری کا مطلب ہے کہ جست لگانے والی ذات ہمیں مختلف نقاط پر نظر آتی ہے۔ درمیان کے چھٹے ہوئے نقاط پر نہیں۔ اس کی بظاہر مثال تو یوں بنتی ہے کہ ایک موٹر کار میل کے نشانات پر تو دکھائی دے اور درمیان کے نشانات (نقاط) پر نہیں۔ اصل میں کار کی حرکت فریب نظر نہیں ہے، بلکہ فریب نظر ہمارا یہ وہم ہے کہ یہ کار درمیان کے ہر ہر نقطہ پر آئی اور اس سے گزر رہی ہے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جوہری توانائی کے سائنس دان میکس پلانک کے تجربات میں جوہری برقیے گردش میں کچھ اس طرح حرکت کرتے نظر آتے ہیں کہ وہ ایک مقام کے بعد دوسرے مقام پر ہوتے ہیں، درمیان میں نہیں، ان کی حیران کن گردش عین نظام کے نظریہ کے مطابق ہے۔

نظام کے اس نظریہ سے عالم کے تغیرات جو حرکت ہی کی مختلف شکلیں ہیں حقیقی ثابت ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر ساعت میں زمانہ کا آگے بڑھنا بھی حقیقی ثابت ہوتا ہے۔ ایک ساعت کے بعد دوسری ساعت میں اشیاء حقیقتاً جست لگا کر آگے بڑھاتی ہیں۔ ان سب امور سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے خلایق کا عمل وہی نہیں حقیقی ہے۔ یہ ہمارے مشاہدہ کا فریب نہیں ہے۔

عالم ساعت بہ ساعت تغیر میں ہے۔ چنانچہ پچھلی شکلوں اور صورتوں سے یہ اندازہ لگانا مشکل ہو جاتا ہے کہ آئندہ کیا شکل ہوگی اور کیا صورت پیش آئے گی۔ اس امر کو بروز کہتے ہیں۔ تمام کائنات میں بروز کار فرما ہے۔ دم بدم عالم کی تبدیلیاں۔ نئے نئے معاملات اور احوال کی نمود اس بات کی دلیل ہے کہ عالم کا جو مکانی یا امتدادی پہلو ہے اس کے مقابلہ میں زمانی پہلو زیادہ اساسی ہے۔ زماں حرکت و تغیر سے راست متعلق ہے۔ ہر ساعت کے بعد جست لگا کر زمانہ آگے بڑھ جاتا ہے اور دوسری ساعت آ جاتی ہے۔ پھر اس سے بھی وہ جست لگا کر آگے بڑھ جاتا ہے اور تیسری ساعت آ جاتی ہے۔ زماں کا وجود اس طرح تغیر و تبدیلی کا ٹھوس امکان پیدا کرتا ہے، بلکہ اس میں اور حرکت و تغیر میں فرق کرنا محض ذہنی کارروائی ہے۔ حرکت و تغیر اور زمانہ ایک ہی ہیں اور ان میں مسلسل بروز ہو رہا ہے، جبکہ مکاں کا مرتبہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ اس حرکت و تغیر واحد کا مشاہدہ ہے اور وہ بھی صرف ایک آن واحد کا۔

مندرجہ بالا امور کو ہم دوسرے طور پر یوں پیش کر سکتے ہیں کہ محض مکانیت کا پھیلاؤ سے زماں کا ظہور نہیں

ہوتا ہے۔ جبکہ زمانہ کی بعضی سے مستحقوں کی طرف حرکت میں رکھا جاتا ہے تو یہ ہوتا ہے۔ کسی کن میں زمانہ کے اندر پہلی جانے والی شے کی پہلی شکل میں ہے۔ اس سے جو ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ زمانہ اور مکان ایک دوسرے سے متحدہ حقائق ہیں۔ یہ ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ ان میں زمانہ اور مکان کا کوئی حقیقت ہے۔ اصل معلوم یہ ہے کہ زمانہ حقیقت ہے۔ اور مکان اس کا ایک پہلو ہے۔ خود ہر شے حقیقی عالم کی بنیادی رکائی۔ زمانہ مکان کی رکائی سماعت کہتا ہے۔ چنانچہ اقلیدس کی یا غیر اقلیدس کی شکل کا متعلق کے کسی وقوعہ (حادثہ) کو پورے طور پر نہ سمجھ سکتے۔ اس لیے جب تک اس شکل میں زمانہ کی حرکت کو نہ جاننے والے خط نہ جوڑا جائے۔

اگر اس حقیقت جیسے کہ پتہ چلتا ہے زمانہ ہے اور مکان اس کا سماعت بعد سماعت ایک ساکن غیر متحرک سماعت ہے تو سوال یہ ہے کہ خود اس حقیقت کا کیا مکمل ہے؟ اس سوال کے جواب کا انحصار اس بات پر ہے کہ زمانہ کی خود اپنی ذاتی ہیئت کیا ہے؟

نیوٹن نے تو یہ کہا تھا کہ ”زمانہ ایک بہاؤ ہے جو اپنی رفتار یکساں رہتا ہے“ اس مندرجہ میں بہت سی مشکلات ہیں۔ پہلی تو یہی کہ جو چیزیں اس بہاؤ کے اندر ہیں ان کا ان چیزوں سے کیا تعلق ہے جو اس بہاؤ میں نہیں ہیں۔ یہ سوال اس مشکل کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر زمانہ بہاؤ کی رفتار ہے تو اس کو کسی پیمانہ سے ناپا جائے گا کہ پتہ چلے کہ یہ ہمیشہ ہمیشہ یکساں ہے۔ جو چیزیں زمانے کے اندر ہیں وہ تو اس کو ناپ نہیں سکتیں جیسے لوک ریل گاڑی کے اندر اسی کی رفتار سے حرکت میں ہوتے ہیں اور وہ گاڑی کی رفتار کو ناپ نہیں سکتے۔ چونکہ اس مسئلہ کا کوئی کا حل نہیں ہے اس لیے زمانہ کے بہاؤ اور اس بہاؤ کی رفتار کے تصورات بے کار ثابت ہوتے ہیں۔

زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ زمانہ میں چیزیں آگے پیچھے تو اثر یعنی مستقبل اور بعد کے رشتے میں گزر رہی ہیں۔ ہر گزرتے ہوئے سلسلہ کی دوسرے گزرتے ہوئے سلسلہ کے مقابلہ میں رفتار کم یا زیادہ ہو سکتی ہے۔

مزید غور کرنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ کا یہ تصور کہ اس میں چیزیں قبل و بعد کے رشتے میں ہوا کرتی ہیں، خود زمانہ کے تصور کو اپنے طور پر واضح نہیں کر سکتا۔ اس قسم کے تصور کو خارجی انداز کا تصور بھی کہتے ہیں۔ اگر الف کے بعد ب آئے اور ب کے بعد ج اور ج کے بعد د تو الف، ب، ج اور د میں سوائے آگے پیچھے ہونے کے اور کوئی گہرا رابطہ نہیں معلوم ہوتا۔ زمانہ کے بارے میں ایسا ادراک زمانہ کے بارے میں ہمارے فہم میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔ چنانچہ اشیاء کے محض قبل اور بعد کے سلسلہ میں آنے کو ہم زمانہ کا ادراک نہیں کہہ سکتے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اشاعرہ کے بعد جو مسلم مفکرین آئے رفتہ رفتہ ان میں یہ احساس ہونے لگا تھا کہ

محض خارجی مشاہدہ سے زماں کا تصور قائم نہیں ہو سکتا۔ ملا جلال الدین دوانی کو یہ خیال ہوا کہ زماں کے ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں اس کی اپنی وحدت یعنی عینیت ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر زماں ایک عرصہ (طولان) ہے اور یہ ایک ایسا عرصہ ہے کہ اس میں وحدت (عینیت) پائی جاتی ہے تو ضرور ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا خلاقی پہلو ہو، اس طرح کے ادراک و علم میں، ماضی حال اور مستقبل ایک ایک ہی ساتھ موجود ہو سکتے ہیں۔

ملا جلال الدین دوانی کی اس قیاس آرائی سے ہمیں محمود بن خداداد شنوی کے رسالہ ”غایت الامکان فی معرفۃ الزمان والمکان“ کا حوالہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے جسے اقبال نے عراقی کی تصنیف ہونا قیاس کیا۔ محمود شنوی کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا اپنا زماں ہے اور وہ زماں الہی ہے۔

قرآن مجید کی نصوص و آیات سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ مکاں اور زماں مختلف انواع کے ہوتے ہیں۔ کثیف اجسام یعنی خالص مادی اشیاء کا اپنا زماں اور اپنا مکاں ہے۔ کثیف اجسام کا زماں اپنی نوعیت میں ایسا ہے کہ یہ گردش افلاک سے پیدا ہوتا ہے۔ قدیم بطلمیوسی نظام فلکیات میں ستاروں، چاند اور سورج کی گردشوں کو افلاک کی گردش سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان کے اس خیال کو جدید یعنی ٹیونی طبعیات و فلکیات کی روشنی میں یوں سمجھ سکتے ہیں کہ اپنی گھڑیوں کے ذریعہ جس وقت کے گزرنے کا ہم حساب کتاب رکھتے ہیں اور آج کل اور ماہ و سال کے گزرنے کا ہم اندازہ لگاتے ہیں وہ ہمارے نظام شمسی کے اندر سورج کے گرد زمین کی گردش سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک گردش کے پورا ہونے کو ہم ایک سال کہتے ہیں۔ اس کو ہم مہینوں اور مہینوں کو روز و شب میں، اور روز و شب کو گھنٹوں، گھنٹوں کو منٹوں اور منٹوں کو سیکنڈوں میں بانٹ کر اپنی گھڑی تیار کرتے ہیں۔ یہ زماں جو زمین کی مکانی گردش سے پیدا ہوتا ہے اپنی ماہیت میں مکانی زماں ہے۔ اسی کو اقبال ذراتی زماں کہتے ہیں۔ اس زماں کثیف کی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک اس کا ایک روز ختم نہیں ہو جاتا دوسرا روز شروع نہیں ہوتا۔

محمود شنوی وضاحت کرتے ہیں کہ اشیاء کے مدارج پائے جاتے ہیں، کثافت اور لطافت کے لحاظ سے اور ان ہی مدارج کے حساب سے ان کے زماں ہوتے ہیں۔ چنانچہ بالکل ہی لطیف اشیاء کا بھی جن میں کثافت مطلقاً نہیں ہوتی اگرچہ ایک خاص زماں ہوتا ہے مگر اس کی بھی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ اس کا ایک روز جب تک گزر نہیں جاتا دوسرا روز شروع نہیں ہوتا۔ اس میں البتہ اہم بات یہ ہے کہ اس کے ایک روز میں کثیف اشیاء کے ایک ہزار سال آ جاتے ہیں۔ ان سب زمانوں سے بالا ذات الہیہ کا زماں ہے۔ یہ قبل اور بعد، شروع ہوتے اور ختم ہونے کی حدود سے پار ہے۔ اس میں نہ کوئی ابتداء ہے نہ انتہا۔ تمام دیگر زماں جو مختلف مدارج کی مخلوق کے اپنے اپنے زماں ہیں بیک تجلی اس کے محیط میں ہیں۔ زماں الہی اور علم الہی میں تمام اجزاء اور سلسلے ان کے قبل و بعد، ادراک واحد میں جمع ہیں۔ یہ ایسا ادراک ہے جو ہر قسم کی تقسیم سے ماوریٰ ہے۔ اس میں نہ کوئی پہلے ہے نہ بعد۔

اللہ تعالیٰ کی ساری کائنات پر اولیت، زماں الہی کی ساری کائنات پر اولیت کی وجہ سے ہے۔ تمام

کائنات اپنے جملہ مدارج وجود اور انواع زماں کے ساتھ زمان الہی میں بلا واسطہ موجود ہے۔ اس لیے ہر شے بلا واسطہ خدا تعالیٰ کی حضوری اور علم الہی میں ہے۔ گویا قرآن حکیم کی اصطلاح میں زمان الہی ام الکتاب ہے جس میں تمام ہست و بود اور تمام تاریخ از اول تا آخر اپنے جملہ ماضی، حال اور مستقبل کے ساتھ موجود ہے۔

اقبال عراقی یا محمود اشنوی اور ان سے مشابہ زمان حال کے فکر جو شوارکس کے خیالات سے مطمئن نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ زمان الہی کے بارے میں یہ نظریات حقیقت زماں کو محض باہر سے دیکھنے کی مثالیں ہیں۔ ان سے ام الکتاب یا زمان الہی کا جو تصور بندھتا ہے وہ اصل حقیقت کو خارج سے مشاہدہ کرنے کے مترادف ہے۔ اگر ہر چیز علم الہی اور زمان الہی ہیں اسی طرح اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے ساتھ موجود ہے جیسا ان نظریات سے واضح ہوتا ہے تو علم الہی ہمارے علم کی طرح محض آئینہ سا اور منفعل ہو جاتا ہے۔ ہمارے علم کا تو یہ حال ہے کہ چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے اور ہم بالکل آئینہ کی طرح اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ پس وہ شے اس طرح ہمارے علم میں آ جاتی ہے جیسے آئینہ میں اس کا عکس آ جاتا ہے۔

اگر خدا تعالیٰ کا شعور بھی ایسا ہی ہو تو وہ محض ہمہ محیط آئینہ کی طرح بن جاتا ہے جس میں علم نتیجہ ہوگا خود شے کے موجود ہونے کا اور وہ شے اس کے علم یا عکس کا سبب بن جاتی ہے یعنی شے کی موجودگی کا احساس ہی علم ہوگا۔ اس طرح علم کا تقدم ختم ہو جاتا ہے۔

اس نقطہ نظر کو اختیار کیا جائے تو اس کے علم اور ہمارے علم میں کوئی نوعی فرق نہیں رہتا۔ اس فرق کے ساتھ کہ ہم چونکہ بہت حقیر و محدود ہیں، کم کم دیکھتے ہیں اور جزو جزو اپنا دائرہ علم بڑھاتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ لاناہایت ہے، بیک جنبش چشم سب کچھ دیکھتا ہے اور ایک ہی سماعت میں سب کچھ سنتا ہے۔ اس ایک فرق کے ماسوا اس کا علم بھی اسی طرح خارجی ٹھہرتا ہے جیسا ہمارا علم۔ چنانچہ اس کا زماں بھی جو سب زماں کو محیط ہے خود ہمارے زماں ہی طرح منفعل عکاس بن جاتا ہے جس میں ماضی حال دونوں موجود ہیں۔ ہمارے علم میں مستقبل نہیں آتا مگر اس کے ہمہ محیط میں تمام مستقبل بھی آ جاتا ہے۔

اس جامع تصور علم اور اسی کے انداز پر ہمہ محیط علم الہی کا مفہوم کیا ہے؟ اس کا مطلب یہی ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہوا ہے اور جو کچھ ہوتا اور جو کچھ ہوگا وہ سب علم الہی میں ہے۔ علم الہی ہی معلومات کا خزانہ ہے۔

علم الہی کے اس تصور سے ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے فعال اور خلاق ہونے کا تصور ہو جاتا ہے۔ اور دوسری طرف تمام خلقت بالکل بے حقیقت بن کر ازیلی معلومات الہی کی بازگشت بن جاتی ہے تاریخ عالم نو بنو واقعات اور سچ مچ کی حقیقی حرکت کی بجائے محض ان ازیلی معلومات الہی کی کار بن کا پی یا عکس بن جاتی ہے۔ اس طرح یہ دنیا اصلی نہیں بلکہ نقلی ٹھہرتی ہے۔ اس کے اسٹیج پر پہلے سے لکھا گیا ڈرامہ اسٹیج پر پہلے سے لکھا ہوا ڈرامہ اسٹیج ہوتا رہتا ہے۔ اس کے ہر کردار کا رول پہلے سے طے کیا ہوا ہے۔ اس لیے اس کا کوئی اپنا ذاتی رول نہیں۔

اللہ تعالیٰ خلاق ہے۔ زمانہ واقعتاً ساعت بہ ساعت بڑھتا ہے اور خلقت یعنی پیدائش میں ہمیشہ روز بروز اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے ہمارے ہی اپنے انداز فکر میں کہیں غلطی ہے۔ اس کی اقبال نشاندہی کرنے ہیں۔ پہلی غلطی یہ ہے کہ ہم علم الہی کو خارجی علم سمجھتے ہیں اور اپنے علم کی طرح جامد۔ دوسری بڑی غلطی یہ ہے کہ خود زماں کا بھی ہم خارجی مشاہدے کے ذریعے ادراک کرنا چاہتے ہیں۔ دوانی، عراقی یعنی محمود اشنوی اور دیگر مسلم مفکرین اس امر میں جس بات کی طرف متوجہ نہیں ہو سکے وہ نفسی عنصر ہے۔ ان کی اس فروگزاشت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زماں کا فعال ہونا اور اس میں اپنی ذاتی اور داخلی وحدت ہونا نہ دیکھ سکے۔ آئینہ خارجی سے علم الہی میں ماضی، حال اور مستقبل کی تمام کڑیوں کے جمع ہونے سے جو وحدت بنتی ہے وہ مصنوعی سی ہے، حقیقی نہیں۔ اصلی وحدت وہ ہے جو خود زماں کی اپنی کڑیوں میں ہو اور اس کی مختلف کڑیوں کو حقیقتاً باطنی طور پر ایک دوسرے سے مربوط کرے۔ اور ایسا ہونا نفسی عنصر کے بغیر ممکن نہیں ہے اس نقطہ کو سمجھنے کے لیے ہم اپنے ہی کسی فعل پر توجہ مرکوز کریں تو بہت کچھ واضح ہو جاتا ہے۔

جب کوئی فعل وقوع پذیر ہوتا ہے تو اس سے اجزائے عمل کا ایک سلسلہ قائم ہوتا چلا جاتا ہے۔ باہر سے دیکھیں تو یہ اجزائے عمل قبل اور بعد کے وقوعات کا محض ایک اتفاقی سلسلہ معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر خود اس فعل کے اندر داخل ہو کر اس کے اندرون سے اجزائے عمل پر نگاہ ڈالیں تو یہ اجزائے عمل قبل اور بعد کے ایک موثر اور مستحکم رشتہ میں بندھے ہوئے دکھائی دیں گے۔ ان میں جو چیز بعد میں ہے اس کو بعد میں ہی ہونا تھا۔ محض ایک اتفاقی سلسلہ میں اشیاء یعنی اجزاء کے وقوع ہونے میں تقدیم اور تاخر کو بدل دیا جائے تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔

دوسری بات جو قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ رو بہ عمل ہونے کے جزو جزو میں یعنی اس کے ہر ماقبل اور مابعد وقوعات میں، خود نفسی فعل کی فاعلانہ تاثیر ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ فعل اپنے جملہ سلسلہ وقوعات کا محیط کل ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے ہر جزو میں اور مجموعی طور پر تمام اجزاء کے جملہ سلسلوں میں اسی فعل کی زندہ اور سرزندہ عینیت اور وحدت کارفرما ہوتی ہے۔

تیسری بات جو اس فعل پر داخلی مشاہدہ سے روشن ہوتی ہے، یہ ہے کہ یہ فعل بذات خود شعور یا آگاہی ہے جس میں اس کے تمام اجزائے وقوعات موجود ہیں۔ یہی فعل عین ارادہ ہے جو ان وقوعات کا باعث ہے۔ اپنی اس اساسی کیفیت یعنی شعور اور ارادہ ہونے میں یہ فعل نہ تو اپنے جزو اول سے متحد ہے اور نہ اپنے جزو آخر سے، اور نہ ہی ان کے درمیان کی کڑیوں سے۔ یہ ان سب سے ماوریٰ ہے اس کے اندر جو خصوصیت حرکت پائی جاتی ہے اور جس کے سبب وقوعات یعنی تمام سلسلہ عمل وجود میں آتا ہے وہ گزران محض ہے جو جو محض کے برعکس ہے۔ ایسا گزران محض جس میں قبل اور بعد کی شرط ناپید ہو جاتی ہے۔ یہ تغیر خالص ہے۔

اس کو ہم شعور فعال بھی کہہ سکتے ہیں اور ارادہ اخلاقی بھی۔ اس کا اپنا ذاتی زماں ہوتا ہے جو اس کے قبل

اور بعد کے سلسلے میں آنے والے زماں، یعنی اپنے ذراتی زماں کا سبب اور محیط ہے۔
اس تشریح کے بعد ہم بآسانی اس حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں کہ علم الہی اور زمان الہی کا تعلق خلقت اور اس کے ذراتی زماں سے خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ خارجی مشاہدہ جیسا کہ ہمیں خود تجربہ ہے، علم خود اشیاء کی موجودگی محتاج اور ان کا اثر یا نتیجہ ہوتا ہے اور ہم اور اشیاء اس میں ایک دوسرے کے مقابل ٹھہرے ہیں۔

برعکس اللہ تعالیٰ کا علم اشیاء کا اثر نہیں بلکہ ان کو متاثر و متغیر کرنے والا ہوتا ہے۔ اس علم کی فاعلانہ ہمہ گیری سے اشیاء اپنا تعین اور وجود پاتی ہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کا علم زندہ سر زندہ فعال اور خلاق ہے۔ تمام خلقت اسی فعال علم کی معلومات ہے۔ یہی سبب ہے کہ کائنات کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے بالمقابل نہیں ہے۔

زمان الہی کا تعلق شعور اور ارادہ الہی کی مناسبت سے ہے۔ یہ کوئی خلائے محض نہیں ہے۔ بلکہ فعال حقیقت ہے۔ یہ اپنی کیفیت میں گزران محض ہے۔ ایسا گزران جو تمام ماقبل و مابعد سے ماوریٰ ہے۔ یہ تغیر خالص ہے، ایسا تغیر جس میں تقدم و تاخر کی قید نہیں۔ یہ اس ہمہ اقسام کے زمانوں کا سبب ہے اور بلا واسطہ ان میں سے ہر ایک پر محیط ہے، جن میں قبل اور بعد کا توارث پایا جاتا ہے، چنانچہ یہی یعنی زمان خالص ہمارے شب و روز اور آج اور کل کی عینیت اور وحدت ہے۔

انسان کے افعال کی مختلف سطحوں پر بذات خود نفس فعل محدود اور محصور ہے۔ ہمیں اس میں زمان الہی کے گزران محض کا داخلی شعور بھی اسی طرح ہوتا ہے اور اس میں یہ بھی احساس نہیں ہوتا کہ یہ توارث یعنی ایک فعل سے دوسرا فعل پیدا کرتا جاتا ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ میں خود اس کے نفس فعل اور زمان ذات کا گزران محض ہونا بے حدود حساب ہے۔ اس کا تغیر بلا توارث ہونا لاتہا ہے۔ ارادہ الہی اسی لیے ناقابل تقسیم ہے۔ اپنے نفس وجود میں وہ لاتجزیٰ ہے یعنی جز و جز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ فعل مطلق ہے۔ تمام کون و مکاں اسی فعل مطلق کی تجلی ہے یہی فعل مطلق ہے جس کی جلوہ آرائی خارجی نقطہ نظر سے یا ہمارے مشاہدے میں اربوں کھربوں برس بن کر نظر آتی ہے۔ ہمارے مشاہدہ میں جو چیز کائنات اور اس کی جملہ اشیاء دکھائی دیتی ہیں۔ وہ یہی ناقابل تعدد یعنی اس کے عدد نہیں ہو سکتے۔

اب ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا اس فعل مطلق کے ہمہ محیط کل میں ہر شے مجبور محض نہیں بن جاتی؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ فعل مطلق جو انانائے مطلق بھی ہے مخلوق اور محدود داناؤں کی تخلیق کرتا ہے۔ یہ انا محدود ہی سہی لیکن ان میں تخلیق اور فعل سرانجام دینے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کے لامحدود ہونے پر کوئی حد نہیں لگ جاتی۔ بلکہ اگر یہ خلاق انانہ ہوتے تو اس کے خود کے خلاق ہونے اور مطلق ہونے میں کمی بلکہ بہت کمی رہ جاتی۔ ہمارے یہ انا جو حیات سے بھرپور ہیں۔ خود اللہ تعالیٰ کی خلاقیت کی آیات (نشانیوں) ہیں۔ یہ زندہ انا اور فوج در فوج ان کا وجود، اپنے اندر اپنی حریت کا احساس رکھتے ہیں اور جو اپنے میں کچھ کر گزرنے کا وجدان اور تقاضا

محسوس کرتے ہیں اپنی آپس کی موافقت و مسابقت اور تعاون و تصادم سے تاریخ بناتے ہیں جس میں اصلی واقعات اور نو بنو واردات ہوتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ کوئی پہلے سے بنی ہوئی فلم نہیں ہوتی۔

اگر ارادہ مطلق میں صرف قاہری ہی قاہری ہوتی اور سارا کون و مکاں اس کے غیر محدود جبر پر مشتمل ہوتا تو اس کا سارا ہنگامہ وجود محض ایک ایسی بے تاب سی اندھی قوت کا جوش و سیلان بن جاتا جس میں خلقت اور ہلاکت کا اندھا دھند بازار گرم ہو۔

شوپن ہاور نے اسی خیال کو اپنی مشہور زمانہ تصنیف ”عالم بحیثیت ارادہ اور تصور“ میں پیش کیا۔ اس کی دانش وری میں قنوطیت کا دور دورہ ہے۔ وہ کوئی روز روشن نہیں دیکھتا۔ اس کے خیال میں اس تمام ہنگامہ وجود کے پس منظر میں ایک اندھی شہوت مطلق ہے جو جوش نمود میں بے اختیارانہ نت نئے جانداروں کی شکل میں نمودار ہوتی ہے اور تجربہ الم سے دوچار ہوتی رہتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں ہلاکت کا شکار ہو جاتی ہے۔ یہی اس کا عمل پیہم ہے۔ مسلسل پیدائش اور ہلاکت کا مہیب کھیل۔

ارادہ مطلق کی قاہری اور جباریت میں کیا شبہ ہے مگر اس کی کارفرمائی کے لیے شوپن ہاور کے سوئے ظن سے نہیں بلکہ قرآن حکیم سے بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ قرآن نے اللہ تعالیٰ کو محض ارادہ نہیں بتلایا بلکہ علیم، سمیع اور بصیر بھی کہا ہے۔ اس لیے وہ ہرگز بے لگام، بے قید اور کور شہوت نہیں ہے۔ اس کائنات کے مظاہر اور ان کی تخلیق کے پس منظر میں جو قوت ہے، اس کی عمل پیرائی میں شعور علم اور فہم شامل ہیں۔ اسی پر بس نہیں بلکہ وہ زبردست حکمت کا بھی مالک ہے۔

اگر ارادہ الہی علم و حکمت سے بے بہرہ اور تہی دامن ہوتا تو بلاشبہ یہ نہایت ناقص ہوتا۔ اتنا ناقص اور گرا ہوا کہ یہ شہوت مطلق ہی ہوتا۔ بالکل ہی اندھا اور بہرا اور ہر عقل سے خالی۔ مگر وہ شہوت نہیں ارادہ ہے اور ارادہ وہی ہو سکتا ہے جس میں خود ارادیت ہو نہ کہ شہوت محض کی سی بے اختیاری اور بے صبری۔ شعور اور حکمت کی وجہ سے اس پر کوئی شرط اور حد عاید نہیں ہوتی اور وہ مطلق سے محدود نہیں بن جاتا بلکہ اس کی داخلی خوبی اور ذاتی کمال بے حد و حساب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے غیر محدود ارادے میں غیر محدود علم اور غیر محدود حکمت بھی داخل ہے۔ اسی لیے اس کی کارفرمائی میں خیر ہی خیر ہے۔

جب ارادہ الہی کی کارفرمائی میں خیر ہی خیر ہے تو پھر ہر جان کے ساتھ دکھ کیوں ہے؟ ہمارے ماحول میں الم کا اتنا عالمگیری تجربہ کیوں ہے؟ فطری قوتوں کی ہلاکت خیزی اور تباہ کاری اتنی مہیب کیوں ہے کہ جاندار بے بس ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارا موجودہ علم ان باتوں کی تشریح سے قاصر ہے۔ ہم ان طاقتوں کو پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے جو ایک طرف تو بقائے حیات کا سامان کرتی ہیں تو دوسری طرف اسی حیات پر مصیبتوں کے پہاڑ کے پہاڑ لڑھکا دیتی ہے۔ اس کے باوجود ہم قرآن حکیم کی روشنی میں اس کے رویے کو متعین کر سکتے ہیں۔

یہ قیاس آرائی کہ دکھ یا الم کا تجربہ عبوری ہے، آخر میں از خود اس کا خاتمہ ہو جائے گا اور ہر طرف خیر اور مسرت کا دور دور ہوگا، رجائیت پسندی کہلاتی ہے۔ مگر جہاں اسلام قنوطیت پسندی کو مسترد کرتا ہے وہاں رجائیت پسندی کو بھی شرف قبولیت نہیں بخشا۔ ان کے بارے میں اس کا اپنا رویہ اور اپنا نظریہ اصلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سعی اور کوشش سے برے حالات کو اچھے حالات میں تبدیل کیا جاسکتا ہے اور آخر کار دکھ اور الم کے پہلوؤں پر بھی غلبہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو کائنات انسانی انا کے لیے کارگاہ عمل بن جاتی ہے۔ دکھ اور الم کے تجربے اس کے لیے ایسی آزمائش بن جاتے ہیں جن سے نبرد آزما ہو کر ہی وہ اعلیٰ مقامات جہاں خیر محض کا دور دورہ ہو، حاصل کر سکتا ہے۔ برعکس مجہول اور منفعل زندگی کا حاصل منفی قوتوں کا مستقل غلبہ ہے۔

قرآن حکیم کی داستان ہبوط آدم میں انسان کی اسی تقدیر کے مختلف گوشے نمایاں ہوتے ہیں۔ اقبال اصرار کرتے ہیں کہ قرآن شریف کی داستانیں اصل میں انسانی تاریخ یا اس کے کسی واقعہ کا بیان نہیں ہوتیں بلکہ وہ عمومی انسانی حالت اور اس کے ماحول کی ساخت کو واضح کرنے والی کہانیاں ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان میں بعض داستانیں تاریخی واقعہ بھی ہوں۔ مگر قرآن حکیم کے اپنے مقاصد کے لیے ان کی تاریخی حیثیت اہم نہیں ہے بلکہ فطرت انسانی پر سبق آموز روشنی ڈالنے کے لیے ان کی اہمیت ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم جب ان قصوں کو بیان کرتا ہے تو وہ ان کے اشخاص و مقامات کے نام وغیرہ بالکل نظر انداز کر دیتا ہے اور اس طرح ان کی تمام انسانوں پر تعمیم کرتا ہے۔ یعنی تمام انسانوں کے لیے ایسا اطلاق اور حکمت آمیز اصول پیش کرتا ہے جو سب کے لیے ہو۔

ہبوط آدم کا قصہ قرآن کریم سے بہت پرانا اور تقدیم ادب میں مختلف صورتوں میں ملتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابتدائی انسان کی اپنی حالت اور مقام کو سمجھنے کی کوشش کا حصہ اور اپنے دکھ اور تکالیف کی تشریح نیز اس کے علاج تجویز کرنے کی کوششوں کا حصہ ہے۔ دوسری الفاظ میں انسان کا تجربہ الم، اس داستان کا باعث ہے۔

ایک قدیم بابلی کتبے میں سانپ، درخت اور ایک عورت کا مرد کو سبب دینا دکھائے گئے ہیں۔ اس کتبے کا مفہوم بہت صاف ہے کہ انسان کو کوئی غم نہیں تھا مگر جنسی تعلق و عمل کی وجہ سے وہ اپنی اس حالت سے ہبوط کر گیا۔ ہبوط کرنا ایک مقام سے دوسرے مقام پر اترنے کو کہتے ہیں۔ سانپ، جو اس کتبے میں ہے لنگ کی علامت ہے جو عورت مرد کے حوالہ کرتی ہے۔ چنانچہ سبب کا دیا جانا ازدواجیت کی علامت ہے جس سے تولید و تناسل کا سلسلہ چلتا ہے اور جو انسان کو فکروں اور پریشانیوں میں گھیر لیتا ہے۔ بہر حال انسان کیوں دکھی ہیں یہ حادثہ اس کی شرح کی ایک کوشش ہے۔

قرآن شریف ہبوط آدم کے بیان میں جو علامات استعمال کرتا ہے یا تو وہ نئی ہیں اور اگر پرانی ہیں تو وہ

ان کو نیا مفہوم عطا کرتا ہے۔ اس بات کو بائبل کی کتاب تخلیق میں داستان زوال آدم کے بیان سے تقابل کیا جائے تو سمجھا جاسکتا ہے۔

(۱) بائبل کے قصہ میں سانپ اور پسلی کا ذکر ہے۔ یہ دونوں علامات ہیں۔ یہ کہانی مشہور ہے کہ عورت مرد کی پسلی سے پیدا ہوئی ہے۔ قرآن شریف میں سرے سے ان کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے قرآن شریف کی داستان کا وہی مطلب نہیں ہو سکتا جو بائبل کی داستان کا ہے۔

بائبل میں بہ داستان اصل تاریخ بنو اسرائیل بیان کرنے کے لیے بطور حرف آغاز ہے۔ اس لیے اس داستان میں اسمائے خاص آدم اور حوا آئے ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ پہلے انسانی جوڑے کا نام ہے۔ اس طرح یہ داستان انسانی جوڑے کا واقعہ بن جاتی ہے۔ مگر قرآن مجید میں یہ داستان اس طور بیان نہیں کی گئی ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں قرآن ”انسان“ اور ”بشر“ کے الفاظ استعمال کرتا ہے اور آدم کی اصطلاح واقعہ نگاری کے لیے نہیں لاتا۔ اس بات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں داستان ہبوط آدم پہلے انسانی جوڑے کی سوانح حیات کا حصہ نہیں ہے بلکہ جملہ انسانوں پر چسپاں ہونے والا واقعہ یا قصہ ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرآن حکیم آدم کی اصطلاح بھی استعمال کرتا ہے مگر اس کو وہ زمین پر خلیفہ ہونے کے پہلو کو واضح کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہاں بھی یہ اسم خاص نہیں بلکہ تمام انسانوں کے لیے اسم عام کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اس کی سند خود نص قرآنی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہم نے تم کو پیدا کیا، پھر سنوارا پھر ہم نے فرشتوں سے کہا! گر جاؤ تم سب کے سب آدم کے سامنے۔ اس آیت شریف میں سب انسانوں کی خلقت کا ذکر ہے۔ انسانوں کی خلقت پر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا کہ تم گر جاؤ سب کے سب آدم کے سامنے۔ یہاں سجدہ انتہائی توقیر و تکریم کی علامت ہے نہ کہ عبادت وغیرہ کی۔ تو یہ حکم تمام نوع انسانی کے حق میں ہے نہ کہ کسی ایک یا پہلے آدمی کے حق میں۔ یہاں آدم کل بنی نوع انسان کے لیے آیا ہے۔

(۲) اقبال کا خیال ہے کہ یہ داستان قرآن حکیم میں ایک نہیں بلکہ دو الگ الگ قصوں کے طور پر ہے۔ ایک قصہ میں تو صرف درخت کا ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی سے کہا اس درخت کے قریب نہ پھٹکنا۔ مگر وہ باز نہ آیا اور اس نے شیطان کے بہکاوے میں آکر اس قسم کی خلاف ورزی کی یہ قصہ سورہ بقرہ آیات 35 اور 36 میں ہے۔ اور دوسرا قصہ سورہ اعراف آیات 20 اور 21 میں ہے۔ نیز سورہ طہ آیات 120 تا 122 میں آیا ہے۔ ان قصوں کے حوالے دینے میں اقبال کے لیکچر میں غالباً چھپائی کی غلطی ہے۔ یا ان سے کچھ تسامح ہوا ہے۔ یہاں دونوں سورتوں میں جس درخت کا صاف صاف ذکر کیا گیا ہے وہ ابدیت کا درخت ہے اور سورہ طہ میں اسی کے ساتھ ایسی سلطنت ذاتی کا ذکر ہے جس کو زوال نہیں۔

پہلے قصے سے جو سورہ بقرہ میں ہے اور دوسرے قصہ کو جو سورہ اعراف اور سورہ طہ میں ہے بقول اقبال

انسان نے ایک مرتبہ نہیں دو مرتبہ حکم کی خلاف ورزی کی اور اس نے دو علیحدہ علیحدہ درختوں کے پھل چکھے اور ہر دو مرتبہ بہکانے کا سبب شیطان ہی تھا جبکہ بائبل کے قصہ کے مطابق ایک ہی نافرمانی پر انسان کو جنت سے دیس نکالا مل گیا۔

(۳) بائبل میں زمین کو انسان کی نافرمانی کا سبب بتایا گیا ہے اور اس پر لعنت کی گئی ہے۔ یہاں اقبال سے تسامح ہوا ہے۔ بائبل میں عورت کو انسان کی نافرمانی کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے اور بطور لعنت اس کے لیے یہ سزا مقرر کی گئی ہے کہ وہ سدا مرد کی غلامی کرے اور نافرمانی پر مرد کو یہ سزا دی گئی ہے کہ وہ زمین پر بلا محنت اور مشقت اٹھائے اور پسینہ بہائے رزق حاصل نہیں کر سکے گا۔ بائبل کے اس تجزیہ کے مطابق انسان کا محنت کوش ہونا اس کی خوبی نہیں بلکہ سزا ہے اور عورت کا مرد کا خدمت گزار ہونا اور غلامی کرنا یہ بھی سزا ہے جس کی آئندہ خلاف ورزی نہیں ہو سکے گی۔

قرآن مجید میں زمین کا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو انسان کا مستقر بنایا گیا ہے اور اس میں انسان کے لیے متاع حیات رکھی گئی ہے۔ اقبال نے سورہ اعراف کی آیت کا حوالہ دیا ہے۔ ہم نے تم کو زمین میں ٹھہرایا اور اس میں سے تمہارے گزراوقات کے لیے طرح طرح کی چیزیں اگائیں، مگر تم کتنے بہت ناسپاس گزار ہو۔ چنانچہ یہ زمین انسان کے لیے کوئی اجنبی مقام نہیں ہے اور وہ جنت جس میں ابتدائی انسان رہا کرتے تھے کوئی وجہ نہیں کہ اُسے زمین ماوری کہیں۔⁴

اس لیے جس جنت میں انسان ابتدا میں تھے، یہ وہ جنت نہیں ہے جو آئندہ صالح انسانوں کا مقدر ہے۔ وہ جنت جو نیک لوگوں کو مرنے کے بعد حاصل ہوگی اس کا نقشہ قرآن شریف میں اس انداز سے کھینچا گیا ہے کہ اہل جنت اس میں ایک دوسرے کے جام سے لبریز پیالوں پر بطور تفسن جھپٹیں گے۔ ان پاکیزہ جاموں سے نہ تو سرگرائی ہوگی اور نہ ہی گناہوں کی طرف کوئی میلان اور وہ جنت ایسی ہوگی کہ اس میں نہ تو ماندگی کا ان پر غلبہ ہوگا اور نہ ہی وہ کبھی اس میں سے نکلیں گے۔

مگر وہ جنت جس میں انسان ابتداء میں رہتا تھا ایسی تھی کہ جس پہلے واقعہ کا تذکرہ ہوا وہ انسان کی نافرمانی تھی۔ جس کے نتیجہ میں وہ اس سے ہبوط کر گیا۔ چنانچہ وہ جنت یہیں ہماری زمین پر ہی قائم تھی۔ خود قرآن شریف نے بیان کیا کہ ”ہم نے تم کو زمین میں سے نمود کیا“ اس سے ثابت ہوا کہ زمین پر انسان کہیں باہر سے نہیں آیا۔ وہ ایسی زمین کی مخلوق ہے۔ دراصل اس جنت سے مراد ابتدائی انسانوں کا ماحول یا حالت تھی کہ ان کی سب ضروریات پوری ہو جاتی تھیں، ہر چیز ان کے حساب سے بے انتہا وافر تھی۔ چنانچہ ان کو اپنے ماحول کا کوئی ہوش ہی نہیں تھا۔ یعنی اس کے خدو خال سمجھنے کی ان کو ضرورت ہی نہ تھی۔ مگر جب زمانہ بدلا اور احتیاج نے ان کو مجبور کیا تو ان کو ہوش آیا اور پہلی سی مدہوشی نہیں رہی۔

احتیاج کی تکلیف اور اس کو پورا کرنے کی جدوجہد سے انسانی تمدن کا آغاز ہوا۔ اور غرض یہ آغاز اس وقت سے ہوا جب وہ اپنی ابتدائی غیر مبصرانہ زندگی اور اس کے ماحول سے نکل چکا تھا۔

ہم اس شرح کے بعد باسانی دیکھ سکتے ہیں کہ قرآنی داستان ہبوط کا تعلق اولین انسانی جوڑے کی زمین پر نمود سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق عبوری دور سے ہے جس میں انسان نے ابتدائی حالت سے تمدنی حالت یا جبلی انداز کی زندگی سے ہوشمندی کی زندگی کا آغاز کیا۔ یہ تو صحیح ہے کہ ابتدائی انسان آنکھ کان وغیرہ رکھتا تھا مگر اس کے ادراکات میں ناقدانہ ہوشمندی نہیں تھی۔ یہ ہوشمندی، ادراک یا صرف اشیا کے شعور اور سادہ سے شعور اور باخبری سے حاصل نہیں ہوتی، بلکہ جب اس شعور میں خود شعوری کی رود وڑتی ہے اور انسان عام آگہی سے خود آگہی کی حالت میں قدم رکھتا ہے تو یہ ہوشمندی پیدا ہوتی ہے۔ اسی ہوشمندی یا خود شعوری کی نمود سے انسان اپنا اور ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ اپنے اور ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ پھر اپنے امکانات عمل کا جائزہ لیتا ہے جو ظاہر ہے کسی نہ کسی احتیاج کی تشفی کے لیے ہی ہوتے ہیں۔ یہیں سے حقیقی شکل میں خوب و ناخوب کا مسئلہ ٹھوس شکل میں پیدا ہوتا ہے۔ انسان کو اپنی دسترس اور حریت عمل کا احساس ہوتا ہے جو خود شعوری کا اصلی جوہر ہے۔ اس خود شعوری اور حریت عمل کے احساس میں یہ بھی احساس شامل ہے کہ انسان محسوس کرتا ہے کہ میں بھی ایک کلی فاعل ہو سکتا ہوں اور اپنے ماحول بلکہ حالات کا سبب بن سکتا ہوں۔

قرآن حکیم کی پہلی داستان ہبوط آدم کا تعلق اس عبوری دور سے ہے۔ اس کا پہلا نافرمانی کا عمل اس میں اپنی حریت کا احساس پیدا ہونے کی دلیل تھا۔ اس لیے خدا کی طرف سے اس نافرمانی سے درگزر کیا گیا۔ اس حریت ذات کے وسیلے سے جس سے ایک بار گناہ بھی سرزد ہو گیا تھا تنبیہ پر انسان خیر کی طرف مائل ہو سکتا ہے۔ یہی وہ امر ہے جو انسان کو معافی دلانے کا سبب نہیں۔^۵

وہ خیر ہی کیا جس میں مشین کی سی خود کاری ہو اور بے اختیارانہ شور پر آموجو نہ ہو۔ خیر وہی ہے جس کے ساتھ ساتھ متبادل طریقے بھی موجود ہوں اور ہوشمند انسان یعنی خود آگاہ انا، شر کی راہ کو مسترد کر کے خیر کی راہ اختیار کرے۔ اس لیے خیر کی لازمی شرط حریت ہے۔ حریت بذات خود خطرات سے مملو ہے۔ اس میں شر کی راہ اختیار کرنے کا امکان پوری قوت سے موجود رہتا ہے چنانچہ انسان نہایت پستی تک گر سکتا ہے۔

خود آگاہ انسان کے وجود سے مراد یہ تھی کہ اس میں حریت عمل کا احساس تھا یعنی وہ کوئی بھی فعل کرنے میں خود مختار تھا۔ دراصل یہ صلاحیت ایک بہت بڑا خطرہ مول لینے کے مترادف تھی جس کا تعلق کائنات کے مستقبل سے تھا۔

مگر یہ فطرت انسانی پر اللہ تعالیٰ کا احسان ہی ہے اور اعتماد ہی ہے کہ اس نے زمین کا مقدر انسان کے حوالے کر دیا۔ غالباً اس قسم کے خطرہ کا وجود اس نوع کی ربوبیت اور ترقی کے لیے ضروری تھا جسے ”احسن تقویم“

بنایا گیا، پھر جو ”اسفل السفلین“ میں گر گیا۔

اگرچہ اس طرح انسان کی زندگی بہت زیادہ آزمائش میں پڑ گئی لیکن یہی آزمائش اس کے ارتقاء اور رفعت کے لیے لازمی شرط ہے۔ اس کے بغیر اس کی ذات اعلیٰ مدارج سے آشنا نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”اور آزمانے کے لیے ہم تم کو اچھائی اور برائی کے فتنوں میں ڈالیں گے۔“ چنانچہ اچھائی اور برائی یعنی خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر ایک ہی کل کا حصہ ہیں اور وہ کل ہے انسان کی آزمائش کا ماحول جو اس کے ارتقاء و رفعت کی لازمی شرط ہے۔ اس کائنات میں ایسی کوئی چیز نہیں جس کو ہم سب سے الگ تھلگ واقعہ کہہ سکیں۔ واقعات اصل میں مرتب اور منظم کل ہوتے ہیں۔ اور وہ ایک دوسرے کے حوالے ہی سے سمجھ میں بھی آتے ہیں۔ خیر و شر کا یہی حال ہے۔ اگر احکامات منطق ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممیز کرتے بھی ہیں تو صرف اس لیے کہ ان کا اندرونی طور پر ایک دوسرے پر منحصر ہونا سمجھ میں آ سکے۔

اقبال نافرمانی کے پہلے قصے کی عقدہ کشائی کے ضمن میں کہتے ہیں کہ انسانی انا کی یہ ماہیت ہے کہ وہ اپنی بقا بحیثیت انا ہی چاہتا ہے۔ اور اس مقصد کے لیے وہ علم، تکثیر ذات اور قوت کے حصول کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ قرآن حکیم میں پہلی داستان ہبوط جو سورہ بقرہ میں ہے انسان کے حصول علم کی کوشش کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ اس داستان کے سلسلہ میں یہ بات اہم ہے کہ سورہ بقرہ میں اس داستان کو ان آیات کے فوری بعد بیان کیا گیا ہے جس میں انسان کی فرشتوں پر برتری علم کی بنا پر ثابت کی گئی ہے۔⁶

علم اسماء سے مراد علم بذریعہ تصورات ہے۔ شے کا اسم مقرر کرنا پھر اس اسم کو یاد رکھنا اور اس اسم کو خواہ شے حاضر ہو یا نہ ہو اپنے حافظہ میں لا کر ادا کرنا، علم تصوری ہوتا ہے جو اپنے اعلیٰ مدارج میں کائنات کا سائنسی علم اور دوسری طرف مذہبیات، قانون و شریعت اور خیر و شر کا علم بن جاتا ہے۔

تصوری علم میں انسان کی برتری ملائکہ پر ثابت ہونے کے بعد انسان کو یہ نصیحت کی گئی تھی کہ وہ ایک درخت کے پاس نہ جائے۔ درخت دراصل غیر تصوری علم یعنی سری علم از قسم جادو، ٹونے، سحر وغیرہ کا درخت تھا۔ خدا تعالیٰ نے انسان کو تصوری علم کے لیے موزوں کیا تھا کہ وہ آہستہ آہستہ اسماء اشیاء کے توسط سے معلومات حاصل کرے، اپنی صلاحیت میں اضافہ کرے اور اپنے ماحول کو اس کے ذریعہ مسخر کر کے اپنے آپ بنائے۔ لیکن مزاج میں کسی خلقتی کجی کی وجہ سے نہیں بلکہ عجلت پسندی کی وجہ سے انسان شیطان کے بہکاوے میں آ کر درخت کے پھل چکھنے لگا۔ یہ اس کی خطا تھی، سری علوم یعنی جادو ٹونے کے ذریعہ وہ ماحول کو مسخر کرنے میں لگ گیا کہ یہ اس کو اپنے اپنے مقاصد کے حصول میں آسان اور مختصر سا راستہ معلوم ہوا۔ مگر سریات کا یہ راستہ باقاعدہ مربوط علم اشیاء اور کائنات کی راہ مسدود کرنے والا تھا۔ اسی طرح انسان کی اپنے ماحول پر منظم دسترس کی کوشش میں بھی ان کا درخت اس کے لیے ممنوع تھا۔ انسانی ترقی کا آغاز ہی ایک ایسے مزاحمت کرنے والے ماحول سے ہوا جس میں اپنے

مشاہدہ کے ذریعہ رفتہ رفتہ علم حاصل کرتے ہی انسان اپنی ذات کو وسیع اور بلند کر سکتا تھا۔ اس لیے جنت ارضی سے نکلنا تو اس کا مقدر تھا ہی اللہ تعالیٰ نے اس کی یہ نافرمانی کہ وہ جادو وغیرہ کے پیچھے پڑ گیا معاف فرمائی اور ترقی کا راستہ سمجھایا۔ یہاں تک کہ احتیاج کے دباؤ نے اس کو اپنے مشاہداتی علم میں مسلسل اضافہ کرنے پر مجبور کر دیا۔

اس پہلی داستان کے بعد دوسری داستان بحوالہ سورہ طہ اس طرح ہے ”پس شیطان نے اس کی طرف (آدم کی طرف) وسوسہ ڈالا۔ بولا اے آدم! کیا میں نہ بتاؤں تجھ کو درخت سدا جینے کا۔ (تمہارے لیے اور ملک جو کبھی زوال پذیر نہ ہو۔ پھر دونوں کھا گئے اس (درخت) سے پس کھل گئیں ان کی بری چیزیں ان پر اور (وہ) لگے گا ٹھٹھنے اپنے اوپر بنے باغ کے اور حکم ٹالا اپنے رب کا پس وہ راہ ہے بھٹکا۔ اس کے بعد اس کے رب نے نوازا اس کو، اس کی طرف متوجہ ہوا اور اس کو راہ پر لایا۔“⁷

اس داستان کا مرکزی موضوع استقلال زندگی کی فنا پذیر خواہش ہے۔ یہ خواہش کہ ایک ایسی ملکیت حاصل ہو جو زوال نا آشنا ہو۔ ایسا اقتدار اور طاقت جو ختم نہ ہو۔ محدود انا کی بقائے مسلسل کی آرزو جو حقیقی مضبوط اور مقرون فرد ہو۔ مگر اس زمان شب و روز میں وہ اپنے استمرار کا موت سے ہمکنار ہونا دیکھتا ہے پس وہ تولید تناسل میں اپنی تکثیر کر کے ایک طرح کی اجتماعی بقا حاصل کرنے کا داعی ہوتا ہے۔ انسان موت سے ہمکنار ہوتا ہے مگر اپنی آنے والی نسلوں میں اپنی زندگی کا تسلسل خیال کرتا ہے۔ یہ بھی اس انا کے محدود کا ایک اندرونی تقاضا ہے۔

اگرچہ قرآن حکیم درخت کو لنگ کی علامت یعنی عضو تناسل کی علامت کے طور پر مسترد کر دیتا ہے۔ مگر اس داستان میں انسان پر شرم کا طاری ہونا اس کا اپنے کھلے بدن کو جنت کے پتوں سے ڈھانکنے کی کوشش کرنا بقائے نسل کے پہلے جنسی عمل کی طرف اشارہ موجود ہے۔⁸

صرف ایک جوڑے سے بے شمار افراد کا ظہور اللہ تعالیٰ کی شان استغنیٰ اور اس کے پاس لا انتہا خزانے ہونے کی دلیل ہے۔ ایسے افراد کا ظہور جن پر اپنی صلاحیت و استعداد کا انکشاف ہوا، جو اپنی بقا اور خلود یعنی ہمیشہ ہمیشہ رہنے کے لیے مصروف جدوجہد رہے، نسل انسان کی تاریخ ان کے حیران کن واقعات سے پٹی پڑی ہے۔ ہر ایک اپنے وسائل قدرت و اختیار میں توسیع کے لیے برسرِ پیکار ہے۔ سخت دوڑ اور مسابقت میں ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا ”اترو تم سب کے سب ایک دوسرے کے دشمن ہو کر۔“⁹ دراصل یہ کشمکش جو اناؤں یعنی انفرادی کشمکش ہے ایک ایسا عالمگیر دکھ ہے جو زندگی کے زمانی کیریرو کو ایک ساتھ روشن اور تاریک پہلو عطا کرتا ہے۔

یہی انفرادیت، اگرچہ تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے اور اس سے ہم ان میں تمیز کرتے ہیں جب انسان میں جلوہ گر ہوتی ہے تو ہم اس کو شخصیت کہتے ہیں۔ شخص ہونا انسان کو دیگر حیوانوں سے ممتاز کرتا ہے۔ شخص وہ

ہے جس میں انا کا نہ صرف موجود ہونا پایا جائے بلکہ اس میں اپنے انا ہونے کا شعور بھی ہو۔ اس طرح انسانی انفرادیت محض حیاتی جبلت ہی نہیں رہتی۔ یہی وہ شخصیت ہے جس کے سامنے خوب و نا خوب کے راستے اور امکانات کھل جاتے ہیں۔ یہی انا یا ایغو کے مرتبہ کی زندگی ہے۔ اس میں زندگی ہے۔ اس میں زندگی کا کرب اور شدید ہو جاتا ہے یعنی انسان کا یہ احساس اور شدید ہو جاتا ہے کہ زندگی کسی نہ کسی طرح قائم رہے۔

انسان کی انا یا شخصیت یقیناً بہت بڑی عنایت ہے لیکن یہ محدود ہے اور انسان اسے تمام نقائص اور حد بندیوں کے تحت ہی قبول کرتا ہے اور یہ اتنی بھاری ذمہ داری ہے اور اتنی زیادہ پر خطر امانت ہے کہ کائنات کی کسی چیز نے بھی اسے قبول کرنے پر رضامندی ظاہر نہیں کی مگر انسان نے اس کو اٹھایا۔ قرآن میں ہے:

”ہم نے پیش کی وہ امانت آسمانوں کو، زمین کو اور پہاڑوں کو مگر سب کترائے

اس کو اٹھانے سے اور ڈر گئے اس سے، مگر انسان نے اس کو اٹھالیا۔ بے شک وہ

بہت ظالم اور جاہل تھا۔“¹⁰

اقبال کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ اگرچہ انسان نے اتنی بڑی امانت اٹھالی لیکن وہ اس کے ساتھ انصاف نہ کر سکا اور ظالم اور نادان ثابت ہوا۔ (نہ اپنے پر رحم کر سکا نہ دوسروں پر) اس بار امانت کا تقاضا یہ تھا کہ مصائب و سختیوں کے درمیان وہ استقلال سے ٹھہرا ہوا ثابت ہوتا۔ قرآن حکیم کے مطابق انسانیت یعنی انسان کے ہونے کا یہی تقاضہ ہے۔ مصائب اور سختیوں کی کیا مصلحت ہے۔ ہم اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں اس کا پورے طور پر پتہ تو نہیں چلا سکتے مگر عام رائے میں اتنا کہہ سکتے ہیں کہ دکھ اور تکالیف سے انا یعنی شخصیت میں ایسی صلاحیت پیدا ہوتی ہے جو اس کو فنا ہونے سے شاید بچالے۔ یہ (انا اور شخصیت) فکر و فلسفہ کے حدود پار کر کے ایمان کے حدود میں داخل ہو جاتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ جو ادراک اور فہم، ہمیں فلسفہ کے دائرہ میں نہیں مل سکتا ہے کیونکہ یہ دائرہ قیاسات اور تصورات پر مشتمل ہے، وہ ہمیں ایمانیات میں قدم رکھنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ حقیقت کبریٰ اپنی ماہیت میں ایسی ہے کہ اس تک رسائی کے لیے ہمیں تصورات و خیالات سے کہیں زیادہ قریبی وسیلے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور وہ وسیلہ ہے عبادت اور عبادت آخر کار ہماری روح کی بصیرت کا باعث ہوتی ہے۔ اور اس بصیرت سے وہ راز ہماری فہم میں آتے ہیں جو خالی خالی قیاسات اور تصورات کی گرفت سے باہر رہتے ہیں۔

اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ عبادت میں ہم انا کے مطلق کی بارگاہ کو کھٹکھٹاتے ہیں اور اپنا سرخم کیے رہتے ہیں۔ مسلسل کھٹکھٹانے سے اس بارگاہ میں ہماری پذیرائی ہوتی ہے اور ہماری روح پر ایسے راز کھلتے ہیں جو کسی اور طریقہ سے ممکن نہیں۔

عبادت کرنے کی آرزو ہر فرد میں ہوتی ہے۔ یہ ہر ذی حیات کی فطرت میں ہے۔ ہر محدود روح اس

بھر پور دنیا میں اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتی ہے اور سکون اس کو حقیقت کبریٰ کی معیت میں ہی میسر آ سکتا ہے۔ ولیم جیمس اپنی کتاب ”انواع واردات مذہبی“ میں کہتے ہیں کہ یہ آرزو کسی میں کم اور کسی میں زیادہ ہوتی ہے۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں ہم میں تو یہ نہیں ہے وہ فریب دیتے ہیں۔ ان میں بھی اس جہان رنگ و بو سے بے قراری ہوتی ہے اور قرار کے لیے کسی اور آئیڈیل دنیا کی تلاش میں رہتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ عبادت کے اثرات مختلف انسانوں پر مختلف ہوتے ہیں کیونکہ ہر فرد کی شعوری ساخت اس کی اپنی ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ تینوں پر عبادت و ریاضت کا جو اثر ہوتا ہے اس سے ان پر ایک نئی دنیا اور اس کے اعمال و اخلاق کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس سے ان پر ایک نئی دنیا اور اس کے اعمال و اخلاق کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس کی روح پر ہدایت و احکامات کا انکشاف ہوتا ہے اور وہ اس دنیا کی تشکیل نو کے لیے اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔

برعکس صوفیانہ شعور عبادت و ریاضت کا صرف یہ اثر ہوتا ہے کہ اس میں مشاہدہ باطنی کا دائرہ بڑھ جاتا ہے۔ اس پر ایسے علوم کا انکشاف ہوتا ہے جو سائنس و فلسفہ کے ذریعہ ممکن نہیں۔ اسی لیے ہمارے سائنسی اور فلسفیانہ علوم کی تکمیل عبادت اور ریاضت کے ذریعہ ممکن ہے۔

عالم کا خزانہ تصورات و خیالات ہوتے ہیں، اور عبادت میں مصروف درویش کے خزانے میں وہ راز ہوتے ہیں جن کی عقدہ کشائی سوائے اللہ تعالیٰ کی مناجات اور سر تسلیم خم کرنے کے کسی اور طور ممکن نہیں۔

مولانا رومی اس فرق کو بڑے دلکش انداز میں واضح کرتے ہیں۔ دانش مند اور عالم کا اثاثہ اس کے نشانات علم ہوتے جن کا تعلق روشنائی سے ہے یعنی الفاظ و حروف مگر صوفی کا زادراہ اس کے احساسات ہوتے ہیں۔ اس کی مثال اس شکاری کی سی ہے جو مشک کی ہرن کے پیچھے لگا ہوا ہے۔ اول اول نشانات قدم اس کے رہنما بنتے ہیں اور اس کے بعد نافہ مشک کی خوشبو اس کو اپنے مقصود کا پتہ دیتی ہے اور وہ اس کو جالیتا ہے۔ نشانات قدم کی سومنزلیں نافہ مشک کی خوشبو ہر ایک قدم چلنے کے برابر ہے۔

اقبال اس تشبیہ کو یوں آگے بڑھاتے ہیں کہ سائنسدان اپنے مراقبہ، مشاہدہ، سائنسی تجربات و عمل، ذوق و شوق اور استغراق میں بالکل اس شکاری کی طرح ہوتا ہے۔ اس کا طریقہ آثار قدیم پر چلنے کی طرح ہے اور آخر کار وہ ان آثار قدیم تک ہی محدود ہوتا ہے۔ بہر حال سائنسدان کا مرتبہ دور کے مشاہدہ سے کہیں برتر ہے۔ وہ بھی ایک طرح کا صوفی ہوتا ہے اور اس کو بھی معرفت کا شوق ہوتا ہے مگر وہ اپنے طریقہ کے ضابطوں کے مطابق آثار میں گھومتا رہتا ہے۔ دیکھا جائے تو وہ عبادت میں مصروف ہے۔ تلاش علم، عبادت ہے اور صوفی اس عبادت میں یوں آگے بڑھ جاتا ہے کہ وہ آثار قدیم کی بجائے نافہ مشک کی خوشبو کو اپنا رہنما بناتا ہے گو اس کو آثار قدیم کی کھوج سے ملنے والی معلومات حاصل نہیں ہوئیں مگر وہ حقیقت کبریٰ کی زندہ معیت سے کسی نہ کسی درجہ طریقہ ہائے معرفت پر سرفراز ہوتا ہے۔ چنانچہ سائنسی علم و معرفت کی تکمیل صوفیانہ ریاضت و عبادت میں ہے۔ اس لا محدود کل تک

جامعیت کے ساتھ رسائی اسی طور ممکن ہو سکتی ہے جس تک فلسفیانہ کوشش پہنچنے کی کوشش کرتی ہے مگر اس کو پا نہیں سکتی۔

علم سائنس نے انسان کو فطرت پر قوت تسخیر کے علاوہ ہلاکت خیزی عطا کی ہے۔ اسی طرح صوفیانہ کشف و مراقبہ سے تزکیہ نفس تو حاصل ہو سکتا ہے مگر اس سے دیر پا تہذیب قائم نہیں ہو سکتی۔ تہذیب کے لیے قوت تسخیر اور تزکیہ نفس دونوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے لیے سائنس اور روحانیت دونوں کا امتزاج ضروری ہے۔ انسانیت کی توسیع و ارتقاء اسی طور ممکن ہے۔ عبادت کے یہ دونوں پہلو ہیں اور عبادت ہمیشہ فہم و فراست کے اضافہ کا باعث ہوتی ہے۔ عبادت اپنے مقصود کا خلوص اور صبر کے ساتھ تعقب کرتی ہے۔ خواہ وہ مقصود عالم فطرت یعنی سائنسی میدان کا ہو یا موراے فطرت ہو اس تعقب کی جان و عمل ہے جو مقصود کی ہیئت اور ساخت کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ محض خیال انگیزی سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

انائے مطلق سے قرب و معیت اسی وقت نصیب ہو سکتی ہے جب عبادت اللہ تعالیٰ کے جوجی و قیوم ہے، مرتبہ کے مطابق ہو۔ ایسی عبادت ہی سے زندہ رہنمائی اور معرفت حاصل ہوگی جو انسانیت کی وسعت اور رفعت کا باعث ہوتی ہے۔

عبادت ہی اپنے مقاصد کے قریب ہو سکتی ہے بشرطیکہ یہ نجی کی بجائے اجتماعی عمل ہو۔ ہر حقیقی عبادت اپنے جوہر میں اجتماعی مظہر ہے۔ ایک راہب جب انسانوں کی صحبت ترک کر کے ویرانوں کی راہ لیتا ہے تو اس کا بھی منشاء تنہائی کی زندگی گزارنا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی صحبت اختیار کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو حقیقت بھی اپنی ساخت میں ایک سماجی عمرانی حقیقت ہے۔ اس لیے عبادت اپنے منشاء میں جماعت کے ساتھ ہی قریب سے قریب تر ہوتی ہے اور جس میں پائے جانے والے ایک ہی مقصود پر اپنی تمام کوشش صرف کر دی جاتی ہے۔

یہ ایک نفسیاتی صداقت ہے کہ اس قسم کے اجتماع میں عام آدمی کی قوت ادراک میں وسعت ہو جاتی ہے۔ اس کے جذبات اور زیادہ عمیق ہو جاتے ہیں جو اس کے ادراک میں وسعت ہو جاتی ہے۔ اس کے جذبات اور زیادہ عمیق ہو جاتے ہیں جو اس کے ارادے کو اتنی طاقت سے متحرک کر دیتے ہیں جس کا خیال بھی وہ اپنی نجی اور تنہا زندگی میں نہیں کر سکتا۔ ابھی تک نفسیات اس راز سے پردہ نہیں اٹھا سکی اور نہ اس کے قوانین معلوم کر سکی ہے کہ اجتماع میں کیوں کر انسانی احساس و ادراک میں اضافہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اسلام میں عبادت الہی کو عمرانی شکل دینا ایک دلچسپ فکر و عمل کا موضوع بن جاتا ہے۔ اسلام میں نہ صرف یومیہ صلوٰۃ ہی اجتماعی ہے بلکہ یہ اجتماعیت کی صورت میں عالمگیر اجتماعی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس سے احساس و ادراک اور وجدان و شعور کی ایسی قوتیں بیدار اور متحرک ہو جاتی ہیں جن کا اندازہ بھی نہیں لگایا جاسکتا۔ مگر شرط یہی ہے کہ پورے انہماک اور دلچسپی سے عبادت کی طرف رجوع ہو جائیں۔ جن ہستیوں کو یہ درجہ حاصل ہو جاتا ہے ان پر ادراک اور وجدان کے دروازے

کھل جاتے ہیں۔

کائنات کی بے پناہ خاموشی میں خواہ اجتماعی عبادت ہو یا تنہائی کی عبادت۔ اس بے کراں خاموشی میں عبادت کے معنی اپنی ہستی کا اقرار ہوگا۔ گو عبادت میں خود سپردگی ہوتی ہے مگر اس نفی ذات میں اسی کے ساتھ اثبات ذات ہوتا ہے۔ جب انسان مقصود حقیقی کے روبرو اپنی ذات اور وجود کی نفی کرتا ہے۔ تب اسی لمحے میں وہ اپنی ذات اور وجود کے مقام سے بھی آشنا ہو جاتا ہے۔ انسانی ذہنی و نفسی احوال کی جو عالمگیر اصول ہیں، مناسبت سے اسلام نے عبادت کی ایسی بدنی شکل اختیار کی ہے کہ اس کے اندر نفی اور اثبات دونوں کی علامتیں متشکل ہو جاتی ہیں۔ اس سلسلہ میں صلوٰۃ پر ہی غور کیا جائے تو یہ اللہ تعالیٰ کے حضور اپنے آپ کو پیش کرنے کی علامت ہے۔ رکوع اور سجود نفی اور نفی ذات کی علامتیں ہیں، ان کے بعد قعدہ ایسے اثبات ذات کی علامت ہے جس میں معبود کے سامنے بندے کے مقام کی حد بندی ہوتی ہے۔

قوموں اور ملتوں کے اپنے اپنے احوال و کوائف کے مطابق عبادت نے مختلف شکلیں اختیار کی ہیں۔ قرآن حکیم نے اس امر کا ذکر اس طرح کیا ہے:

”ہر امت کے واسطے بنائی ایک راہ بندگی کی، پس چاہیے انہیں کہ تجھ سے تکرار نہ کریں اور بلا تے رہو اپنے رب کی طرف۔ بے شک تو ہے ہدایت پر سیدھی راہ کے۔ اور اگر وہ تکرار کریں تجھ سے تو کہیو کہ اللہ جانتا ہے جو تم کرتے ہو۔ خداوند (اے آدمیو!) فیصلہ کر دے گا تمہارے درمیان جس معاملے میں تم ایک دوسرے سے تکرار کرتے ہو قیامت کے دن۔“¹¹

ان آیات میں اللہ تعالیٰ عبادت کی شکلوں کے بارے میں انسانوں کو جھگڑنے سے روکتا ہے۔ ہر ملت کی اپنی راہ ہے۔ چنانچہ مشرکوں کی راہیں ان کے حسب حال ہیں اور اگر موحد ہیں تو ان میں بھی ہر ملت کی شکل عبادت اپنے حسب حال ہے۔ ان کی جزئیات پر مت بحث کرو کہ اس سے کوئی راستہ نہیں ملتا۔ تم البتہ یہ کرو کہ ان کو صراط مستقیم کی طرف دعوت دیتے رہو۔ صراط مستقیم کی قبولیت کے بعد وہ اس شکل عبادت پر جائیں گے جو اس صراط مستقیم کا تقاضا ہے۔

زیادہ اہم بات عبادت کی روح ہے۔ جدھر رخ کرو گے اللہ کو ہی پاؤ گے۔ اس نکتہ کو قرآن حکیم بہت صاف صاف بیان فرماتا ہے:

”اور اللہ ہی کے ہیں مشرق و مغرب، جدھر پلٹو گے اللہ (ہی) کا چہرہ پاؤ گے۔“¹²

علاوہ ازیں نیکی کیا ہے؟ اس کی شرح میں قرآن حکیم نے فرمایا ہے:

”نیک یہ نہیں ہے کہ منہ کر لو مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف۔ نیک تو یہ ہے جو کوئی ایمان لائے خدا پر، اور یوم آخرت پر، اور ملائکہ پر، اور (اس کی) کتابوں پر اور انبیاء پر اور دیوے مال (باوجود مال کی محبت کے یا خدا کی محبت کی وجہ سے) اس کی محبت پر نالتے والوں کو، اور سوال کرنے والوں کو، اور گردن چھڑائی کے واسطے۔ اور صلوٰۃ قائم کرے، اور زکوٰۃ دے، اور قول و اقرار اپنے پورے کرے اور سخت حالات میں اور مصیبت میں صبر کرنے والے اور (حق کی) لڑائی کے وقت۔ یہی لوگ ہیں سچے اور یہی لوگ نیک والے۔“¹³

اس آیت شریفہ میں عبادت کی روح کا ہی بیان ہے۔ لیکن عبادت کی روح کے ساتھ ساتھ عبادت کی بدنی شکل بھی اتنی ہی اہمیت کی حامل ہے۔

اسلام میں عبادت کے لیے ایک قبلہ کا مقرر کیا جانا اور اس طرف رخ اختیار کرنا اس کی اجتماعی غایت ہے اور ایک ہی احساس اور وحدت کا پیدا کرنا ہے۔ اس سے یہ جھگڑا مٹ جاتا ہے کہ مشرق کی طرف منہ کریں یا مغرب کی طرف۔ سب سمتیں خدا کی ہی ہیں اور ہر سمت اس کا جلوہ ہے۔ چنانچہ روئے زمین پر مسلمان اس طرح پھیلے ہوئے ہیں کہ کوئی جنوب کی طرف منہ کرتا ہے تو وہ کعبہ کی سمت ہوتی ہے، کوئی شمال کی طرف رخ کرتا ہے تو وہ رخ کعبہ کی طرف ہے، اسی طرح مشرق و مغرب کی طرف رخ کرتے ہیں۔ جو کعبہ کے مشرق میں رہتے ہیں وہ مغرب کی طرف کرتے ہیں اور جو مغرب میں ہیں وہ مشرق کی طرف کرتے ہیں۔ مسجد حرم میں یہ نظارہ آنکھوں کے سامنے ہوتا ہے کہ کعبہ بیچ میں ہے اور اس کی طرف رخ کرنے والا مجموعہ چاروں طرف ہے۔ اس سارے مجموعہ کے مختلف حصوں کا رخ مختلف طرف ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اپنے مرتبے میں روئے نشان کی ہر سمت، ہر خطہ ایک دوسرے کی طرح ہے۔ اسلام کی گروہی یا اجتماعی عبادت امتیاز، نسلی برتری اور طبقاتی فرق کو نیست و نابود کر کے تمام انسانوں کو ایک دوسرے کی صف میں لا کھڑا کرتی ہے۔ ان کے قلوب کو یک رنگی کے ایک ہی احساس سے معمور کر دیتی ہے۔ یہ ایک روحانی انقلاب ہے اور کتنا عظیم الشان انقلاب ہے کہ اسلام قبول کیے ہوئے جنوبی ہند کا مغرور برہمن اچھوت کے ساتھ شانہ بشانہ بارگاہ خداوندی میں کھڑا ہو سکتا ہے۔

عبادت کے باب میں مزید لطیف نکات کا انکشاف اگلے لیکچر میں ہوگا۔ اس انائے مطلق اور انتہا کی وحدت جو انسانوں کو خلق کرتی ہے اور ان کی ربوبیت کرتی ہے، انسانوں کی وحدت کا باعث ہے۔ انسانوں کی نسلوں، قبیلوں، قوموں میں تقسیم کا منشاء صرف آدمی کا تعارف ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

چنانچہ عبادت کی اسلامی شکل کی یہ بھی اہمیت ہے کہ اس سے انسانوں کی فطری مساوات ہر قسم کی مزاحمتوں کو توڑ دیتی ہے۔

تمتہ

عابد اور معبود کا حقیقی تعلق قرب و معیت کا رشتہ ہے مگر جس عابد کے دل و دماغ اور احساس پر ہر وقت حادثوں کا ہی ہجوم رہتا ہو وہ اپنے ماضی اور مستقبل میں ڈوبا رہتا ہے۔ یہ سل واقعات اس کے اور اس کے معبود کے درمیان حائل رہتی ہے جس سے وہ اپنے معبود تک پہنچنے سے دور ہی رہتا ہے۔

لیکن جو عابد اپنے آپ کو ہجوم افکار سے بلند کرتا ہے اور خالصتاً اپنے معبود حقیقی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس طرح وہ اپنے شب و روز کے زمان و مکاں کے احوال سے بلند ہو کر زمان الہی و مکان الہی کے قریب ہو جاتا ہے وہی اللہ تعالیٰ کی حضوری محسوس کرتا ہے۔ جب مسلسل عبادت و ریاضت سے یہ احساس حقیقت بن جاتا ہے تو اس کو اپنے حدود و حدود کے اعتبار سے زمان الہی کے اسرار کا ادراک ہونے لگتا ہے۔ خواہ وہ دور اور بہت حد بند یوں کے ساتھ ہی سہی۔ بہر حال وہ اس زمان الہی کی فعالیت کو کچھ نہ کچھ دیکھتا ضرور ہے۔ اسی طرح مکان الہی کی کو وسعت میں سے اس کے شعور و ادراک کو کچھ نہ کچھ وسعت ضرور مل جاتی ہے۔

یہ وسعت شعور و ادراک اور حضوری و قلب اس کے عمل کو متاثر کرتی ہے جس سے اس کی زندگی کی پاکیزگی اس کے ہر عمل سے ٹپکنے لگتی ہے۔ ذات الہی تمام زمان و مکاں سے ورئی الوراء ہے۔ زمان الہی اور مکان الہی دراصل اللہ تعالیٰ کے فعل مطلق کے جس سے تمام کون و مکاں، اوامر و نواہی اور حشر و نشر کا تعلق ہے، کے آیات ہیں۔

اس فعل مطلق کی جامعیت، وسعت اور کلیت مکان الہی ہے۔ یہ وسعت نقاط سے مرکب نہیں ہے۔ چنانچہ اس مکان الہی میں نہ کوئی نقطہ ہے اور نہ کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے باہر ہے اسی لیے یہ مکان ناقابل احصار اور ناقابل تقسیم ہے جیسا کہ ہمارا مکان ہوتا ہے اور جو مختلف حصوں میں بٹ جاتا ہے۔

موجودات کے مکان اسی مکان الہی کی مظاہر ہیں۔ تمام مخلوق مکان اس مکان کے فعلی پہلو ہیں۔ چنانچہ مکان الہی ان تمام مکانوں کی اصل اور باطن ہے۔ غرض یہ کہ ہر امتدادی مکان یعنی نقطہ والا مکان مخلوق اس کے اندر اسی طرح بلا واسطہ موجود ہے جس طرح فعل کی فعالیت میں تمام اجزائے فعل ہم جا واقع ہوتے ہیں۔ چنانچہ تمام اشیاء خواہ کسی مکان میں ہوں، بلا واسطہ اللہ تعالیٰ کی حضوری میں موجود ہیں۔

یہی حال زمان الہی کا ہے۔ اس سے بھی بے حد و حساب زمان ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم ہو جاتے ہیں، جاری ہیں اور ایسا قابل پیمائش زمان اور زمان الہی میں بلا واسطہ موجود ہے۔ اسی لیے تمام سیل حوادث تمام تاریخ تمام آغاز و انجام اللہ تعالیٰ کی اس حضوری میں بلا واسطہ موجود ہیں جن کو اجزاء میں نہیں تقسیم کیا جاسکتا۔ یہ سب اللہ تعالیٰ کے فعل مطلق کے مظاہرات ہیں۔

زمان کو لغت عرب میں دہر بھی کہتے ہیں۔ دہر سے مراد طویل زمانہ ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ دہر کے

بارے میں مشہور حدیث ہے کہ زمانہ کو برامت کہو، میں خود زمانہ ہوں۔ چنانچہ وہ عابد جس کو اللہ تعالیٰ سے بذریعہ حضوری قلب یا قرب و معیت حاصل ہے وہ کبھی زمانہ اور اس کے مصائب پر زمانہ کو برا بھلا نہیں کہتا بلکہ وہ صبر سے مردانہ وار ہر ایک کا مقابلہ کرتا ہے اور حالات کو رضائے الہی کے لیے تبدیل کرنے کی جدوجہد کرتا ہے۔ ابن عربی بیان کرتے ہیں کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ یعنی اچھے اچھے ناموں میں سے ہے۔ امام فخر الدین رازی کہتے ہیں کہ بعض صوفیوں کے ہاں دہر، دیہور اور دیہار کا ورد بھی ہوتا رہا۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اہل کشف بزرگوں کا رویہ زمانہ کے بارے میں کیا تھا۔

حواشی

- (1) الحجر 31:28:15
- (2) البقرہ 33:2
- (3) الاعراف 9:9
- (4) 21:36
- (5) الانعام 2:5
- (6) 4:95
- (7) 35:21:11
- (8) طہ 122:20
- (9) البقرہ 36:2:36: الاعراف 24:7
- (10) الاحزاب 72:33
- (11) الحج 69:67:23
- (12) البقرہ 115:2
- (13) البقرہ 177:2

خدا کی ذات و صفات: مختلف فلاسفہ کی آراء پر تبصرہ

مولانا امین احسن اصلاحی

اصحاب فکر و فلسفہ کے سامنے خدا کی ذات اور صفات کے متعلق ابتدا ہی سے چند بنیادی سوال رہے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات اور خلق کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ یعنی یہ کہ کیا خدا خلق کو پیدا کرنے کے بعد بالکل بے تعلق نہ نکال رہا ہو کر بیٹھ گیا ہے یا اس نے خلق کے ساتھ اپنا تعلق قائم رکھا ہے۔ اگر اس نے اپنا تعلق قائم رکھا ہے تو وہ کس نوعیت کا ہے اور خلق کے ساتھ اس کے رابطہ کا ذریعہ کیا ہے؟ دوسرا اہم سوال یہ پیش نظر رہا ہے کہ کیا انسان کو خدا کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے، یعنی کیا خدا انسانی عقل کی رسائی سے اتنا بالاتر ہے کہ انسان اس کی کوئی معرفت حاصل نہیں کر سکتا یا خدا انسان کی عقل کی گرفت میں آ سکتا ہے؟

تیسرا سوال ان کے سامنے یہ رہا ہے کہ انسانوں کی طرح خدا بھی ایک مشخص (Person) ذات ہے جس کی خصوصیات اور صفات معلوم ہیں یا خدا ان قوتوں، طاقتوں اور قوانین کا نام ہے جو اس کائنات میں بالکل اس طرح جاری و ساری ہیں جس طرح انجن میں بھاپ ہوتی ہے یا جسم کے اندر روح ہوتی ہے، یعنی خدا بھی ایک توانائی ہے جس نے کائنات کو متحرک کر رکھا ہے۔

سوالات تو اور بھی ہیں، لیکن یہی بنیادی اور اہم سوالات ہیں۔ ان کے علاوہ ان فلسفیوں کی رائے جنہوں نے تہذیب اور مذہب کے ارتقاء پر گفتگو کی ہے، غور طلب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان ابتدا میں خدائے واحد سے نہیں، بلکہ بہت سے خداؤں اور دیوتاؤں سے آشنا ہوا۔ عقل کی ترقی کے ساتھ غیر ضروری خدا چھٹتے چلے گئے، یہاں تک کہ ایک خدا باقی رہ گیا۔ دوسرے الفاظ میں دین کا آغاز شرک سے ہوا اور پھر رفتہ رفتہ انسان توحید کی لذت سے آشنا ہوا۔

اہل فلسفہ کی آراء

یونان کے ابتدائی فلسفیوں کی رائے

یونان کے ابتدائی دور کے فلسفیوں نے جب خدا کی ذات و صفات پر غور کرنا شروع کیا تو انہوں نے دیوتاؤں کے متعلق عام لوگوں کے عقیدہ سے تعرض نہیں کیا، لیکن کائنات کے وجود میں آنے کی توجیہ مختلف طریقوں سے کرنے کی کوشش کی۔ تھلیز (Thales) (۶۲۴..... ۵۵۴ ق م) نے کہا کہ دنیا کو کسی خدا نے پیدا نہیں کیا، بلکہ جس طرح دوسری چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں اسی طرح دنیا بھی وجود میں آگئی۔ انیکسی مانڈر (Anaximander) (۶۱۰ ق م..... ۵۴۶ ق م) نے کہا کہ ہر چیز لامحدود سے پیدا ہوئی ہے، ان کو کسی دیوی یا دیوتانے پیدا نہیں کیا۔

ہیراقلیطس (Heraclitus) (۵۳۵ ق م..... ۴۷۵ ق م) دیویوں اور دیوتاؤں کا سخت مخالف ہے۔ ان کا ذکر نہایت حقارت سے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عام لوگ جن بتوں کی پرستش کرتے ہیں ان کے متعلق وہ کچھ نہیں جانتے کہ وہ کیا ہیں۔ چھٹی صدی قبل مسیح کے فلسفی شاعر زینوفینز (Xenophanes) نے دیوتاؤں پر سخت تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ خدا ایک ہی ہے جس کو فنا نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ لوگوں نے اپنی شکلوں پر دیوتاؤں کو بنایا ہے۔ اگر بیلوں، خزیروں اور دوسرے جانوروں کے ہاتھ میں بھی موئے قلم ہوتا تو وہ اپنی صورت پر خدا کو بنا ڈالتے۔ یہی وجہ ہے کہ حبشہ کے دیوتاؤں کا رنگ کالا اور ناک چھٹی ہے۔ زینوفینز کا کہنا ہے کہ خدا ہر لحاظ سے انسانوں سے مختلف ہے۔ خدا ایک وحدت ہے جس کی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا۔ وہ ایک ہی جگہ پر رہتا ہے، وہاں سے حرکت نہیں کرتا۔ اس کو دنیا کا نظام چلانے کے لیے کوئی کاوش نہیں کرنا پڑتی۔ خدا کائنات کا اساسی کلیہ ہے۔ خدا ہی کائنات ہے۔

سوفسطائی فلسفیوں نے بہت سے خداؤں کے تصور پر بڑے تند و تیز حملے کیے۔ انہوں نے کہا کہ دیوتاؤں کا تصور قرین عقل نہیں، کیونکہ ان کے وجود کی کوئی عقلی بنیاد نہیں ہے۔ ان فلسفیوں نے نوجوانوں کو جمع کر کے توحید کی اشاعت کی۔ بتوں پر ان کی جرح کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعد کے فلسفیوں نے اس مسئلہ پر غور و فکر کرنا شروع کر دیا کہ خدا کا صحیح تصور کیا ہے۔

✓ سقراط

یونان کے عظیم فلسفی سقراط (Socrates) (۴۷۰ ق م..... ۳۹۹ ق م) نے خدا کی وحدانیت کا تصور دیا اور بتوں کے خلاف انتہائی جارحانہ اور مدلل تنقید کی۔ اس کی جرح نے بت پرستی کو کیا اوہام پرستی کی بھی جڑ اکھاڑ دی جس کو یونان کی حکومت برداشت نہ کر سکی اور جیوری نے اس پر الزام لگایا کہ وہ بتوں کے خلاف زہریلا

پروپیگنڈا کر کے نوجوانوں کو گمراہ کر رہا ہے۔ اس جرم میں اس کو زہر کا پیالہ پینا پڑا۔ واقعہ یہ ہے کہ سقراط کو تو حید ہی کی خاطر زہر کا پیالہ پینا پڑا اور اب مورخین کو بھی اس کی شہادت مل گئی ہے۔

✓ افلاطون

افلاطون (Plato) (۴۲۸ ق م ۳۴۸-۳۴۷ ق م) نے دیوتاؤں کے متعلق عام تصور سے تعرض نہیں کیا۔ اس کی تحریروں میں تضاد ہے جس سے خیال ہوتا ہے کہ اس کا ذہن یکسو نہیں۔ وہ بتوں کا نام بھی لیتا ہے اور خدائے واحد کا بھی قائل ہے، البتہ جب وہ تو حید کا بیان کرتا ہے تو دلائل کے ساتھ کرتا ہے اور بتوں کا ذکر کرتا ہے تو روایت کا سہارا لیتا ہے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ وہ اپنے استاد کی طرح زہر کا پیالہ پینے کا حوصلہ نہیں رکھتا یا وہ عوام کو چھیڑے بغیر اپنے طبقے کو تو حید کی تعلیم دینا چاہتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا نے تمام کائنات کو پیدا کیا اور انسان میں اپنی روح پھونکی۔ انسان کا جسم روح کا قید خانہ ہے، اس لیے ہمیں جلد سے جلد زمین سے چھٹکارا حاصل کر کے آسمانوں کی طرف پرواز کر جانا چاہیے کیونکہ روح کا اصل ٹھکانا آسمان ہے۔

✓ ارسطو

ارسطو (Aristotle) (۳۸۴ ق م ۳۲۲ ق م) خدا کی وحدانیت پر پختہ یقین رکھتا ہے۔ وہ انسان کی عقل کو بہت بڑی چیز سمجھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان کے اندر ایک نور یزدانی (Divine Spark) اور عقل ملکوتی (Divine Reason) ہے۔ خدا کائنات کا خالق ہے، وہی محرک اول بھی ہے اور کائنات کو چلانے والا بھی۔ خدائے واحد نے انسان کے اندر سب کچھ ودیعت کر دیا ہے۔ اگر وہ اس کو پہچان لے اور اس کی تربیت اور نشوونما کر لے تو درجہ کمال تک پہنچ سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کی رہنمائی کے لیے نبوت کی جو ضرورت ہے، ارسطو نے اس کو انسان کے اندر مان لیا ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ ہر چیز کا محور خدا ہے اور مادہ کی قید سے آزادی حاصل کر لینا ہر چیز کی انتہا ہے۔

✓ ابيقوری فلاسفہ

ایبيقوری (Epicureans) (۳۴۱ ق م ۲۷۰ ق م) مفکرین ایک خدا پر یقین نہیں رکھتے۔ ان کا خیال ہے کہ خدا بہت سے ہیں۔ وہ شکل و صورت میں انسانوں کی طرح ہیں، البتہ ان سے بہت زیادہ خوب صورت ہیں۔ ان میں مرد اور عورت کی طرح جنس کی تفریق بھی ہے۔ وہ کھاتے پیتے ہیں اور یونانی زبان بولتے ہیں۔ ان دیوتاؤں نے نہ دنیا بنائی اور نہ دنیا کے کاموں میں مداخلت کرتے ہیں۔ وہ خوش و خرم رہتے ہیں اور انہیں کوئی

رواتی فلاسفہ

رواتی (Stoics) فلسفی خدا کی وحدانیت کے شدت سے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ خدا نے ہر چیز پیدا کی ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہوتا رہتا ہے وہ اس سے باخبر رہتا ہے۔ وہ انسانوں سے محبت کرتا ہے، برائی پر سزا اور نیکی پر جزا دیتا ہے۔ خدا کا دنیا سے وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔ جس طرح بیج سے بے شمار پھول پیدا ہوتے ہیں اسی طرح روح سے ہر قسم کی زندگی نمود پاتی ہے۔ ان کے نزدیک خدا کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر چیز میں خدا ہے گویا خدا کے متعلق روایوں کا فلسفہ وحدت الوجود کے تصور پر مبنی ہے۔

فیلو

اس کے بعد جو دور آیا اس میں مذہب کو فلسفہ میں شریک کر دیا گیا اور فلسفہ نے علم کلام کی شکل اختیار کر لی۔ اس دور کے ایک قابل ذکر فلسفی فیلو (Philo) (۳۰ ق م..... ۵۰ء) نے توحید کا وہی تصور دیا جو تورات میں ہے، لیکن یہ تصور بھی اس نے بہت ہلکا دیا۔ فیلو کے نزدیک خدا اپنی عظمت، قدرت، رحمت اور کمال کے لحاظ سے انسان سے اتنا عظیم اور بلند ہے کہ انسان نہیں جان سکتا کہ وہ کیا ہے، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ خدا موجود ہے۔ خدا علت العلل (Cause of Causes) ہے۔ جس طرح شمع پورے ماحول کو روشن کرتی ہے اسی طرح خدا کے نور سے پوری کائنات منور ہے۔

پلوٹینس

پلوٹینس (Plotinus) (۲۰۴ء..... ۲۶۹ء) پلو اور فیلو کے خدا کے تصور میں معمولی سا فرق ہے۔ اس کے نزدیک کائنات کی ہر چیز کی علت خدا ہے، لیکن خدا کمال کے اس درجہ تک پہنچا ہوا ہے کہ ہم یقین سے اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ہم صرف یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے، لیکن یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ کیا ہے۔ ہم اس کے متعلق جو کچھ بتاتے ہیں وہ اس کی ذات کا نہایت حقیر سا تصور ہے۔ پلوٹینس کا کہنا ہے کہ خدا ایک چشمہ کی مانند ہے جو ازل سے جاری ہے اور ابد تک جاری رہے گا۔ دنیا کو خدا کی ضرورت ہے، لیکن خدا دنیا سے بے نیاز ہے۔

سینٹ آگسٹائن

عیسائی متکلمین نے عیسائیت اور یونانی فکر میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے کہا کہ

کائنات میں نظم اور قرینہ خدا نے وجود یا محرک اول ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ خدا ازلی اور ابدی ہے۔ وہ سراسر خیر و برکت اور دانش مجسم ہے۔ یہی دانش وہ قوت قاہرہ ہے جو ہر چیز کو کنٹرول کر رہی ہے۔ عیسائی متکلمین کا سب سے بڑا نمائندہ سینٹ آگسٹائن (Saint Augustine) (۳۳۰ء.....۳۵۴ء) ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا ازلی ہے۔ وہ دنیا کو عدم سے وجود میں لایا۔ ہر چیز کو پیدا کرنے سے قبل خدا نے اس کی تقدیر بھی طے کر دی۔ اس لیے خدا کو پہلے ہی سے معلوم ہے کہ اس کی مخلوق دنیا میں کیا کچھ کرے گی۔ اس کے نزدیک انسان کے اندر نیکی اور خیر کا جو تصور ہے خدا اس کی کامل ترین شکل ہے۔ وہ خالق کل، قادر مطلق، علیم وخبیر اور سراسر خیر و برکت ہے۔

سینٹ آگسٹائن نے خدا کا جو تصور دیا ایک عرصہ تک وہی تصور قائم رہا، لیکن بعض لوگوں نے اس سے معمولی اختلاف بھی کیا۔ مثلاً آئرلینڈ کے جان ار جینا (John Erigena) (۸۷۷ء.....۸۱۰ء) نے کہا کہ ہم کائنات پر غور و فکر کے ذریعہ جو کچھ جان سکتے ہیں وہ بہت ہی معمولی اور حقیر ہے۔ حقیقت میں خدا کو جاننا ممکن نہیں، کیونکہ اس کے نزدیک جو سمجھ میں آگیا وہ خدا کیونکر ہوا۔ پہلی صدی عیسوی میں پال کی عیسائیت کو فروغ حاصل ہوا جس نے تثلیث کا فلسفہ گھڑا۔ اس نے کہا کہ آدم کا جو گناہ انسان کے ساتھ چپک گیا ہے اس کا کفارہ ادا کرنے کے لیے خدا نے اپنے بیٹے مسیح کو دنیا میں بھیجا۔ مزید برآں کائنات کا نظام چلانے کے لیے خدا نے اس کے اندر ایک ملکوتی قوت جاری و ساری کر دی جس کو اس نے روح القدس کا نام دیا۔ اس طرح باپ، بیٹے اور روح القدس کے فلسفہ نے جنم لیا۔ عیسائی متکلمین نے کہا کہ خدا تینوں میں سے ایک ہے اور اس ایک میں تینوں شامل ہیں۔ چونکہ یہ بات عقل میں نہیں آسکتی تھی اس لیے اس کو منوانے کے لیے کلیسا کی طرف سے جبر کیا گیا جس کی وجہ سے مذہب بدنام ہو گیا اور یہ تصور عام ہو گیا کہ مذہب کا عقل سے کوئی واسطہ نہیں اور پھر مذہب کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی۔

جس وقت عیسائی متکلمین عیسائیت کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ انہی دنوں ایک تحریک ابھری جس نے کہا کہ خدا کو عقل کی مدد سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کے لیے مشاہدہ ذات ہی واحد راستہ ہے۔ اس کو بعد میں تصوف کا نام دیا گیا۔ ان صوفیوں نے کہا کہ مشاہدہ ذات سے ہمیں جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ عقل سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ انہوں نے کہا کہ تصوف کے ذریعہ انسان کی روح جسم کے قید خانہ سے نکل کر آسمانوں میں پہنچ جاتی ہے جہاں وہ خدا کی ذات میں ضم ہو جاتی ہے، اس طرح روح اپنے اصل گھر میں واپس پہنچ جاتی ہے۔

تھامس اکیوی ناس

تھامس اکیوی ناس (Thomas Aquinas) (۱۲۲۷ء.....۱۲۷۳ء) پرارسطو کے فلسفہ اور منطق کا گہرا اثر تھا اس لیے اس نے عیسائیت اور ارسطو کے فلسفہ میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے کہا کہ خدا روح یا قوت ہے جس نے اپنے آپ کو ظاہر کرنے کے لیے دنیا بنائی۔ خدا قادر مطلق ہے اور دنیا پر اسی کی بادشاہی قائم ہے۔

ماسٹر ایکہارٹ

ماسٹر ایکہارٹ (Meister Eckhart) (۱۲۶۰ء.....۱۳۲۷ء) نے وحدت الوجود کا نظریہ پیش کیا۔ اس نے کہا کہ سب چیز خدا کے اندر ہے اور ہر چیز کے اندر خدا ہے۔ میں جب اپنے آپ سے بات کرتا ہوں تو خدا سے بات کرتا ہوں۔ جب مجھے مشاہدہ ذات ہوگا تو میں خدا میں ضم ہو جاؤں گا۔

فرانس بیکن

کلیسا کے جبر کا جب زور ٹوٹنا شروع ہوا اور نشاۃ ثانیہ کے آثار پیدا ہوئے تو دنیا میں پھر سے عقل کی روشنی پھیلی۔ فلسفیوں نے خدا کی ذات و صفات کو سمجھنے کی کوششیں جاری رکھیں۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فلسفیوں نے جس خدا کا تصور دیا وہ کلیسا کے تصور سے بہت مختلف ہے۔ فرانس بیکن (Francis Bacon) (۱۵۶۱ء.....۱۶۲۶ء) نے کلیسا کے خدا کو ترک کرنا مناسب نہ سمجھا، بلکہ اس نے فلسفیوں کے خدا اور کلیسا کے خدا میں مصالحت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے کہا کہ الہیات کی دو قسمیں ہیں: ایک فکری اور دوسری الہامی۔ آفاق اور انفس پر غور و فکر کے بعد خدا کی جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ فکری الہیات ہے اور مذہب خدا کے متعلق جو کچھ بتاتا ہے وہ الہامی الہیات ہے۔ لیکن اس نے کہا کہ ہم عقل کے ذریعہ خدا کو ماننے پر مجبور ہیں، لیکن ہم اس سے زیادہ خدا کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔ اگر جاننا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں کلیسا سے رابطہ رکھنا پڑے گا۔ یعنی کلیسا کی فقہ، اس کے علم کلام اور روایات کو ماننا پڑے گا۔ اس نے یہ مشورہ دیا کہ عقل کی چھوٹی سی کشتی کو چھوڑ کر کلیسا کے جہاز پر سوار ہو جاؤ۔ درحقیقت یہ بیکن ہے جس نے مذہب اور دنیا کے امور میں تفریق کے حق میں فلسفہ بنایا اور مذہب کو ایک بے عقلی کی چیز قرار دیا۔

تھامس ہابز

تھامس ہابز (Thomas Hobbes) (۱۵۸۸ء.....۱۶۷۹ء) نے بیکن کی مصالحت نہ روش کو پسند

نہیں کیا اور عقل کی کشتی کو چھوڑ کر کلیسا کے جہاز پر سوار ہونے پر بھی آمادہ نہیں ہوا۔ اس نے کہا کہ عقل خدا کو مانتی ہے، اس لیے میں بھی خدا کو مانتا ہوں۔ اس نے کہا کہ خدا ایک مجسم ذات ہے جس نے دنیا بنائی اور ہر چیز کو حرکت دی۔ وہ انسانوں کے ذریعہ دنیا پر حکمرانی کر رہا ہے۔ ہم اس سے زیادہ خدا کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے، اس لیے ہمیں اس پر قانع رہنا چاہیے۔

ڈیکارٹ

ڈیکارٹ (Descartes) (۱۵۹۶ء.....۱۶۵۰ء) یہ نہیں مانتا کہ عقل صرف اتنا ہی جان سکتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ عقل کے ذریعہ خدا کی بہت سی صفات اور ان کے تقاضوں کو بھی جانا جاسکتا ہے۔ خدا ازلی ہے۔ وہ قادر مطلق، علیم وخبیر اور سراسر خیر و برکت ہے۔ اس نے انسان کے اندر جو تصورات و دیعت کیے ہیں وہ فراڈ نہیں، بلکہ حقائق ہیں۔ ان کو ماننا واجب ہے اور زندگی کے معاملات میں ان سے رہنمائی حاصل کرنا ضروری ہے۔ انسان کی فطرت کے اندر جو اصول و کلیات و دیعت ہیں ڈیکارٹ ان سب کو مانتا ہے۔ کائنات کے مشاہدہ اور تاریخ کے مطالعہ سے جو اصول اخذ ہوتے ہیں، ڈیکارٹ ان کو بھی مانتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ انسان کی راہنمائی کے لیے کافی ہیں اور انسان کا فرض ہے کہ وہ ان اصولوں کی پابندی کرے گویا وہ ان اصولوں کو شریعت کا درجہ دیتا ہے۔

سپینوزا

سپینوزا (Spinoza) (۱۶۳۲ء.....۱۶۷۷ء) صوفی ہے۔ اس کے نزدیک ہر جگہ اللہ ہی اللہ ہے۔ وہ کائنات کو ایک مجموعی مشین مانتا ہے۔ یہ مشین جن فطری قوانین پر چل رہی ہے، ان کا نام خدا ہے، خدا سے الگ کوئی چیز نہیں ہے، سب اس کے اندر یعنی سب خدا ہے۔ جب ہم خدا سے محبت کرتے ہیں تو اپنے سے محبت کرتے ہیں اور جب ہم اپنے سے محبت کرتے ہیں تو خدا سے محبت کرتے ہیں، کیونکہ ہم خدا ہیں۔ اس کے نزدیک عقل اور جسم خدا کی شانیں ہیں۔ دونوں میں خدا ظاہر ہوتا ہے۔ اس طرح سپینوزا نے وحدت الوجود کا فلسفہ پیش کیا جس کا اثر بعد کے فلسفیوں نے بھی قبول کیا۔ اگر کوئی خدا کو مجسم ذات نہ ماننا چاہے اور بھاپ، روح، قوت محرکہ یا قوانین فطرت کی شکل میں ماننا چاہے تو سپینوزا نے اس کی بنیاد فراہم کر دی۔

جان لاک

جان لاک (John Locke) (۱۶۳۲ء.....۱۷۰۴ء) کا کہنا ہے کہ خدا ایک حقیقت ہے۔ انسان اپنی خلقت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ وہ آپ سے آپ وجود میں آیا، بلکہ اس کا کوئی خالق ہے۔ اس کا

کہنا ہے کہ خدا روح ہے، خدا علیم وخبیر، قادر مطلق اور عادل ہے۔ اس نے دنیا بنائی، انسان کو پیدا کیا، کائنات میں اپنے قوانین جاری و ساری کیے، یہ قوانین آفاق و انفس پر غور کرنے کے بعد معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کرنے والے جزا اور اس کی خلاف ورزی کرنے والے سزا کے مستحق ہیں۔

جارج برکلی

مشہور عیسائی پادری برکلی (George Berkeley) (۱۶۸۵ء..... ۱۷۵۳ء) نے کہا کہ خدا ہی دنیا کا خالق ہے۔ وہ لطیف ترین روح ہے اور پوری کائنات میں یہ روح سرایت کیے ہوئے ہیں۔ مادہ یا جسم اسی روح کی ایک شان ہے۔

ڈیوڈ ہیوم

ہیوم (David Hume) (۱۷۱۱ء..... ۱۷۷۶ء) ارتیابی فلسفی ہے۔ وہ ہر چیز کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک ہر چیز دھوکا دیتی ہے، آنکھ بھی دھوکا دیتی ہے۔ اس لیے انسان کسی چیز کا تعین نہیں کر سکتا لہذا انسانی عقل بھی خدا کو نہیں سمجھ سکتی۔ لیکن خدا کو ماننا ضروری ہے، کیونکہ یہی چیز انسان کی تمام امیدوں کا مرکز اور اخلاقیات اور معاشرہ کی اساس ہے۔ دوسرے الفاظ میں گو عقل کے ذریعہ خدا کو پہچانا نہیں جاسکتا لیکن اس کی ضرورت بہر حال موجود ہے۔ انسان اپنے معاشرتی نظام اور اخلاقی نظام کو قائم رکھنے اور اپنے دل کو ڈانوا ڈول ہونے سے بچانے کے لیے خدا کو ماننے پر مجبور ہے۔

لائبنز

لائبنز (Leibniz) (۱۶۴۶ء..... ۱۷۱۶ء) کے نزدیک خدا اعلیٰ اور اکمل ذات ہے اور انسان ادنیٰ اور نامکمل ہے، اس لیے انسان خدا کی صحیح معرفت حاصل نہیں کر سکتا البتہ اس کا ہلکا سا تصور کر سکتا ہے، کیونکہ نیکی، طاقت، علم اور خدا کی بعض دوسری صفات کا ہلکا سا پرتو اس کے اندر موجود ہے۔ ان صفات کو اگر مبالغہ کی انتہائی حد تک بڑھا دیا جائے تو ہم کچھ معرفت حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا نے دنیا کو بہترین شکل میں پیدا کیا اور خدا دنیا کے حالات سے باخبر رہتا ہے۔

عمانوئل کانٹ

جرمنی کا عظیم فلسفی عمانوئل کانٹ (Immanuel Kant) (۱۷۶۴ء..... ۱۸۰۴ء) ان فلسفیوں کا سخت

مخالف ہے جو کہتے ہیں کہ عقل اور تجربہ سے باہر کسی چیز کو ماننا ٹھیک نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ پوری کائنات کا ہم تجربہ نہیں کر سکتے، لیکن ہم اس کو مانتے ہیں۔ اس لیے اگر خدا عقل و تجربہ میں نہیں آتا تو اس کے معنی یہ نہیں کہ خدا موجود نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا ہماری فطری اور اخلاقی ضرورت ہے۔ اس کے ماننے پر ہماری کامل مسرت اور طمانیت کا انحصار ہے۔ ہماری اخلاقی زندگی کے لیے خدا کی سخت ضرورت ہے، کیونکہ عقل کا مطالبہ ہے کہ اچھے لوگ خوش رہیں، لیکن دنیا میں اچھے لوگ پریشان رہتے ہیں اور برے لوگ مزے کرتے ہیں۔ اس لیے ایک ایسی ذات ہونی چاہیے جو سراسر خیر و برکت، مجسم دانش اور قادر مطلق ہوتا کہ وہ نیکی اور مسرت کو یکجا کر سکے۔

جان فشتے

فشتے (Johann Gottlieb Fichte) (۱۷۶۲ء.....۱۸۱۴ء) کانٹ سے اس بات میں متفق ہے کہ خدا ہماری اخلاقی ضرورت ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خدا کائنات کا خالق ہے، لیکن اس کا خالق کوئی نہیں۔ خدا انسان کے ضمیر کے اندر موجود ہے۔

جوزف شیلنگ

جوزف شیلنگ (Joseph Schelling) (۱۷۷۵ء.....۱۸۵۴ء) نے کہا کہ خدا تخلیقی قوت ہے جو کائنات کے اندر جاری و ساری ہے۔ دنیا اسی لیے حرکت پذیر ہے کہ وہ خدا ہے گویا یہ فلسفی وحدت الوجود کا قائل ہے۔

فریڈرک ہیگل

ہیگل (Friedrich Hegel) (۱۷۷۰ء.....۱۸۳۱ء) کا خدا اس کے نظریہ ارتقاء کا حصہ ہے۔ اس کے نزدیک دنیا ترقی کر رہی ہے، اس لیے خدا بھی ترقی پذیر ہے۔ دنیا کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ترقی کر رہا ہے۔ انسان میں یہ شعور کمال ہے درجہ تک پہنچ گیا ہے۔ ہیگل کا کہنا ہے کہ خدا تخلیقی دانش کا نام ہے جس کا اظہار دنیا میں ہو رہا ہے۔

گستاف فشنر

گستاف فشنر (Gustav Fechner) کے نزدیک خدا اعلیٰ ترین روح ہے جو دنیا میں اس طرح جاری و ساری ہے جس طرح جسم کے اندر روح ہے۔

آگسٹ کومٹ

بعد کے فلسفیوں نے خدا کو سمجھنے کی کوششیں ترک کر دیں اور اس معاملہ کو مذہب کے حوالہ کر دیا۔ آگسٹ کومٹ (August Comte) (۱۷۹۸ء.....۱۸۵۷ء) کا کہنا ہے کہ اسباب و علل کو تلاش کرنا نا پختہ انسانی ذہن کی علامت ہے۔ کیونکہ انسانی ذہن جب پختہ ہو جاتا ہے تو وہ خدا کو تلاش کرنے کی کوشش ترک کر دیتا ہے اور اشیاء اور واقعات میں تعلق دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

سروولیم ہملٹن

سروولیم (Sir William Hamilton) (۱۷۸۸ء.....۱۸۵۶ء) کا کہنا ہے کہ جس کا جی چاہے خدا پر یقین کرے، لیکن خدا کے متعلق کچھ جاننا ممکنات میں سے ہے، کیونکہ انسان کی عقل صرف محدود چیزوں کو جان سکتی ہے اور لامحدود چیزیں اس کی رسائی سے باہر ہیں۔

ہربرٹ سپنسر

سپنسر (Herbert Spencer) (۱۸۲۰ء.....۱۹۰۳ء) بھی اسی خیال کا حامی ہے کہ ہم صرف وہی چیز جان سکتے ہیں جو متعین اور محدود ہو۔ چونکہ خدا لامحدود ہے، اس لیے ہم خدا کو نہیں جان سکتے۔ لیکن خدا موجود ہے۔ وہ کیا ہے یہ ہم نہیں بتا سکتے۔

بریڈلے

بریڈلے (F.H. Bradley) (۱۸۴۶ء.....۱۹۲۶ء) نے سپنسر سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ لامحدود کو بھی جانا جاسکتا ہے، کیونکہ لامحدود کائنات میں ہم آہنگی کا نام ہے جو دنیا کی ہر چیز میں موجود ہے جس کو انسان اپنی عقل سے سمجھ سکتا ہے۔

ولیم جیمز

ولیم جیمز (William James) (۱۸۲۳ء.....۱۹۱۰ء) کا کہنا ہے کہ ہم خدا کے وجود اور اس کے متعلق کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کر سکتے، لیکن خدا کو ماننے پر مجبور ہیں، کیونکہ ہماری فطرت کا تقاضا یہی ہے اور ہمارا دل بھی اس بات کی گواہی دیتا ہے۔ جیمز کے نزدیک انسان ایسے خدا کو ماننا چاہتا ہے جو اس کی زندگی سے بے تعلق یا نرکار نہ ہو، بلکہ اس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو۔ وہ انسان کا رفیق، مونس و غم خوار ہو۔ جیمز کے خیال میں خدا

انسان سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، لیکن انسان سے بہت زیادہ طاقت ور ہے۔

جان ڈیوی

ڈیوی (John Dewy) (۱۸۵۹ء.....۱۹۵۲ء) کا کہنا ہے کہ انسان اپنے آپ کو ایسی دنیا میں پاتا ہے جس میں اس کو شر بہت زیادہ نظر آتا ہے اس نے شر سے محفوظ رہنے کے لیے کائنات کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے لیے انسان نے مختلف نظریات گھڑے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کے متعلق مختلف تصورات پائے جاتے ہیں۔

اہل فلسفہ کی آراء پر تنقید

خدا کی ذات و صفات کے متعلق فلسفیوں اور مفکروں نے جن آراء کا اظہار کیا ہے ان پر تنقید سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فلسفیوں کی اس رائے پر بحث کریں کہ مذہب کا آغاز شرک سے ہوا ہے۔

مذہب کا آغاز ایک خدا کے تصور سے ہوا

بعض فلسفیوں کا کہنا ہے کہ دنیا میں انسان سب سے پہلے ایک خدا سے آشنا نہیں ہوا، بلکہ شروع میں بہت سے خداؤں کو مانا جاتا تھا جن میں سے ایک بڑا خدا تھا، لیکن عقل کی ترقی کے ساتھ ساتھ غیر ضروری خدا چھٹتے چلے گئے تاکہ ایک خدا باقی رہ گیا۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان نے جب اپنے آپ کو اس دنیا میں پایا تو خوفناک حوادث سے اس کو سابقہ پیش آیا جو طوفانوں، زلزلوں، سیلابوں، وباؤں اور دوسری شکلوں میں پیش آتے رہتے ہیں۔ ان سے وہ خوف زدہ ہو گیا اور اس خوف کے جذبہ نے انسان کو ان دیکھی طاقتوں کی پرستش پر مجبور کیا جن کو اس نے ان حوادث کا پیدا کرنے والا خیال کیا۔ اس طرح انسان نے شرک سے دین کا آغاز کیا۔ عقل اور سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ ان حوادث، طوفانوں، زلزلوں، سیلابوں اور وباؤں کی توجیہ ہوتی چلی گئی تو ان کے خداؤں سے بھی انسان کو چھٹکارا حاصل ہوتا چلا گیا۔

یہ بات کہ مذہب کا آغاز ان دیکھی قوتوں کے خوف سے ہوا ہے اور یہی جذبہ انسان کے جذبات میں اولین اور قدیم ترین ہے، بالکل بے سرو پا ہے۔ انسانوں میں جو خوف پایا جاتا ہے اس کی اصل حقیقت زوال نعمت کا اندیشہ ہے۔ خوف کا تجزیہ کیجئے تو صاف نظر آئے گا کہ خوف نام ہے اس چیز کا کہ آپ کو کسی ایسی چیز کے چھن جانے یا اس سے محروم ہو جانے کا اندیشہ یا خطرہ پیدا ہو گیا ہے جو آپ کو حاصل بھی ہے اور جو عزیز بھی ہے۔ مثلاً انسان کو اپنی زندگی عزیز ہے، زندگی کا سرو سامان عزیز ہے، اپنے بیوی بچے عزیز ہے، اس لیے وہ ان چیزوں کی

طرف سے اندیشہ میں ہوتا ہے کہ کہیں یہ چیزیں اس سے چھن نہ جائیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر خوف سے پہلے کسی نعمت کا شعور لازمی چیز ہے اور جب نعمت کا شعور پایا گیا تو ایک منعم کا شعور بھی لازمی ہوا اور پھر اس کی شکرگزاری کا جذبہ پیدا ہونا بھی ناگزیر ہوا۔

اس نظریہ کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ جو چیزیں انسان کے اندر خوف کی حالت پیدا کرتی ہیں وہ دنیا کے عام واقعات میں سے نہیں۔ زلزلے روز نہیں آیا کرتے، آتش فشاں پہاڑ روز نہیں پھٹتے، بجلیاں روز نہیں کڑکتیں، وبائیں روز نہیں پھوٹتیں، اور طوفان کا شور بھی کوئی روز مرہ کا واقعہ نہیں۔ اس کے برعکس تارے روز چھٹکتے ہیں، سورج روز چمکتا ہے، چاند روز چمکتا ہے، چاندرو پہلی چاندنی کی چادر روز دشت و جبل میں بچھاتا ہے، آسمان کی نیلگوئی ہر لمحہ باصرہ نوازی کرتی ہے، ابر کرم کی تردستیاں اور درختوں کی ثمرباریاں ہر موسم میں موجود ہیں۔ پھر کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مظاہر قدرت کی گاہ گاہ کی گھرکیاں اور دھمکیاں تو انسان کو اس درجہ مرعوب کر دیں کہ وہ ان کی پوجا کرنے لگ جائے لیکن منعم غیب کی یہ ساری فیاضیاں بالکل بے اثر رہ جائیں اور انسان میں شکر و سپاس کا کوئی ولولہ پیدا نہ کریں۔ اس لیے انسان کے مشاہدہ کائنات اور مشاہدہ انفس کی فطری راہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ نعمتوں اور رحمتوں کے مشاہدہ سے اس پر ایک منعم حقیقی کی شکرگزاری کا جذبہ اور احساس طاری ہوا اور پھر اس جذبہ کی تحریک سے وہ اس کی بندگی کی طرف مائل ہوا۔ گویا دین کا آغاز توحید سے ہوا، اس میں کجی پیدا کر کے شرک کی راہ انسان نے بعد میں اختیار کی۔

تاریخ بھی اس بات کی شہادت نہیں دیتی کہ دنیا پہلے دیوتاؤں سے آشنا ہوئی اور پھر بتدریج ایک خدا تک پہنچی۔ یونان کی اصنام پرستی کی تاریخ، ہندو دیومالا کی داستان اور چین کی بت پرستی کی کہانی سب اس بیان میں مشترک ہیں کہ کچھ دیوتا ہیں، ان کی بیویاں ہیں، ان کے اندر رقابتیں ہیں، ان میں ہولناک جنگیں بھی ہوتی رہتی ہیں۔ یونانیوں کا خیال تھا کہ اس آسمانی کنبہ کا سر براہ زیوس (Zeus) ہے۔ اس کی بیوی ہیرا (Hera) ہے۔ اس کے علاوہ اپالو (Apollo)، ہرمیس (Hermes) اور ایفرودائیٹی (Aphrodite) بھی ہے۔ باقی سارا کنبہ اسی سے پیدا ہوا۔ یونانی ان کے شر سے خوف زدہ رہتے تھے اور ان کو راضی رکھنے کے لیے ان کی پرستش کرتے اور قربانیاں دیتے تھے۔ کسی کو نہیں معلوم تھا کہ یہ آسمانی کنبہ کہاں سے آیا اور انسانوں کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ عام خیال یہ تھا کہ یہ مظاہر فطرت تھے جن سے انسان کو نفع یا نقصان پہنچتا تھا، اس لیے انسانوں نے ان کو خوش کرنے کے لیے پوجا پاٹ کا نظام گھڑ لیا۔ اصنام پرستوں کی بیان کردہ یہ تاریخ بالکل ادھوری اور نامکمل ہے۔ اس میں اس حقیقت سے صرف نظر کیا گیا ہے کہ شروع ہی سے ایک خدا کی دعوت دینے والے بھی دنیا میں موجود رہے ہیں۔ یونانی تاریخ کے ابتدائی دور میں ہیرا قلیطس (Heraclitus) اور زینوفینز (Xenophanes) ایسے فلسفی بھی موجود تھے جنہوں نے بتوں اور دیوتاؤں کا بری طرح مذاق اڑایا۔ ان کے فلسفہ کا حوالہ ہم اوپر کی سطور

میں دے چکے ہیں۔

اس ابتدائی دور کے بعد سوفسطائیوں (Sophists) کا ایک پورا گروہ موجود ہے جنہوں نے نوجوانوں کو جمع کر کے توحید کی تبلیغ اور اشاعت کی۔ اس مقصد کے لیے ایک جماعت بنائی جو بتوں پر بہت ہی تیز و تند جرح کرتی اور ان کی سخت تحقیر کرتی۔

یہ سقراط کے پہلے کا یونان ہے جو عام طور پر تاریک دور کہلاتا ہے۔ لیکن اس میں بھی نہ صرف توحید کی دعوت دینے والے لوگ موجود تھے، بلکہ ایسی جماعتیں بھی موجود تھیں جو شرک کا مذاق اڑاتیں اور لوگوں کو خدائے واحد کی طرف بلاتیں۔

اس کے بعد سقراط، افلاطون اور ارسطو کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ سقراط توحید پرست ہے۔ تاریخی طور پر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ سقراط کو زہر کا پیالہ توحید ہی کی خاطر پینا پڑا۔ سقراط نے جو جرحیں کی ہیں وہ بت پرستی تو کیا اوہام پرستی کی بھی جڑ اکھاڑ دیتی ہیں۔ اسی طرح افلاطون نے بھی توحید کی دعوت دی ہے۔ اس نے اگرچہ بتوں کو نہیں چھیڑا، لیکن برملا کہا کہ خدائے واحد ہی نے تمام دنیا کو پیدا کیا اور انسانوں میں اپنی روح پھونکی۔ ارسطو کا موحد ہے۔ اس نے بتوں کے معاملہ میں کوئی مصلحت روا نہیں رکھی۔ وہ انسان کے اندر روح ملکوتی اور شعلہ یزدانی تک کا قائل ہے۔ اس لیے جب ابتدائی دور ہی میں ایسے فلسفی گزرے ہوں تو یہ دعویٰ کس طریقہ سے صحیح ہو سکتا ہے کہ دنیا سب سے پہلے بتوں اور دیوتاؤں سے آشنا ہوئی۔

قرآن مجید نے انسانوں کی جو تاریخ بیان کی ہے اس کے مطابق آدمؑ پہلے انسان اور خدا کے نبی ہیں۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے اپنی ذریت کو شرک نہیں سکھایا، توحید ہی سکھائی۔ قرآن مجید نے ان کے بیٹوں کے جو واقعات بیان کیے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف توحید سے بلکہ قانون اور عدل و انصاف سے بھی واقف تھے اور خدائے واحد کی رضا جوئی کے لیے قربانیاں پیش کرتے تھے۔

اولاد آدمؑ میں آہستہ آہستہ توحید سے بعد پیدا ہوا اور شرک کے طور طریقے ان میں گھر کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو رسول بنا کر بھیجا۔ انہوں نے قوم کو پھر سے توحید کی راہ پر لانے کی کوشش کی، لیکن ان کی دعوت پر لبیک کہنے والے کم ہی نکلے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قوم پر طوفان کا عذاب بھیجا اور موحدین سے نئی دنیا آباد کی۔

اس کے بعد قرآن مجید نے جلیل القدر پیغمبر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ انہوں نے توحید کے لیے کیا کیا قربانیاں دیں، چاند اور سورج کو پوجنے والوں کو کیسے مسکت جواب دیے اور بتوں کی پرستش کرنے والوں کا کیسا کیسا مذاق اڑایا، جس کے نتیجہ میں ان کے لیے آگ کی چٹان تک تیار کر دی گئی جس سے اللہ تعالیٰ نے انہیں بچا لیا۔ توحید کی خاطر انہیں اپنا گھر چھوڑنا پڑا اور ہجرت کر کے فلسطین کے علاقے میں

آئے۔ انہوں نے توحید کا مشن جاری رکھنے کے لیے کئی مراکز قائم کیے اور مکہ میں بیت اللہ تعمیر کیا۔ انہوں نے خدا کی رضا کے لیے اپنے اکلوتے بیٹے اسماعیلؑ کی قربانی سے بھی دریغ نہ کیا۔ حضرت ابراہیمؑ کی انہی قربانیوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ بنی اسماعیل اور بنی اسحاق میں کثرت سے ان کے پیروکار ہوئے۔ ابتداءً ان کی ذریت توحید پر کاربند رہی، لیکن آہستہ آہستہ اس میں شرک نے راہ پالی۔ سب سے آخر میں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے جنہوں نے شرک کی جڑیں کاٹ دیں اور دنیا کو پھر سے توحید کی لذت سے آشنا کیا اور ایک نئی امت برپا کی۔ اس امت نے اس کے باوجود کہ آنحضرتؐ کا لایا ہوا صحیفہ اس کے ہاتھوں میں ہے، شرک میں جو دلچسپی لی ہے وہ سب کے سامنے ہے۔

قوموں سے خطاب کے دوران رسولوں کی زبان سے یہ جملہ قرآن مجید نے نقل کیا ہے کہ:

لا تفسد وافی الارض بعد اصلاحها (الاعراف 56:7)

زمین کی اصلاح کیے جانے کے بعد پھر اس میں فساد نہ پھیلاؤ۔

اس سے بھی معلوم ہوا کہ دین کا آغاز صحیح نہج پر ہوا اور فساد بعد میں پھیلا۔ پس حقیقت یہی ہے کہ دنیا میں توحید اور شرک کی کشمکش برابر چلتی رہی ہے، بلکہ ہوا یوں کہ توحید سے آغاز ہوا، بعد میں لوگ توحید سے پھسل کر شرک میں مبتلا ہو گئے۔ مزید برآں چونکہ توحید انسان کی اصل فطرت ہے اس لیے یہ ممکن نہیں کہ اصل فطرت مجہول رہے اور شرک اصل بن جائے۔ چونکہ شرک کا محرک خواہشات ہیں، جن کی پیروی کر کے انسان کو نقد نقد نفع مل جاتا ہے، اس لیے دنیا میں شرک کا غلبہ ہو جاتا ہے، لیکن کوئی دور ایسا نہیں رہا ہے جو توحید کی دعوت اور توحید کے علم برداروں سے خالی رہا ہو۔

خدا محض ایک قوت محرکہ نہیں

بعض فلسفیوں نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ خدا مشخص ذات نہیں، بلکہ وہ قوت محرکہ (Motive Force) یا علت العلل (Cause of Causes) ہے۔ بنیادی طور پر یہ خیال فلسفیوں کا نہیں بلکہ سائنس دانوں کا ہے اس لیے میرے نزدیک ان کی رائے منطقی نہیں ہے۔ ان کا ذہن مشینی ہوتا ہے، یہ لوگ جذبات سے بھی عاری ہوتے ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ عقل کے دائرے میں ان کا قبلہ صرف ایک ہی ہوتا ہے، یعنی مادی وجود، اس کے باہر وہ کسی چیز کو اہمیت نہیں دیتے، فلسفے میں اگر اس تصور کی کوئی بنیاد ہے تو وہ سپینوزا کے فلسفے میں ہے جس کا کہنا ہے کہ خدا قانون قدرت، ایک بہت بڑی مشین یا قوت محرکہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ خدا کو قوت محرکہ یا علت العلل مان لینے سے انسان کا کون سا مسئلہ حل ہو جاتا ہے یا اس کی کون سی ضرورت پوری ہو جاتی ہے؟ انسان کو ایسے خدا کی ضرورت ہے جو اس کی نیاز مند یوں، اس کی دعاؤں، اس کی محبت اور اس کی التجاؤں کا مرکز و محور ہو، وہ جب چاہے

اس کو پکار سکے، اس کے آگے فریاد کر سکے، جہاں بھی ہو، جس حال میں بھی ہو وہ اس کی فریاد سن سکے۔ اس کو یہ توقع ہو کہ میں جہاں سے پکاروں وہ سنتا ہے، وہ جو بھی کرنا چاہے گا، کرے گا، اسے کوئی روک نہیں سکتا۔ یہ سب ہماری فطرت میں ہے، اس لیے ہم ایسی صفات والے خدا کے محتاج ہیں۔ مجرد ایک طاقت محرکہ یا مجرد قوانین قدرت سے ہمیں کیا حاصل ہوگا۔ ان کے آگے ڈنڈوت کر کے ہمیں کیا ملے گا، ہم ایک مشین کے آگے گڑگڑا کر کیا کریں گے۔ خدا اگر انجن کے اندر بھاپ کی طرح ہے تو اس کے آگے فریاد کرنے کا کیا فائدہ ہوگا۔ وہ اپنا کام کرے گا یا ہماری فریاد سنے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ خدا کو قوت محرکہ یا قوانین فطرت مان لینے سے اس کائنات کی توجیہ بھی نہیں ہوتی۔ آپ ایک کار کو دیکھیں اور یہ دعویٰ کریں کہ میں اس کے راز کو پا گیا ہوں کہ یہ پٹرول سے چلتی ہے تو یہ دعویٰ کار کی اصل حقیقت کا عشر عشر بھی نہیں۔ سوال صرف اس کے چلنے کا نہیں۔ کار کے اندر عظیم سائنس ہے، اس کے اندر حسن و جمال ہے، اس کی افادیت ہے، اس کی پیچیدہ مشینری ہے، اس کے اندر ہزاروں پرزے ہیں جو کار کو چلانے میں اپنا اپنا کام کرتے ہیں۔ ان تمام چیزوں کی توجیہ یہ مان لینے سے تو نہیں ہو سکتی کہ کار پٹرول سے چلتی ہے۔ پٹرول تو محض کار کی حرکت کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ایک اندھی بہری قوت مہیا کر دیتا ہے جس کو کنٹرول کر کے مفید مصرف میں لانے کے لیے بھی کار کے انجن کی ساخت کو دخل ہے۔ پس حرکت کی علت جان لینے سے اگر ایک کار کا مسئلہ حل نہیں ہوتا تو پھر اس پورے نظام عالم کی توجیہ محض ایک قوت ایک قوت محرکہ کے تصور سے آپ کیسے کر سکتے ہیں!

اس کائنات میں ربوبیت کا جو عظیم نظام ہے، جو عظیم قدرت، عظیم حکمت اور عظیم صنایع نظر آتی ہے، قدم قدم پر رحمانیت یا رحیمیت کے جو مظاہرے دیکھنے میں آتے ہیں، کیا ان سب کی توجیہ ایک قوت محرکہ کے تصور سے ہو سکتی ہے؟ ذرا غور کیجئے کہ اس کائنات کے تمام چھوٹے بڑے عناصر رات دن انسانوں کی پرورش کے سامان کی فراہمی میں سرگرم ہیں، چاند بھی اسی لیے مصروف کار ہے، ہوا بھی ہر آن اسی کے لیے گردش میں ہے۔ پرورش اور تربیت کا یہ تمام اہتمام ہماری زندگی کے کسی ایک گوشہ ہی میں نہیں پایا جا رہا ہے بلکہ ہر گوشہ میں موجود ہے۔ ہمارے ظاہر کی بھی پرورش ہو رہی ہے، ہمارا باطن بھی زیر تربیت ہے، ہمارا جسم بھی پل رہا ہے، ہماری عقل کو بھی غذا مل رہی ہے، ہماری جسمانی قوتیں اور قابلیتیں بھی پروان چڑھ رہی ہیں، ہماری روحانی صلاحیتوں کو بھی بالیدگی حاصل ہو رہی ہے، پھر یہ دیکھئے کہ ہمارے لیے زمین کا فرش بچھا ہوا ہے، آسمان کا شامیانہ تنا ہوا ہے، سورج اور چاند چمک رہے ہیں، ابرو ہوا ہماری خدمت میں سرگرم ہیں۔ کیا ان سب کی توجیہ یہ کہہ کر کی جاسکتی ہے کہ اس کے پیچھے کوئی قوت محرکہ یا علت العلل ہے۔ یا یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی رحیم و کریم، علیم وخبیر، سمیع و بصیر، حکیم و مدبر ذات ہے جس نے یہ سارا اہتمام کیا ہے۔ اگر اس قوت محرکہ کے اندر ہی یہ تمام اعلیٰ صفات موجود ہیں تو پھر اسے محض ایک

قوت کا نام کیوں دیا جائے، کیوں نہ اسے اللہ کہا جائے جو بہت عمدہ نام ہے اور کائنات کی توجیہ کے لیے نہایت موزوں ہے۔

جہاں تک اہل فلسفہ کا تعلق ہے ان کی عظیم اکثریت شروع سے آخر تک یہ مانتی چلی آئی ہے کہ خدا ہے۔ تمام بڑے فلاسفر یہی رائے رکھتے ہیں اور اسی پر فلسفہ زندگی کی بنیاد رکھتے ہیں۔ حد یہ ہے کہ ہیوم جیسا ارتیابی فلاسفر بھی خدا کی ضرورت کا قائل ہے اور اسی تصور پر زندگی کے نظم و ضبط کو منحصر مانتا ہے۔ صرف وہ فلاسفر خدا کے قائل نہیں جنہوں نے بحیثیت مجموعی زندگی کا فلسفہ پیش نہیں کیا، بلکہ محض کسی ضمنی چیز کو اتنی اہمیت دے دی کہ وہ ان کے نزدیک پوری زندگی پر حاوی ہو گئی ہے۔ مثلاً بعض لوگ نظریہ ارتقاء کو خدا کا بدل سمجھتے ہیں۔ فرائڈ نے فرج کو اور مارکس نے نطن کو اپنے فلسفہ کا محور بنالیا۔ میرے نزدیک یہ لوگ اصل فلسفی نہیں۔ تمام اصلی فلسفی خدا کو مانتے ہیں اور اس طرح مانتے ہیں جس سے انسانی زندگی کے ساتھ اس کا تعلق واضح ہو جاتا ہے۔ جہاں تک بعض مفکرین کے اس خیال کا تعلق ہے کہ ڈارون کے نظریہ ارتقاء نے خدا کے مسئلہ کو حل کر دیا ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دنیا میں ارتقاء ہوا ہے۔ زندگی پانی، گندے کچڑ، خشک مٹی اور کہاں کہاں سے ہوتی ہوئی موجودہ حالت کو پہنچی ہے۔ ایک مٹی کے لونڈے سے اتنی شکلیں بن گئیں۔ زندگی جو کبھی رنگینے والے جانوروں کی شکلوں میں چھپی ہوئی تھی اس سے درجہ بدرجہ ترقی کر کے انسان کے احسن تقویم میں بے نقاب ہوئی۔ اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ڈارون نے اور زیادہ سنجیدگی سے خدا کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اس کائنات کو اتنا بے رنگ نہ سمجھو۔ یہ ایک عظیم مدبر کی قدرت کا کرشمہ ہو سکتا ہے کہ وہ مٹی سے گونا گوں اشکال اور ایک عاقل و فرزانہ انسان بھی پیدا کر دے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ارتقاء کا تقاضا تو یہ تھا کہ ارتقاء ہوتا ہی رہتا، آخر ارتقاء ایک حد پر آ کر کیوں رک گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی ایک ہی توجیہ ممکن ہے کہ ایک مدبر ذات نے اس کو ایک حد پر روک دیا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ مرد اور عورت کا بھی ارتقاء ہوا لیکن ان دونوں میں اتنی سازگاری کس طرح پیدا ہوئی کہ ایک کے بغیر دوسرا نامکمل ہے اور دونوں مل کر کائنات کے ایک عظیم مقصد کو پورا کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک حکیم، قدیر اور مدبر ذات ہی ہو سکتی ہے جس نے یہ سب کچھ کیا۔ یہ تمام کرشمے کسی اندھی بہری قوت محرکہ کے نہیں ہو سکتے۔

خدا کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ کیا انسان کو خدا کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے، یا خدا انسانی عقل کی رسائی سے بالاتر ہے تو اس معاملہ میں بیشتر فلسفیوں کی یہ رائے ہے کہ خدا موجود ہے یا خدا کی ضرورت موجود ہے، یا انسان خدا کو ماننے پر مجبور ہے، لیکن خدا کی صفات اور اس کی معرفت حاصل کرنا انسانی عقل کے بس میں نہیں۔

مثلاً فرانسس بیکن نے کہا کہ ہم عقل کے ذریعہ خدا کو ماننے پر مجبور ہیں لیکن اس سے زیادہ ہم خدا کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔ تھامس ہابز، ڈیوڈ ہیوم اور دوسرے فلسفیوں نے بھی یہی کہا ہے کہ ہم عقل کے ذریعے صرف اتنا جان سکتے ہیں کہ خدا ہے، لیکن اس سے زیادہ کچھ نہیں جان سکتے، البتہ ڈیکارٹ نے کہا ہے کہ عقل کے ذریعہ خدا کی بہت سی صفات اور ان کے تقاضوں کو بھی سمجھا جاسکتا ہے۔

عقل کی نارسائی کا یہ نوحہ بے بنیاد نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو انسان کی عقل کا یہ حال ہے کہ اگر ہڑپہ، موہنجوداڑو اور دوسرے آثار قدیمہ سے کوئی ٹوٹا ہوا مرتبان مل جائے تو اس کے اوپر آڑھی ترچھی لکیروں کے ذریعہ وقت کی تہذیب، وقت کا فلسفہ، وقت کا کلچر اور ثقافت سب کچھ معلوم کر لیا جاتا ہے۔ اسی طرح سے کہیں سے کوئی ہڈی یا جبر اور یافت ہو جائے تو قدیمی انسان کی ساخت، اس کی بود و باش اور اس کی عمر سب کچھ معلوم کر لی جاتی ہے، لیکن دوسری طرف ان کی عقل کی نارسائی کا یہ عالم ہے کہ یہ پورا صحیفہ کائنات ان کے سامنے ہے، آسمان ہے، زمین ہے، سمندر ہیں، پہاڑ ہیں، ستارے ہیں، سورج ہے، چاند ہے، کہکشاں ہے، قوموں کے عزل و نصب کے لیے خدا کے قوانین ہیں، لیکن اس سے وہ کچھ نہیں سمجھ سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان اگر صرف گرد و پیش کی اشیاء پر غور کرے تو خدا کی صفات اور ان کے تقاضوں کو جان سکتا ہے۔ انسان کو اپنی بھوک مٹانے کے لیے اپنے چاروں طرف انواع و اقسام کی اجناس، غلے، سبزیاں، ترکاریاں، گوشت، پھل، میوے اور مشروبات نظر آتے ہیں تو کیا یہ خدا کی پروردگاری، اس کی ربوبیت اور اس کی رحمت کو ظاہر نہیں کرتے؟ سورج اور اس کی گرمی اور روشنی سے کیا خدا کی قدرت اور حکمت ظاہر نہیں ہوتی؟ بے ستون آسمان اور اس پر جگمگ کرتے ستارے خدا کی عظیم صنایع اور اس کے حسن و جمال کو ظاہر نہیں کرتے؟ رحم کی تاریکیوں کے اندر اللہ تعالیٰ کا موئے قلم جس طرح بچہ کی نوک پلک سنوارتا ہے کیا اس سے اس کی تخلیق کی صفت ظاہر نہیں ہوتی؟ خدا کی صفات کا علم حاصل کرنے کے لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ انسان صحیفہ کائنات کو کھلی آنکھوں کے ساتھ پڑھے اور اس کے تقاضوں کو سمجھے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ خدا کو سمجھنے کا بھی ایک دائرہ ہے اور نہ سمجھنے کا بھی ایک دائرہ ہے۔ نہ سمجھنے کا دائرہ جو ہے اس میں ہمیں سمجھنے کی ضرورت بھی نہیں۔ خدا کس چیز کا بنا ہوا ہے، اس کی ذات کیسی ہے، اس کی شکل کیسی ہے، وہ کس نوعیت سے اٹھتا ہے اور بیٹھتا ہے، کس طریقہ سے بات کرتا ہے، اس طرح کے سوالات انسان کی ذہنی استعداد سے باہر کے دائرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر یہ ساری باتیں ہم جان بھی لیں تو اس سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

ہمیں جاننے کی ضرورت ہے تو اس بات کی کہ خدا کی مرضی کیا ہے، اس کے احکام کیا ہیں، اس کی پسند کیا ہے، وہ کیا چاہتا ہے، ہم کس طرح دنیا میں رہیں، ہمارا سیاسی نظام کیا ہو، ہماری معاشرتی زندگی کیسی ہو، حلال و حرام کے پیمانے کیا ہوں، ہماری معیشت کیسی ہو، غرضیکہ زندگی کے ہر شعبہ میں ہمیں خدائی پسند و ناپسند اور اس کے احکام جاننے کی ضرورت ہے۔ ان تمام باتوں پر ہماری زندگی کا انحصار ہے اور اس کا انتظام بھی اللہ تعالیٰ نے بڑے

اہتمام سے کیا ہے۔ اس کے لیے نبوت و رسالت کا سلسلہ جاری کیا۔ کیونکہ خدا نے جب انسان کی جسمانی اور مادی ضرورت کا بہتر سے بہتر انتظام کیا ہے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ انسان کی ہدایت کا انتظام نہ کرتا۔

خدا کی ذات کے متعلق ہم اس لیے بھی کچھ نہیں جان سکتے کہ اس کے متعلق ہمارے اپنے پاس کچھ نہیں ہے، صفات کے متعلق ہمارے پاس کچھ تو ہے، خواہ وہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، مثلاً خدا علیم ہے تو کچھ علم ہمیں بھی دیا ہے، خدا خبیر ہے تو کچھ خبر ہمیں بھی دی ہے، خدا قوی ہے تو کچھ قدرت ہم میں بھی ہے، خدا سمیع ہے تو کچھ سامعہ ہم میں بھی ہے۔ اس لیے علم کا، قدرت کا، رحم کا اور دوسری چیزوں کا ہم تصور کر سکتے ہیں، لیکن خدا کی ذات کا کوئی حصہ ہم میں نہیں ہے، لہذا ہم اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

قرآن حکیم کی تعلیم

وجود باری کی بحث غیر ضروری ہے

قرآن مجید کو غور سے پڑھیں تو حیرت انگیز طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلمین اور فلسفیوں کے طریقہ کے خلاف وہ وجود باری کے مسئلہ پر کوئی بحث نہیں کرتا۔ متکلمین اثبات باری تعالیٰ پر سارا زور دیتے ہیں اور خدا کے وجود کے دلائل بیان کرتے ہیں، لیکن یہ مسئلہ قرآن مجید میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کے کچھ وجوہ ہیں۔

قرآن کے اولین مخاطب خدا کے منکر نہ تھے

پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے اولین مخاطبوں میں سے کوئی گروہ بھی خدا کا منکر نہیں تھا۔ بنی اسماعیل تھے جو نہ صرف یہ کہ خدا کو مانتے تھے، بلکہ اس کے لیے بہت سی اعلیٰ صفتوں کا اقرار بھی کرتے تھے۔ ان میں جو کفر تھا وہ خدا کے انکار کی بناء پر نہیں تھا، بلکہ بعض ایسی باتوں کے تسلیم کرنے یا نہ کرنے کی وجہ سے تھا جن سے خدا کی اعلیٰ صفات یا ان کے لوازم کا انکار لازم آتا تھا۔ بنی اسرائیل تھے جو خدا اور اس کی تمام صفات حسنیٰ کے قائل تھے اور ان کے لوازم اور نتائج کا بھی اقرار کرتے تھے، لیکن ساتھ ہی بعض ایسی اعتقادی و عملی گمراہیوں میں مبتلا ہو گئے تھے جن سے یا تو کفر لازم آتا تھا یا شرک۔ قریش نے ۳۶۰ بت خانہ کعبہ میں رکھے ہوئے تھے۔ نصاریٰ تین خداؤں کو مانتے تھے۔ چنانچہ قرآن مجید نے ان گروہوں سے ان کو منکر خدا فرض کر کے گفتگو نہیں کی ہے بلکہ ان کے مسلمات کو بنیاد قرار دے کر ان کی صرف ان باتوں کی تردید فرمائی ہے جو انہوں نے ان مسلمات سے بالکل متناقض اپنے اندر جمع کر لی تھیں۔ ظاہر ہے کہ خدا کا شریک ماننے والے سے خدا کے وجود پر بحث کرنا بے سود ہے، کیونکہ خدا کو تو وہ مانتا ہی ہے۔ اس سے تو یہ مطالبہ کرنے کی ضرورت ہے کہ ایک خدا کو ہم بھی مانتے ہیں اور ایک خدا کو تم بھی مانتے

ہو، یہ بات ہمارے درمیان مشترک ہے، لیکن ایک خدا کے سوا باقی جن خداؤں کو تم مانتے ہو ان کے ثبوت فراہم کرو، ان کی دلیل بتاؤ۔ اسی لیے قرآن مجید نے مشرکین کو بار بار چیلنج کیا ہے کہ تم جن خداؤں کو مانتے ہو اس کی دلیل تمہارے پاس نہیں ہے، اگر ہے تو پیش کر کے دکھاؤ:

و من یدع مع اللہ الہا اخر لا برہان لہ بہ فانما حسابہ عند ربہ (المؤمنون 23:117)

اور جو کوئی اللہ کے ساتھ کسی اور الہ کو بھی پکارے گا، جس کے حق میں اس کے پاس کوئی دلیل نہیں، تو اس کا حساب اس کے رب کے ہاں ہوگا۔
سورۃ یوسف میں فرمایا:

ما تعبدون من دونہ الا اسماء سمیتموہا انتم و اباؤکم ما انزل اللہ بہا من سلطن (یوسف 12:40)
تم اس کے سوا نہیں پوجتے ہو مگر چند ناموں کو جو تم نے اور تمہارے باپ دادوں نے رکھ چھوڑے ہیں۔ اللہ نے ان کی کوئی دلیل نہیں اتاری۔
سورۃ احقاف میں فرمایا:

قل اراء یتیم ما تدعون من دون اللہ ارونٰی ما ذا خلّقوا من الارض ام لہم شرک فی السموات ایتوٰنی بکتب من قبل ہذا او اثرۃ من علم ان کنتم صدقین (الاحقاف 46:4)

ان سے کہو کہ کبھی تم نے غور بھی کیا ان چیزوں پر جن کو اللہ کے سوا تم پوجتے ہو! مجھے دکھاؤ کہ زمین کی چیزوں میں سے انہوں نے کون سی چیز پیدا کی ہے یا ان کا آسمانوں میں کون سا سا جھا ہے! میرے سامنے اس سے پہلے کی کوئی کتاب پیش کر دیا کوئی ایسی روایت جس کی بنیاد علم پر ہو، اگر تم اپنے دعوے میں سچے ہو۔

چونکہ شرک کی کوئی دلیل نہیں اس لیے صحیح طریقہ یہی ہے کہ صرف خدائے واحد کی عبادت کی جائے جس کو سب مانتے ہیں، اور اس کے منافی ہر بات ترک کی جائے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے اہل کتاب کے لیے یوں پیغام دیا:

قل یا ہل الکتاب تعالو الی کلمۃ سوآء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا اللہ و لا نشرک بہ شیاء ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ فان تولوا فقولوا اشہدوا بانا مسلمون

کہہ دو، اے اہل کتاب! اس چیز کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان
یکساں مشترک ہے۔ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور نہ اس کے
ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائیں اور نہ ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو اللہ کے سوا
رب ٹھہرائے۔ اگر وہ اس چیز سے اعراض کریں تو کہہ دو کہ گواہ رہو کہ ہم تو
مسلم ہیں۔ (آل عمران 3: 64)

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بعض علمی حلقوں کی طرف سے یہ خیال پیش کیا گیا ہے کہ نزول قرآن
کے زمانے میں عرب میں دہریے بھی تھے۔ اس کے ثبوت میں وہ آیت وما یھلکنا الا الدھر (24: 45) اور ہم کو
بس گردش روزگار ہلاک کرتی ہے) پیش کرتے ہیں لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ عربوں میں دہریوں کی کوئی جماعت
موجود نہیں تھی۔ عرب جو یہ بات کہتے تھے تو اس سے ان کا مقصود خدا کی ہستی کا انکار نہیں ہوتا تھا، بلکہ یہ بات وہ
قرآن کے اس دعوے کے جواب میں کہتے تھے کہ قوم کے عروج و زوال کا انحصار اس کے عقائد و اعمال کے صلاح و
فساد پر ہے۔ عاد، ثمود، قوم لوط، اہل مدین اور قوم فرعون کے متعلق قرآن بتاتا تھا کہ ان کی تباہی کا سبب ان کا کفر و
شرک، ظلم و سرکشی، فسق و عدوان اور ان کے دوسرے عملی و اعتقادی فسادات تھا اور اس بنیاد پر وہ عربوں کو متنبہ کرتا تھا
کہ اگر انہوں نے اپنی اعتقادی اور اخلاقی غلطیوں کی اصلاح نہ کی تو اپنی قوت و جمعیت کے باوجود وہ بھی تباہ
ہو جائیں گے۔ یہ بات عربوں کی سمجھ میں نہیں آتی تھی۔ وہ قوموں کے عروج و زوال میں کسی اخلاقی اصول کو کارفرما
نہیں مانتے تھے۔ وہ قوم کو ایک درخت کی طرح سمجھتے تھے جو اگتا ہے، نشوونما پاتا ہے، پھل پھول لاتا ہے، یہاں
تک کہ اپنی فطری قوتیں نچوڑ کر ایک دن گردش لیل و نہار کی نذر ہو جاتا ہے۔ یا ایک فرد کی مانند سمجھتے تھے جو پیدا ہوتا
ہے، جوان ہوتا ہے، پھر کسی بیماری کے سبب سے یا درازی عمر سے ایک دن مر جاتا ہے۔ موت و زیست کا جو طبعیاتی
ضابطہ کائنات کے ہر گوشہ میں کام کر رہا ہے وہ اسی ضابطہ کو قوموں کی موت و زیست میں بھی کارفرما مانتے تھے۔
قرآن مجید نے تاریخ کو ایک نئے نقطہ نظر سے پیش کیا جو ان کے مادہ پرستانہ نقطہ نظر سے بہت مختلف تھا اور دنیا میں
زندہ رہنے کے لیے ان سے نئے اصول زندگی کا مطالبہ کرتا تھا جو ان کی خواہشات نفس کے بالکل خلاف تھا۔ اس
وجہ سے وہ اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے اور جواب میں یہ کہتے تھے کہ وما یھلکنا الا الدھر تو قوموں کو تو
صرف گردش روزگار فنا کرتی ہے۔

اہل عقل ہمیشہ خدا کے قائل رہے ہیں

اثبات باری کے دلائل قرآن میں پیش نہ کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل فکر و فلسفہ بھی ہمیشہ سے خدا
کے وجود کے قائل رہے ہیں۔ اوپر اہل فلسفہ کی جو آراء بیان کی گئی ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سقراط،

افلاطون، ارسطو، رواقی فلسفی، کانٹ وغیرہ سب خدا کو بالصراحت مانتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ متشککین خدا کے وجود کے منکر ہیں حالانکہ وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ عقل ان معاملات میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ یہ تو اپنے عجز اور بے بسی کا اعتراف ہے۔ ان کے امام ڈیوڈ ہیوم نے کہا ہے کہ خدا کی ضرورت بہر حال موجود ہے۔ انسان اپنے معاشرتی اور اخلاقی نظام کو قائم رکھنے کے لیے خدا کو ماننے پر مجبور ہے۔ اس لیے میرے نزدیک متشککین کا نقطہ نظر بھی فی الحقیقت خدا کے وجود کے انکار کا ہم معنی نہیں ہے۔

خدا کا وجود ایک بدیہی حقیقت ہے

تیسری وجہ یہ ہے کہ خدا تو ایک بدیہی حقیقت، بلکہ ابدہ البدیہیات، یعنی تمام بدیہی باتوں سے زیادہ بدیہی ہے اس لیے یہ دلیل کا محتاج نہیں، کیونکہ دلیل وہاں کام آتی ہے جہاں وہ دعوے سے زیادہ واضح ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص کسی بدیہی چیز کا انکار کرتا ہے تو اسے دلیل نہیں دی جاتی بلکہ اس کی حماقتوں پر اس کو توجہ دلائی جاتی ہے۔ لہذا قرآن مجید ایک فطری چیز کو زیر بحث نہیں لایا۔ البتہ جگہ جگہ اس نے اس قسم کے سوالات کیے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کا خالق کون ہے، سورج کس نے نکالا اور چاند کو کسی نے چمکایا ہے، آسمان کو کسی سہارے کے بغیر کس نے قائم کیا ہے۔ اکثر ان سوالوں کا جواب بھی خود ہی دے دیا ہے کہ اللہ نے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین مکہ کے پاس بھی اس کے سوا کوئی جواب نہیں تھا۔ مثلاً سورہ مومنون میں آتا ہے:

قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل افلا
تذكرون ۝ قل من رب السموات السبع و رب العرش العظيم ۝
سيقولون لله قل افلا تتقون ۝ قل من بيده ملكوت كل شيء و هو
يجبر ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون ۝ سيقولون لله قل فاني
تسحرون ۝ (المؤمنون 23: 84-89)

ان سے پوچھو، یہ زمین اور جو اس میں ہیں کس کے ہیں، اگر تم جانتے ہو! کہیں گے اللہ کے۔ کہو تو کیا تم اس سے یاد دہانی نہیں حاصل کرتے! پوچھو، ساتوں آسمانوں اور عرش عظیم کا خداوند کون ہے؟ کہیں گے یہ سب اللہ کے ہیں۔ کہو تو کیا تم اس اللہ سے ڈرتے نہیں! پوچھو، وہ کون ہے جس کے ہاتھ میں ہر چیز کا اختیار ہے اور وہ پناہ دیتا ہے، لیکن اس کے مقابل میں پناہ نہیں دی جاسکتی، اگر تم جانتے ہو! وہ کہیں گے یہ باتیں اللہ ہی کے اختیار کی ہیں۔ کہو، پھر تمہاری مت کہاں ماری جاتی ہے۔

ذات باری انسان کے فہم سے بالا ہے

قرآن مجید نے ذات باری سے بھی کوئی بحث نہیں کی ہے۔ یعنی خدا کن چیزوں سے بنا ہے ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نور مطلق ہے۔ نور کی بھی نہ جانے کتنی قسمیں ہیں اور وہ کون سی قسم ہے اور اس پر مستزاد مطلق کا لفظ جس کے بعد ہم کسی طرح اس کا تعین نہیں کر سکتے۔ ایک فلسفی کا یہ قول مجھے بہت پسند ہے کہ ”ہم یہ تو بتا سکتے ہیں کہ خدا کیا نہیں مگر یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ خدا کیا ہے۔“ ذات کے مسئلہ پر قرآن مجید نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ سنا کر بات ختم کر دی ہے، جب وہ کوہ طور پر اللہ تعالیٰ سے ہم کلام ہوئے اور اس کی ذات کا مشاہدہ کرنے کی خواہش کی۔ فرمایا:

رب ارنی انظر الیک قال لن ترنی ولكن انظر الی الجبل فان
استقر مکانہ فسوف ترنی^ج فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکاً و خر
موسیٰ صعقاً^و (الاعراف 7: 143)

اے میرے رب، مجھے موقع دے کہ میں تجھے دیکھ لوں۔ فرمایا، تم مجھے ہرگز نہ
دیکھ سکو گے۔ البتہ پہاڑ کی طرف دیکھو، اگر یہ اپنی جگہ پر ٹکا رہ سکے تو تم بھی مجھے
دیکھ سکو گے۔ تو جب اس کے رب نے پہاڑ پر اپنی تجلی ڈالی تو اس کو ریزہ ریزہ
کر دیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔

اہل تصوف ذات الہی کے مشاہدہ کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن جب حضرت موسیٰ ایسے جلیل القدر پیغمبر ذات الہی کا
مشاہدہ نہیں کر سکے تو ان کی کیا حیثیت ہے۔ بشر کیا جبریل امینؑ بھی جو خدا کے اتنے قریب ہیں وہ بھی پردے کے اوٹ
سے بات کرتے ہیں۔ ان کا حال یہ ہے کہ

اگر یک سرموئے برتر پر
فروغ تجلی بسوزد پر

اگر اپنی حد سے ذرا سا آگے بڑھ جاؤں تو تجلی کا فروغ مجھے وہیں جلا کر رکھ دے۔

خدا کی معرفت صفات باری سے ہوتی ہے

قرآن مجید کا اصل موضوع صفات باری ہے۔ کیونکہ ذات باری تو انسان کی دسترس اور فہم سے ماوراء
ہے۔ اس کی صفات کے مظاہر انسان کی گرفت میں آتے ہیں اور وہ خدا کے بارے میں تصور ان کی مدد سے قائم
کر سکتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے سب سے زیادہ وضاحت اور تاکید کے ساتھ توحید بیان

ہوئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سارا جھگڑا اسی کا ہے اور سارا بگاڑ اسی میں پیدا ہوتا ہے اور توحید پر مضبوطی سے قائم ہوئے بغیر خدا کی معرفت کی کوئی راہ نہیں نکل سکتی، اس لیے قرآن مجید نے توحید پر پورے زور سے بحث کی ہے اور ہر رخنہ کو بند کر دیا ہے تاکہ شرک کا ہر شاخہ مٹ جائے اور شیطان کو اس کے اندر گھسنے کا کوئی راستہ نہ ملے۔ قرآن مجید نے توحید کے حق میں فطری یا نفسیاتی دلائل بھی دیے ہیں اور آفاقی بھی۔

توحید کا تصور انسان کی فطرت میں ہے

توحید کے فطری دلائل میں ہمارا وجود، ہماری فطرت اور اس کے تقاضے، سب شامل ہیں۔ تمام بڑے بڑے فلسفی مثلاً سقراط، افلاطون، کانٹ، ڈیکارٹ، سب اس بات پر متفق ہیں کہ سب کچھ انسان کی فطرت میں لکھا ہوا ہے۔ ان کے نزدیک تمام علوم انسان کے اندر موجود ہیں۔ آپ اپنے وجدان، تذکیر اور غور و فکر کے ذریعہ ان کو نکالتے ہیں۔ جب سب چیزوں کا علم انسان کے اندر ہے تو پھر اللہ تعالیٰ ہی کا علم کیوں نہیں ہوگا۔ چنانچہ قرآن مجید نے ایک عہد فطرت کی یاد دہانی کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی ارواح کو تخلیق کرنے کے بعد ان سے پوچھا **الست بربکم** (کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں) سب نے یک زبان ہو کر کہا بلی شہد نا کیوں نہیں تو ہمارا رب ہے، ہم اس پر گواہ ہیں۔ گویا توحید کی گواہی کا بنی آدم نے عہد کر رکھا ہے اور قرآن نے بتایا ہے کہ انسان کا یہ عہد اس کے مشرکانہ افعال پر اس کے خلاف حجت ہوگا۔

بعض لوگ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ کیا معلوم اس قسم کا کوئی عہد ہوا بھی ہے یا نہیں، ہمیں تو اس کی کوئی خبر نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ عہد ہر انسان پر حجت ہوگا اس لیے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے، لہذا اس کے حق میں قوی دلائل ہونے چاہئیں۔ حیرت ہے کہ لوگوں کو کیا یہ بات معلوم نہیں کہ ہر استحقاق (Privilege) کے ساتھ ذمہ داری (Responsibility) بندھی ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر ماں بچے کو کتنے مصائب اور دکھ اٹھا کر پیٹ میں پالتی ہے۔ پھر جان کی بازی لگا کر اس کو جنم دیتی ہے۔ پھر ماں باپ مل کر ایک طویل عرصہ تک اس کی تربیت اور نگہداشت کرتے ہیں۔ والدین خود تکالیف اٹھا کر بچے کی ہر قسم کی ضروریات پوری کرتے ہیں۔ لیکن جب بچہ جوان ہو جائے، والدین بوڑھے ہوں اور وہ اپنے والدین کا کوئی خیال نہ کرے، اگر کوئی شخص اس کو والدین کے حقوق یاد دلائے تو وہ جواب دے کہ مجھے نہیں معلوم کہ والدین کے کچھ حقوق بھی ہیں، میں نے اس قسم کے کسی حق کا اقرار نہیں کیا تو کیا اس نو جوان کا یہ جواب قابل قبول ہوگا اور کیا ایسے بیٹے کو ہر شخص نافرمان اور لئیم نہیں کہے گا کہ وہ ایک ایسے حق اور ذمہ داری کا انکار کر رہا ہے جس سے زیادہ ثابت اور مسلم ذمہ داری کوئی نہیں۔ یہ ذمہ داری تو ہر استحقاق کے ساتھ بندھی ہوئی ہے۔ اسی بنیاد پر ایک انسان بیوی کے لیے نان و نفقہ اور حفاظت و حرمت کا حق تسلیم کرتا ہے۔ اسی بنیاد پر آدمی پر اپنے خاندان اور قبیلہ کی حفاظت و نصرت کے فرائض عائد ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر شہر کی

کارپوریشن شہریوں کی کمائی میں حصہ دار ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر مملکت اپنے عوام سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ اپنے علم و قابلیت، وقت و آزادی، جان و مال میں اس کو شریک کریں۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص کارپوریشن اور حکومت کی طرف سے فراہم کردہ تمام سہولتوں سے فائدہ تو اٹھاتا ہے، لیکن اپنی ذمہ داری ادا نہیں کرتا اور یہ کہہ کر جان چھڑانا چاہتا ہے کہ اس نے کسی ذمہ داری کا کوئی اقرار نہیں کیا تو کیا اس کا جواب درست ہوگا۔ کیا ٹیکس ادا نہ کرنے اور دوسری ذمہ داریاں ادا نہ کرنے پر حکومت اس کو سزا دے گی؟

غور کیجئے کہ جب ہم کو ماں باپ کے حقوق سے انکار کا حق نہیں ہے تو ان سے کہیں بڑھ کر اس کا حق ہے جس نے ماں باپ کو پیدا کیا۔ جب ہمارے لیے بیوی کے حقوق سے انکار کی گنجائش نہیں ہے تو اس کے حق سے کیسے انکار ہو سکتا ہے جس نے مرد کی سیکنت کے لیے عورت کو وجود بخشا۔ جب ہم خاندان، قبیلہ، بادشاہ اور ریاست کے حقوق مانتے ہیں تو وہ جس نے خاندان اور قبیلہ کو وجود بخشا جس نے ریاست کی شیرازہ بندی کے لیے انسان کے اندر عصبیت کی چسپیدگی اور اجتماعیت پسندی کی پیوستگی بخشی، ان سے کہیں بڑھ کر اس بات کا حق دار ہے کہ ہم اس کے عہد ربوبیت کا اقرار کریں۔

فطرت انسانی شرک کو پسند نہیں کرتی

قرآن مجید نے توحید کی دوسری نفسیاتی دلیل یہ دی ہے کہ کوئی غلام یہ پسند نہیں کرتا کہ وہ بیک وقت متضاد خواہش رکھنے والے آقاؤں کو خوش نہیں رکھ سکتا۔ ایک خدا کو ماننا تو ایک مجبوری ہے، اس کو مانے بغیر کوئی چارہ نہیں، اس کے بغیر کائنات کی گتھی سلجھتی نہیں۔ ایک خدا کا قلاوہ گردن میں ڈال کر مسئلہ حل ہو جاتا ہے تو پھر بہت سے خداؤں کا قلاوہ گردن میں ڈالنے کی کیا ضرورت ہے۔ یہ انسان کی فطرت کے خلاف ہے۔

حقیقی ضرورت میں انسان صرف ایک خدا کو پکارتا ہے

قرآن مجید نے تیسری دلیل یہ دی ہے کہ انسان پر جب کوئی حقیقی مشکل یا افتاد کی صورت پیش آ جاتی ہے تو وہ سب خداؤں کو بھول جاتا ہے اور صرف ایک خدا کو پکارتا ہے۔ جس انسان کے اندر کچھ بھی عقل اور شعور ہے تو وہ یہ جانتا ہے کہ اصل احتیاج اور حقیقی افتاد کے وقت میرے لیے سہارا صرف ایک ہی ہے جو میری فطرت میں ہے۔ اس کے دل کو اسی سے تسلی ہوتی ہے۔ گاندھی جی نے اپنے جنوبی افریقہ کے سفر نامہ میں ذکر کیا ہے کہ میں بحری جہاز میں سفر کر رہا تھا تو بڑا خطرناک طوفان آ گیا۔ مجھے یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوا کہ جہاز کے مسافروں میں پارسی، ہندو، مسلمان اور دوسرے مذاہب کے لوگ تھے لیکن اس وقت وہ سب کے سب صرف ایک ہی بھگوان کو یاد کر رہے تھے۔ قرآن مجید نے بھی اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

هو الذی یسیر کم فی البرو البحر حتی اذا کنتم فی الفلک و
جرین بهم بريح طيبة و فرحوا بها جاء تها ریح عاصف و جاء هم
الموج من کل مکان و ظنوا انهم احیط بهم دعوا الله مخلصین له
الدين ^ج لئن انجیتنا من هذه لنكونن من الشکرین ۝ فلما انجا هم
اذا هم یبغون فی الارض بغير الحق (یونس 23-22:10)

وہی ہے جو تمہیں خشکی اور تری میں سفر کراتا ہے۔ یہاں تک کہ جب تم کشتی میں
ہوتے ہو اور کشتیاں ہوائے موافق سے چل رہی ہوتی ہیں اور وہ اس میں لگن
ہوتے ہیں کہ دفعتاً ایک باد تند آتی ہے اور ان پر ہر جانب سے موجیں اٹھنے لگتی
ہیں اور وہ گمان کرنے لگتے ہیں کہ ہم ہلاک ہوئے تو وہ اللہ کو پکارتے ہیں،
خالص اسی کی اطاعت کا عہد کرتے ہوئے کہ اگر تم نے ہمیں اس آفت سے
نجات دی تو ہم تیرے شکر گزار بندوں میں سے ہو کر رہیں گے۔ تو جب وہ ان کو
نجات دے دیتا ہے وہ نجات پاتے ہی زمین میں بلا کسی حق کے، سرکشی کرنے
لگتے ہیں۔

انسان کے اندر افتقار اور احتیاج کا احساس بالکل فطری ہے اور یہ افتقار اسے دھکیل کر ایک ایسی ہستی کی
طرف لے جاتا ہے جو اس کے لیے مامن و ملجا ہو۔ اگر انسان پر اس کا یہ افتقار آشکارا رہے تو وہ کبھی انانیت، خود
سری، رعونت اور استکبار کے شرک میں مبتلا نہ ہو۔ لیکن وہ اکثر خدا کی نعمتیں پا کر اپنے ضعف و احتیاج کو بھول جاتا
ہے، لیکن بس بھول جاتا ہے، اس کی فطرت نہیں بدلتی۔ چنانچہ جو نہی اس پر کوئی ایسی مصیبت آتی ہے جو اس کے
فریب اطمینان کی بنیادوں کو متزلزل کر دیتی ہے، اس کی دبی ہوئی فطرت پھر جاگ اٹھتی ہے، وہ خدا کی طرف
بھاگتا ہے اور اس کے سوا سب کو بھول جاتا ہے۔

توحید کے حق میں کائنات کی شہادت

قرآن مجید نے آفاقی دلائل بڑی کثرت سے بیان کیے ہیں جن میں سے دو دلائل مثال کے طور پر بیان
کیے جا رہے ہیں۔ قرآن مجید نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کائنات میں تضادات کی کثرت ہے۔
دن ہے تو اس کے مقابل میں رات ہے، سردی کے مقابل میں گرمی ہے، خزاں ہے تو بہار ہے، آسمان و زمین، نور و
ظلمت، حرارت و برودت، نشیب و فراز، مرد اور عورت ہر جگہ تضاد ہے۔ ہونا یہ چاہیے تھا کہ ان تضادات کی کشمکش
میں دنیا تباہ ہو جاتی لیکن ان کے اندر حیرت انگیز طور پر توافق اور سازگاری ہے۔ ان تمام اجزائے مختلفہ میں سے ہر

چیز اپنے جوڑ کے بغیر بالکل بے مقصد ہو جاتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ محض اتفاق ہے یا اس کے پیچھے کوئی مدبر، قاہر اور مقتدر ہستی ہے جو ان کے اندر توافقی اور سازگاری پیدا کرتی ہے، جو آگ اور پانی کے تضادات کو نہایت خوبی سے دور کر کے ان کو انسان کی خدمت میں لگا دیتی ہے۔ قرآن مجید بار بار توجہ دلاتا ہے کہ اس کائنات کے صرف اضداد کو نہ دیکھو، بلکہ ان کے صالح نتائج کو دیکھو جو ان اضداد کی کشاکش کے اندر پیدا ہو رہے ہیں اور اس امر کی شہادت دے رہے ہیں کہ ایک ہی حکیم ہاتھ اس کائنات پر مصرف ہے:

وما يستوى البحران هذا عذاب فرات سائغ شرابه و هذا ملح
اجاج^ط و من كل تاكلون لحماً طرياً و تستخرجون حليّة تلبسوا
نھا^ج و ترى الفلك فيه مواخر لتبتغو من فضله و لعلكم تشكرون ۝
يولج الليل في النهار و يولج النهار في الليل و سخر الشمس
و القمر كل يجري لا جل مسمى ذلكم الله ربكم له
الملك (فاطر 12:35-13)

اور دونوں دریا یکساں نہیں ہیں۔ ایک شیریں، پیاس بجھانے والا، پینے کے لیے خوش گوار ہے اور ایک کھاری کڑوا ہے۔ اور تم دونوں سے تازہ گوشت کھاتے اور زینت کی چیز نکالتے ہو جس کو پہنتے ہو۔ اور تم دیکھتے ہو کشتیوں کو اس میں پھاڑتی ہوئی چلتی ہیں تاکہ تم اس کے فضل کے طالب بنو اور تاکہ تم شکر گزار بنو۔ وہ داخل کرتا ہے رات کو دن میں اور داخل کرتا ہے دن کو رات میں اور اس نے سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے۔ ہر ایک گردش کرتا ہے ایک معین وقت کے لیے۔ وہی اللہ تمہارا رب ہے، اسی کی بادشاہی ہے۔

قرآن مجید نے توحید کی دوسری آفاقی دلیل یہ دی ہے کہ دنیا کی بڑی بڑی اور نمایاں چیزیں جن کی پرستش کی جاتی رہی ہے ان کی پیشانی پر خدائے قاہر و مقتدر نے اپنی غلامی کا ایسا داغ لگایا ہے کہ اس داغ سے وہ کبھی اپنے کو بچا نہیں سکتے۔ ان مظاہر میں سے جو جتنے شاندار ہیں ان کی پیشانی پر اطاعت کا داغ اسی قدر زیادہ ابھرا ہوا نظر آتا ہے۔ دنیا نے سورج اور چاند کی سب سے زیادہ پرستش کی ہے حالانکہ ذلت و اطاعت، سجود و ہیبت اور کسوف و خسوف کے آثار، جو ہم ان میں دیکھتے ہیں دوسری کسی چیز میں نہیں دیکھتے، سورج ایک سیکنڈ سے پہلے کبھی طلوع نہیں ہو سکتا اور نہ غروب ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح چاند کے لیے بھی ممکن نہیں کہ اس کے لیے طلوع و غروب کا جو وقت مقرر ہے اس سے ایک سیکنڈ کے لیے بھی روگردانی کرے۔ حساب داں اپنے کمروں میں بیٹھ کر سورج اور چاند کے ریکارڈ کو دیکھ کر بتا دیتے ہیں کہ فلاں تاریخ کو اتنے بجے فلاں فلاں علاقہ میں سورج کا اتنا چہرہ تاریک ہوگا۔ یہ اس

بات کی دلیل ہے کہ اس کائنات کی بڑی بڑی چیزیں جب اس طرح محکوم اور غلامی کا نشان لیے ہوئے ہیں تو دوسری چیزوں کی کیا حقیقت ہے۔

توحید کی یہ دلیل اجمال و تفصیل کی مختلف شکلوں میں قرآن مجید میں بیان ہوئی ہے۔ ہم صرف حضرت ابراہیمؑ کی اس حجت کو نقل کرتے ہیں جو انہوں نے اپنی قوم کے سامنے پیش کی اور ابراہیمؑ کی بہترین تصویر ہے:

فلما جن علیہ اللیل را کو کباً قال هذا ربی فلما افل قال لا احب
الافلین ۵ فلما را القمر باز غا قال هذا ربی فلما افل قال لئن لم
یهدنی ربی لا کونن من القوم الضالین ۵ فلما را الشمس باز غه
قال هذا ربی هذا اکبر فلما افلت قال یقوم انی بری مما تشر
کون ۵ انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً و
ما انا من المشرکین ۵ (الانعام 6: 76-79)

پس یوں ہوا کہ جب رات نے اس کو ڈھانک لیا اس نے ایک تارے کو دیکھا۔
بولا کہ یہ میرا رب ہے۔ پھر جب وہ ڈوب گیا اس نے کہا: میں ڈوب جانے
والوں کو دوست نہیں رکھتا۔ پھر جب اس نے چاند کو چمکتے دیکھا، بولا: یہ میرا رب
ہے۔ پھر جب وہ بھی ڈوب گیا اس نے کہا: اگر میرے رب نے میری رہنمائی نہ
فرمائی تو میں گمراہوں میں سے ہو کر رہ جاؤں گا۔ پھر جب اس نے سورج کو چمکتے
دیکھا، بولا کہ یہ میرا رب ہے، یہ سب سے بڑا ہے۔ پھر جب وہ بھی ڈوب گیا تو
اس نے اپنی قوم سے کہا کہ میری قوم کے لوگو میں ان چیزوں سے بری ہوں جن
کو تم شریک ٹھہراتے ہو۔ میں نے تو اپنا رخ بالکل یکسو ہو کر اس کی طرف کیا جس
نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے اور میں تو مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

خدا ایک مشخص ذات ہے

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ کیا خدا مشخص ذات ہے یا ان قوانین اور قوتوں کا نام ہے جو اس
کائنات میں جاری و ساری ہیں، قرآن مجید کے طرز بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی ذات کو مانتا ہے
جو تمام اعلیٰ صفات، رحم، قدرت، عنایت، مہربانی، شفقت، خبر، سمع، علم، سب کی حامل ہے۔ مثلاً آیت الکری
میں ہے:

اللہ لا الہ الا هو الحی القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما فی السموات وما فی الارض من ذالذی یشفع عنده الا باذنه یشفع عنده ما بین ایدیہم وما خلفہم ولا یحیطون بشیء من علمہ الا بما شاء وسع کرسیہ السموات والارض ولا یوده حفظہما و هو العلی العظیم ۵ (البقرة 2: 255)

اللہ ہی معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ زندہ ہے۔ سب کا قائم رکھنے والا ہے، نہ اس کو اونگھ لاحق ہوتی ہے نہ نیند، جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اسی کی ملکیت ہے۔ کون ہے جو اس کے حضور اس کی اجازت کے بغیر کسی کی سفارش کر سکے! وہ جانتا ہے جو کچھ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے، مگر جو وہ چاہے۔ اس کا اقتدار آسمانوں اور زمین سب پر حاوی ہے اور ان کی حفاظت اس پر ذرا بھی گراں نہیں اور وہ بلند اور عظیم ہے۔

یہ ایک ایسی ذات کی تعریف ہے جو تمام صفات حسنی، تمام صفات قدرت و حکمت کا مجموعہ ہے۔ وہ ایک ایسی ذات ہے جو حقیقی و قیوم ہے، جس کو کبھی اونگھ تک نہیں آتی، وہ ایسی علیم ذات ہے جس کا علم لوگوں کے آگے پیچھے اور ان کے ماضی و مستقبل سب پر حاوی ہے۔ اس کا اقتدار آسمانوں اور زمینوں کے تمام اطراف و اکناف پر حاوی ہے۔ کوئی گوشہ اور کونہ بھی اس کے دائرہ اقتدار سے الگ نہیں ہے۔ جس پر آسمان اور زمین کی دیکھ بھال ذرا بھی گراں نہیں گزرتی، اس کے لیے اس کو کسی سہارے یا مددگار کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ وہ ذات بہت اعلیٰ اور عظیم ہے۔ اس کے علم، اس کی قدرت اور اس کی وسعت کو ہم اپنے محدود پیمانوں سے نہیں ناپ سکتے۔

پورے قرآن مجید میں خدا کی یہی شان بیان ہوئی ہے۔ سورہ حشر میں ہے:

هو اللہ الذی لا الہ الا هو علم الغیب و الشہادۃ هو الرحمن الرحیم ۵ هو اللہ الذی لا الہ الا هو الملک القدوس السلم المؤمن المہیمن العزیز الجبار المتکبر سبحن اللہ عما یشرکون ۵ هو اللہ الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السموات والارض و هو العزیز الحکیم ۵ (24-22: 59)

وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غائب و حاضر کا جاننے والا، وہ رحمان و رحیم ہے۔ وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، یکسر پاک، سراپا

سکھ، امن بخش، معتمد، غالب، زور آور، صاحب کبریا۔ اللہ پاک ہے ان چیزوں سے جن کو لوگ اس کا شریک ٹھہراتے ہیں۔ وہی اللہ ہے نقشہ بنانے والا، وجود میں لانے والا، صورت گری کرنے والا، اسی کے لیے ساری اچھی صفتیں ہیں۔ اسی کی تسبیح کرتی ہیں جو چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں۔ اور وہ غالب و حکیم ہے۔

ان آیات میں خدا کے بنیادی اوصاف بیان کیے گئے ہیں کہ وہی معبود ہے اور اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ غائب اور حاضر دونوں کا جاننے والا ہے، رحمان اور رحیم ہے، اس نے یہ دنیا پیدا کی ہے، وہی بلا شرکت غیرے اس کا مالک اور حکمران ہے، ہر عیب، ہر نقص اور برائی و خرابی سے بالکل پاک و منزہ ہے، وہ اپنے بندوں کے لیے ہر آفت اور ہر خطرہ سے امان اور سپر ہے، وہ امان دینے والا ہے، محافظ و نگران اور معتمد و وکیل ہے۔ وہ غالب اور قوی ہے، اس پر کوئی حاوی نہیں ہو سکتا، وہ سب کو شکست دے سکتا ہے۔ زور آور ہے۔ اپنی بڑائی اور برتری کا احساس رکھنے والا ہے۔ وہی ہر چیز کا خاکہ تیار کرتا ہے، وہی اس کو وجود بخشتا ہے، پھر وہی اس کی صورت گری کرتا اور نوک پلک سنوارتا ہے۔ آسمانوں اور زمینوں کی ہر چیز اسی کی تسبیح کرتی ہے۔

ان آیات پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ قرآن مجید خدا کی جو صفات بیان کرتا ہے وہ صرف ایک محرک، ایک علۃ العلل یا ایک قوت اور قانون فطرت پر منطبق نہیں ہوتیں۔ یہ آسمانی تشریف ان کے جسم ناتواں پر اس نہیں آتی۔ یہ صفات بہر حال خدا ہی کی صفات ہیں۔ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا ایک مشخص ذات ہے۔

خدا کیا ہے یہ ہم نہیں بتا سکتے۔ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ رات کے پچھلے پہر خدا اوپر کے آسمان سے نیچے کے آسمان پر کس طرح آتا ہے اور تلاش کرتا ہے: هل من استغفر اغفر له (ہے کوئی مغفرت کا طالب کہ میں اس کی مغفرت کروں؟) تو ہم کہیں گے کہ ہاں ہمیں معلوم ہے کہ وہ آتا ہے لیکن کیسے آتا ہے یہ کیفیت ہمیں نہیں معلوم۔ عرش پر وہ بیٹھتا ہے تو ہم کہیں گے: الا ستواء معلوم و الکیف مجہول یہ معلوم ہے کہ وہ بیٹھا ہوا ہے عرش پر لیکن اس کی کیفیت ہم نہیں جانتے، ہم یہ مانتے ہیں کہ ہم اسے نہیں دیکھتے، وہ ہمیں دیکھتا ہے لیکن یہ کہہ نہیں سکتے کہ کس طریقہ سے وہ ہمیں دیکھتا ہے۔ ہم یہ مانتے ہیں کہ تین تاریکیوں کے اندر اس نے حضرت یونس علیہ السلام کی دعائیں سن لیں اور قبول کر لیں لیکن کس طریقہ سے اس کو یہ خبر ہوئی یہ ہم نہیں جان سکتے۔ اسی لیے تو ہم نے اس کو خدا مانا ہے کہ ہماری ان تمام مشکلات کو حل کرے۔

خدا کا بندوں کے ساتھ تعلق

اصل سوال یہ ہے کہ خدا ہے تو اس کے ہمارے اوپر حقوق کیا ہیں اور ہمارے فرائض کیا ہیں۔ یہی قرآن

مجید کا اصل موضوع ہے۔ قرآن مجید نے سب سے زیادہ وضاحت سے خدا کے حقوق بیان کیے ہیں اور بتایا ہے کہ اس نے انسان پر کیا کیا فرائض عائد کیے ہیں، قرآن نے ان کے دلائل فطرت کے لحاظ سے بھی دیے ہیں اور آفاق کے لحاظ سے بھی بیان کیے ہیں۔ قرآن مجید نے کہا ہے کہ خدا کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی صفات کے تقاضے بھی تسلیم کیے جائیں۔ خدا خبیر ہے، علیم ہے، سمیع ہے، پروردگار ہے تو ان صفات کے تقاضے قرآن مجید نے تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اسی سے دین بنتا ہے اور اسی سے شریعت بنتی ہے، خدا کا اصل ماننا وہی ہے کہ آپ خدا کے حقوق تسلیم کریں اور اس کے فرائض کو مانیں ورنہ آپ میں اور منکر میں کوئی فرق نہیں رہ جائے گا۔

خدا کو ماننے کا جہاں تک تعلق ہے تو اس کو سب ہی مانتے ہیں، حتیٰ کہ ڈیوڈ ہیوم ایسا متشکک بھی خدا کو ماننے کی ضرورت کا قائل ہے اور ولٹیئر (Voltaire) کا یہ قول بھی بہت مشہور ہے کہ کائنات پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ خدا ہے (Nature cries up that God exists) لیکن یہ ماننا آپ پر حجت تمام کرتا ہے جس سے لازم آتا ہے کہ آپ اس کے حقوق بھی مانیے۔ خدا نے دنیا میں انسان کو ایک محدود زندگی، محدود دائرے میں محدود اختیار دے کر امتحان کے لیے مہلت دی ہے۔ آپ اس امتحان کو پاس کریں، یعنی خدا کے حقوق ادا کریں تو آپ ابدی اور ازلی انعام کے مستحق ٹھہریں گے اور اگر فیل ہو جائیں گے تو پھر ابدی جہنم میں جائیں گے۔

مسئلہ علم باری تعالیٰ متعلق بموجودات

محمد لطیفی جمعہ

یہ غزالی کے مسائل میں تیرہواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے مفعولات (معلومات) کے تکثر سے عالم کے علم میں تکثر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان کا اس حیثیت سے جیسے کہ وہ موجود ہیں، ادراک کرتا ہے اور وہ اس کے علم کی علت ہیں اور ممکن نہیں کہ کثیر معلومات کا صرف ایک علم سے ادراک ہو اور مشاہدے کے لحاظ سے بھی عالم واحد سے معلومات کثیرہ کا صدور نہیں ہوتا۔ مثلاً صانع کا وہ علم جو اُس سے صادر ہوتا ہے جس کو ”خزانہ“ کہتے ہیں، غیر ہے اس کے اس علم سے جس کو ”کرسی“ کہتے ہیں۔ لیکن علم قدیم اس حادث علم سے، اور فاعل قدیم، فاعل حادث سے بالکل الگ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کثرت کی علت کے مسئلے میں تمہارا کیا خیال ہے، حالانکہ تم نے ابن سینا کے مذہب کو باطل قرار دیا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ فلاسفہ کے مختلف فرقوں نے اس بارے میں تین آراء اختیار کئے ہیں:

(۱) کثرت مادے سے پیدا ہوئی ہے۔

(۲) کثرت آلات سے پیدا ہوئی ہے۔

(۳) کثرت وسایط سے پیدا ہوئی ہے۔

ارسطو کے فرقے نے تیسرے جواب کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کتاب میں اس کا کوئی مدلل و قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس قول کا جو ارسطو اور مشہور قدمائے مشائخین سے منسوب ہے ہم کو کہیں پتا نہیں تھا، سوائے فرفور یوس صوری کے جو صاحب ”مدخل علم منطق“ ہے لیکن یہ شخص اکابر فلاسفہ سے نہیں ہے۔ میرے خیال کی رو سے ان کا اصول یہ ہے کہ کثرت کا سبب ان تینوں اسباب کا مجموعہ ہے: متوسطات، استعدادات، آلات۔

ابو حامد (غزالی) نے فلاسفہ کو اثبات صانع سے جو عاجز قرار دیا ہے اس پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے ”فلاسفہ کے نزدیک متقدمات کا موجود ہونا متاخرات کے وجود کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات ان

میں سے بعض کا عدم وجود، یا فساد بھی ایک شرط ہے اس قسم کی علتیں (جیسے بارش کا وجود ابر سے اور ابر، بخار سے پیدا ہوتا ہے) ان کے نزدیک علتِ اولیٰ تک پہنچتی ہیں جو ازلی ہے اور معلول آخر کے حدوث کے وقت ان علتوں میں سے کسی ایک علت سے حرکت علتِ اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سقراط سے جب افلاطون پیدا ہوا تو اس کی تولید کے وقت اس کی حرکت کا انتہائی محرک، یا تو فلک ہے، یا نفس، یا عقل، یا مجموعہ، یا باری تعالیٰ۔ اس وجہ سے ارسطو کہتا ہے کہ ایک انسان سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہے، اسی طرح افلاک ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ وہ اپنے محرک تک پہنچتے ہیں اور اس محرک کی ابتدا مبداءِ اول سے ہوتی ہے۔ اس طرح گذشتہ انسان آئندہ انسان کے وجود کی شرط نہیں۔“

باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے

اسی طرح کلیات اور جزئیات کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو ان کا علم ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ قدمائے فلاسفہ کے اصول کے مطابق ہے، مگر جنہوں نے اس کی تفصیل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے اور جزئیات کا نہیں، لیکن ان کا یہ خیال ان کے مذہب پر حاوی نہیں اور نہ ان کے اصول سے لازم آتا ہے کیونکہ تمام انسانی علوم موجودات کے انفعالات اور تاثرات ہیں اور موجودات ان میں مؤثر ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم موجودات میں مؤثر ہوتا ہے اور موجودات اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ جب یہ امر واضح ہو چکا تو اس مسئلے اور دیگر علوم میں ابو حامد (غزالی) اور دیگر فلاسفہ میں جو اختلافات ہیں، ان تمام سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

فلاسفہ پر تنقید

ابن رشد نے کسی خاص طریق کی حمایت نہیں کی ہے، بلکہ وہ اپنی کتاب میں تمام فرقوں پر ایک حکم کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق کہ اللہ تعالیٰ فاعل نہیں بلکہ اُن اسباب میں سے ایک سبب ہے جن کے بغیر شے کی تکمیل نہیں ہوتی، نیز عالم کے وحدوت اور قدم کے متعلق وہ مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کرتا ہے: ”اس مسئلے کے متعلق یہ قول فلاسفہ کی جانب سے ابن سینا کا جواب ہے۔ لیکن یہ محض سوفسطائیت پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حرکت کا وجود دائمی طور پر محرک کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے محققین فلاسفہ کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم علوی دائمی طور پر باری تعالیٰ کا محتاج ہے، چہ جائیکہ وہ چیزیں جو عالم علوی سے نیچے ہیں۔ اس طرح مخلوقات و مصنوعات محرک سے ممتاز ہوتی ہیں، کیونکہ مصنوعات جب موجود ہوتی ہیں ان کو عدم لاحق ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک فاعل کی محتاج ہوتی ہیں تاکہ ان کے وجود میں استمرار رہے۔“

جب ارسطو نے زمین کے بالطبع مدور ہونے کو ثابت کرنا چاہا تو پہلے اس کو حادث بتلایا، اس کے بعد عقل کو اس کی علت قرار دی، پھر اس علت کو ازلیت میں جگہ دی۔ یہ بحث اس کے دوسرے مقالے میں ہے جو سماء اور عالم سے متعلق ہے۔ یہ اس اصول کے تحت ہے کہ جو شخص، بقول فلاسفہ، اس امر کا قائل ہو کہ جسم حادث ہے اور حدوث سے اختراع مراد لے، یعنی لاموجود اور عدم محض سے کسی چیز کا موجود ہونا، تو اس نے حدوث کے ایک ایسے معنی ذہن میں قرار دیے جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہیں کیا۔ مختصر یہ کہ فلاسفہ کی رو سے جسم حادث ہو یا قدیم، وہ کوئی مستقل ذاتی وجود نہیں رکھتا۔ ان کے نزدیک علت جسم قدیم کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ جسم حادث کے لئے۔ البتہ انسانی ذہن جس طرح حادث اجسام میں، ان کے وجود کی کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہے، قدیم اجسام کے وجود کی حالت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔

دہریوں نے محض حواس پر اعتماد کیا۔ اُن کے نزدیک جب جرم سماوی پر حرکات کا انقطاع ہو گیا اور تسلسل ختم ہو چکا تو انہوں نے خیال کیا کہ اب عقل اور حس کی پرواز ختم ہو چکی۔ لیکن فلاسفہ نے اسباب پر اعتماد کیا، یہاں تک کہ وہ جرم سماوی تک جا پہنچے۔ اس کے بعد انہوں نے اسباب معقولہ سے بحث کی، اور تذریجاً اُن کے ذہن کی رسائی ایک ایسے غیر محسوس موجود تک ہوئی جو موجود محسوس کی علت اور اس کا مبداء ہے۔

اشاعرہ (یہ اہل سنت والجماعت ہیں جن کے طریقے پر ابن رشد نے ابتدائی زمانے میں اصول فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، جیسا کہ اس کے حالات سے واضح ہوتا ہے) نے محسوس اسباب کا انکار کیا، یعنی وہ ان موجودات میں ایک دوسرے کا سبب نہیں سمجھتے، بلکہ ایک غیر محسوس موجود کو محسوس موجود کی علت قرار دیتے ہیں۔ اس تکوین کی نوعیت مشاہدے اور حس سے ورے ہے۔ انہوں نے اسباب اور مسببات کا بھی انکار کیا ہے اور یہ وہ نظر ہے جس تک انسان، انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں پہنچ سکتا۔

جسم بذاتہ واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ اگر واجب الوجود کو ایک ایسا موجود فرض کیا جائے جو قدیم اجزا سے مرکب ہو جس کی خصوصیت یہ ہو کہ بعض اجزا بعض سے متصل ہوں، جیسا کہ عالم اور اس کے اجزاء کی کیفیت ہے، تو اس صورت میں عالم اور اس کے اجزا پر بھی واجب الوجود کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہاں ایک موجود ہے جو واجب الوجود ہے۔ اس طریقے کا ضعف ان لوگوں پر واضح ہو جاتا ہے جو جسم کو بسیط اور مادے اور صورت سے غیر مرکب مانتے ہیں، جیسا کہ مشائخ کا مذہب ہے۔

اس لئے اسکندر کہتا ہے کہ لازماً یہاں ایک روحانی قوت ہونی چاہئے جو عالم کے تمام اجزا میں سرایت کی ہوئی ہو، اسی طرح جیسے کہ ایک حیوان کے اجزا میں قوت پائی جاتی ہے، اس کے بعد بعض اجزا کو بعض سے مربوط کرتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عالم میں جو ربط پایا جاتا ہے وہ قدیم ہے، اس وجہ سے کہ رابط قدیم ہے۔ رابط قدیم نے اس قسم کے نقص کو جو نوع حیوان کی وجہ سے اس کو لاحق ہوتا ہے بالکل رفع کر دیا، جیسا کہ ارسطو نے

”کتاب حیوان“ میں ذکر کیا ہے۔

ہم نے اس زمانے میں ابن سینا کے اکثر ایسے پیرو دیکھے ہیں جنہوں نے اس شک کے مقام پر اس رائے کو ابن سینا سے منسوب کر دیا اور اس کے فلسفے کا نام ”فلسفہ مشرقیہ“ رکھا ہے، کیونکہ یہ اہل مشرق کا مذہب ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اہل مشرق اجرام سماوی کو الہ قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن سینا کا مسلک تھا، باوجود اس کے وہ ارسطو کے اس طریقے کو ضعیف کہتے ہیں جس میں اس نے حرکت کے اصول سے مبداء اول کو ثابت کیا ہے۔

مسئلہ واجب الوجود پر بحث

خدائے تعالیٰ کی ذات و صفات کے متعلق ابن رشد کا یہ مذہب ہے کہ صفات ذات سے ملحق ہیں اور اس کے ساتھ قائم اور متحد ہیں اور اس پر زاید نہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جسم سماوی مادے اور صورت سے مرکب نہیں، بلکہ وہ بسیط ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایسے موجود پر بالذات واجب الوجود ہونا صادق آتا ہے۔

اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب

نصاریٰ کے خیال کی رُو سے اقانیم ثلاثہ ایسی صفات نہیں ہیں جو ذات پر زاید ہوں بلکہ ان کے نزدیک وہ متکثر بالحد ہیں، اور کثیر بالقوۃ ہیں نہ کہ بالفعل، اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ وہ تین ہیں نہ کہ ایک، یعنی واحد بالفعل ہیں اور تین بالقواء۔ فلاسفہ کے خیال کی رُو سے اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف کثیرہ کے ایک ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جو عقل سے موسوم کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل فلاسفہ مشائخین کے پاس ایک خاص اسم ہے، بخلاف افلاطون کے کہ اس کے نزدیک عقل مبداء اول سے ایک علیحدہ شے ہے، اس لئے مبداء اول کو عقل سے موسوم نہیں کر سکتے۔

موجود کے دو وجود ہوتے ہیں، ایک وجود اشرف اور دوسرا وجود ادنیٰ۔ اشرف وجود ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے اور قدما کے قول کے بھی یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کل موجودات ہے اور ان کا منعم اور فاعل ہے۔ اس لئے اکابر صوفیاء نے کہا ہے ”لا ہوا لا ہو“ لیکن یہ تمام علمائے راسخین کا علم ہے۔ اس کو کتابت میں نہیں لانا چاہئے نہ اس اعتقاد کے عوام الناس مکلف ہو سکتے ہیں۔ اس لئے یہ شرعی تعلیم سے خارج ہے اور جس نے اس کو بے موقع ثابت کیا، ظلم کیا، جیسا کہ وہ شخص جس نے اس کو اس کے اہل پر پوشیدہ رکھا۔

عالم اور حق تعالیٰ کے ساتھ اُس کا تعلق

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

لام پر زبر کے ساتھ عالم از روئے لغت، علامت سے ماخوذ ہے اور اس چیز کا اسم ہے جس کے وسیلے سے کوئی دوسری شے پہچانی اور جانی جائے، جیسے کہ تاء پر زبر کے ساتھ خاتم وہ اسم شے ہے جس کے ذریعے سے وہ چیز اختتام کو پہنچے۔ تاہم علمائے الہیات اور اہل معرفت، جن میں ابن عربی اور اُن کے پیرو بھی شامل ہیں، یہ کہتے ہیں کہ عالم یعنی انسان کبیر^۱ جمیع ماسوی اللہ سے عبارت ہے۔ ”فتوحات“ میں آیا ہے کہ: ”اِنَّ الْعَالَمَ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ مَاسَوًى لِلّٰهِ وَلَيْسَ اِلَّا الْمَمْكَنَاتُ سِوَاءً وَ جَدَتْ اَوَّلَمَ تَوْ جَدْنَا نَهَا يَذَاتُهَا عَلَامَةٌ عَلٰى عَلَمْنَا اَوْ عَلٰى الْعَالَمِ بَوَاجِبِ الْوُجُودِ لِدَاثَةِ“..... جیسا کہ اس عبارت سے واضح ہو جاتا ہے کہ لغوی اور اصطلاحی مفہوم کے درمیان وجہ مناسبت یہ ہے کہ تمام موجودات حق تعالیٰ کی پہچان کا باعث اور اس کی علامت ہیں^۲ البتہ ذاتی جہت سے نہیں بلکہ اسماء و صفات کی جہت سے..... یعنی امور عالم میں سے ہر امر کے ذریعے کوئی ایک اسم الہی پہچان میں آتا ہے، کیونکہ ہر امر اسمائے الہیہ میں سے کسی خاص اسم کا مظہر ہے، مثلاً حقیقی انواع و اجناس اسمائے کلی کے مظاہر ہیں: عقل اول^۳ حقائق عالم کے تمام کلیات اور ان کی صورتوں میں اجمالاً شامل ہونے کی جہت سے ایک کلی عالم ہے جو ”الرحمن“ کا مظہر ہے، نفس کلی^۴ عقل اول سے متعلق امور کی تمام جزئیات پر تفصیلاً مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک کلی عالم ہے جو ”الرحیم“ کا مظہر ہے اور انسان کامل^۵ جو ان تمام امور کا جامع ہے..... اپنے مرتبہ روح میں اجمالاً اور مرتبہ قلب میں تفصیلاً..... ایک کلی عالم ہے جو اسم ”اللہ“ کا مظہر ہے۔ تمام اسماء کو جامع ہے اور چونکہ عالم کا ہر ایک امر کسی نہ کسی اسم الہی کا مظہر اور اس کی علامت ہے اور ہر اسم ذات سے نسبت رکھنے کی بنا پر اپنے تئیں کل اسماء کو سموئے ہوئے ہے، لہذا اس جہت سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ عالم کی ہر چیز انفرادی طور پر بھی تمام ہی اسماء کی علامت اور نشانی ہے۔^۶

اس سے پہلے بھی کئی مواقع پر بیان کیا جا چکا ہے کہ ابن عربی کے وحدت الوجود میں حق تعالیٰ اور عالم کا

وجود ایک ہے اور عین ہمدیگر، لیکن ایک اور اعتبار سے دونوں آپس میں غیر ہیں.... اعیان اور ممکنات کے مظاہر میں حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات کے وسیلے سے تجلّی فرما ہونے کی جہت سے خود ہی عالم ہے، مگر اپنی ذات کے اعتبار سے جو تمام اوصاف اور نسبتوں سے مجرّد اور منزّہ ہے، حق تعالیٰ عالم کا غیر ہے اور اس سے ماوراء، اسی بنا پر حق کے مقابل خلق یعنی عالم میں معنی پیدا ہوتے ہیں⁷.... اسی لئے جب حق تعالیٰ اور اس کے اسماء و صفات پر گفتگو ہوتی ہے تو لامحالہ عالم اور اس کے اوضاع و خصوصیات کے مباحث بھی بیچ میں آ جاتے ہیں کیونکہ عالم اور اس کے تمام امور اسمائے الہیہ کے مظاہر ہی تو ہیں، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ ایک اعتبار سے حق اور خلق میں تقابل کی نسبت پائی جاتی ہے، شیخ نے اس تقابل کو طرح طرح کی صورتوں اور قسم قسم کی مثالوں سے نمایاں کیا ہے، ان میں سے ایک مثال سایہ اور صاحب سایہ کی ہے.... جس طرح سایہ بذات خود معدوم ہے مگر کسی شخص یا شے کی نسبت اور وسیلے سے موجود ہو جاتا ہے، اسی طرح ماسوی الحق جسے عالم کہتے ہیں، فی نفسہ معدوم ہے لیکن حق تعالیٰ کے وسیلے سے موجود.... جیسا کہ فصوص میں ہے: ”وَاعْلَمْهُ ان المَقُولَ عَلَيْهِ سَوَى الْحَقِّ او مَسْمُومِ الْعَالَمِ هُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَقِّ كَالظِّلِّ لِلشَّخْصِ وَ هُوَ ظِلُّ اللَّهِ وَهُوَ عَيْنُ نِسْبَةِ الْوُجُودِ اِلَى الْعَالَمِ لِانَ الظِّلَّ مَوْجُودٌ بِلا شَكٍّ فِي الْحَسِّ⁸ کا شانی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ظل کا وجود ان شرائط سے مشروط ہے:

۱۔ کسی شخص کا وجود جس کے ساتھ ظل متصل ہو۔

۲۔ ظرف یا محل جہاں ظل کا وقوع ہو سکے۔

۳۔ نور جس کے وسیلے سے ظل الگ پہچانا جائے۔

عالم کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ یہاں شخص حق تعالیٰ کے موجود مطلق سے محل اعیان ممکنات سے جو مظاہر حق ہیں اور نور اسم ”اللہ“ کے ظہور یعنی اسم الظاہر سے عبارت ہے.... پس اگر اعیان جو حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں موجود نہ ہوں یا ذات حق سے وجود اور ظہور کا نور نزول نہ کرے یا پھر عالم جو اصطلاحاً وجود اضافی ہے، حق تعالیٰ کے وجود یعنی وجود مطلق سے متصل نہ ہو تو عالم کے تئیں نہ کوئی معنی ہو اور نہ وجود۔ عالم ظل اللہ سے اور ظل کا تحقق مذکورہ شرائط سے وابستہ ہے.... یہاں اس نکتے کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح عالم محسوسات میں سایہ صاحب سایہ کے ساتھ جزا ہوا ہے، سایہ کو صاحب سایہ سے جدا کرنا محال ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کے وجود اور ظہور کا نور جو اعیان ممکنات یعنی عالم پر پھیلا ہوا ہے، حق کے ساتھ متصل ہے۔ اسے بھی حق سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں مگر اتصال کی ان دونوں صورتوں میں ایک اصولی فرق ہے، محسوسات کے دائرے میں صاحب سایہ کے ساتھ سائے کا اتصال دوئی اور اثنینیت پر دلالت کرتا ہے، لیکن عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ جو وجودی اتصال حاصل ہے وہ احدیت کا حکم کرتا ہے کیونکہ یہ اتصال اس اتصال کی نوع سے ہے جو مقید اور مطلق میں پایا

جاتا ہے..... یعنی مقید بھی مطلق ہی ہے، جسے ایک خصوصیت کے اضافے نے مقید بنا دیا۔⁹

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین کے نزدیک حق و خلق کا تقابل اعتباری ہے مگر سایہ اور صاحب سایہ کا حقیقی.....

عالم خیال ہے بلکہ خیال اندر خیال

ابن عربی کا عرفانی فلسفہ اُس دنیا پر کھڑا ہوا ہے کہ وجود حقیقی جو قائم بالذات ہے، وجود حق میں منحصر ہے جبکہ عالم کا وجود مجازی، اضافی، اعتبار اور ظلی ہے یعنی وجود حق کا ظل اور اُس سے وابستہ..... اسی لئے عالم اور وجود عالم اپنی ذات میں ناپائیدار ہے یعنی بالفاظ دیگر وہم و خیال¹⁰ شیخ اکبر عالم کو اس اعتبار سے خیال سمجھتے ہیں کہ ان کی نظر میں خیال ہر حالت میں تبدیل اور ہر صورت میں ظہور سے عبارت ہے اور چونکہ ان کے عرفانی اصولوں کے مطابق عالم بھی ہمیشہ تبدیل و تغیر اور حرکت انتقال کی حالت میں ہے، لہذا یہ بھی خیال ہے¹¹ کبھی وہ خیال کو اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں کہ یہ ایک چیز کو دوسری صورت میں دکھاتا ہے، تاہم اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آ جاتی ہے کہ وہ دوسری صورت بھی دراصل وہی چیز ہے اس کی غیر نہیں۔ اسی بات کے پیش نظر وہ لکھتے ہیں:

”وہ لوگ جو جہل کے اندھیرے حجاب میں مجبوب اور حقیقی عرفان کے نور سے محروم ہیں، اس تخیل سے دوچار اور اس توہم میں گرفتار ہیں کہ عالم کا وجود حقیقی ہے جو قائم بالذات ہے اور حق تعالیٰ سے جدا۔ یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ ہی کا وجود ہے، جو اعیان کے مظاہرہ اور ان کی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔“¹²..... شیخ کے اس قول سے پتہ چلا کہ خیال سے اُن کی مراد وہ فضول اور بے بنیاد خیال نہیں ہے جو ایک طرح کا مرض ہے اور نہ وہ خیال جو فلاسفہ کی اصطلاح میں حس مشترک کا خزانہ ہے۔¹³

اسی طرح شیخ نے اسے عالم خیال کے معنی میں بھی نہیں برتا جو حضرات خمسہ میں سے ایک ہے بلکہ ان کے یہاں خیال ایک وسیع فلسفیانہ مفہوم میں استعمال ہوا ہے جو وجود کی تمام حالتوں اور سارے دائروں کو محیط ہے..... وجودی حقائق رمزی صورتوں کے ساتھ خیال میں ظاہر ہوتے ہیں اور وہ صورتیں بھی متغیر ہوتی رہتی ہے۔ بنا بریں وہ تمام اُمور خیال کی ذیل میں آتے ہیں، جو عقل و حس میں گونا گوں صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں اور پھر ان کے حقائق جاننے کے لئے ان کی تاویل اور تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے..... خیال کی اسی تعبیر کی بنیاد پر وہ حیات کو بھی خواب و خیال بلکہ خیال اندر خیال کہتے ہیں اور حقیقی وجود کو جو اٹل اور غیر متغیر ہے خدا کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں..... جیسا کہ پہلے بھی اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ شیخ صرف عالم کے خیال ہونے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ اس نکتے کو دلوں میں نقش کرتے ہیں کہ وجود کوئی خیال اندر خیال ہے۔ ان کے نزدیک عالم کا وجود جس میں ہمارا وجود بھی شامل ہے اور ہمارے قوائے ادراک فقط ظل اور خیال ہیں..... نیز وہ چیزیں جو

ہمارے ادراک کا حصہ ہیں، وجود اضافی رکھتی ہیں اور قائم بالذات نہیں ہیں، اس لئے وہ بھی محض پندار و وہم ہیں..... اس صورت حال میں یہ کہنا بالکل درست ہوا کہ وجود کوئی جو ہمارے ادراک کا موضوع ہے، خیال اندر خیال ہے یا بقول حافظ ہیچ در ہیچ۔¹⁴ ”فصوص الحکم“ کی اس عبارت میں یہی نکتہ بیان ہوا ہے: فاعلم انک خیال و جمع ماتدر کہ ممّا تقول نیه لیس انا خیال۔ فالوجود کله خیال فی خیال¹⁵..... ”جب یہ طے ہو گیا کہ وجود عالم حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے اور وجود حقیقی فقط وجود حق ہے تو جان لے کہ تُو اور تیرے قوائے ادراک اور اسی طرح تیرے ادراک میں آنے والی تمام چیزیں جنہیں تو اپنے آپ سے الگ بتاتا ہے، خیال ہیں۔ اس لئے سب کا وجود خیال در خیال ہے۔ خیالِ اوّل سے سارا عالم اور وجودِ ظلی مراد ہے جبکہ خیالِ ثانی سے تو اور تیرے تمام قوائے ادراک۔“¹⁶

اب جب کہ یہ معلوم ہو گیا کہ ابن عربی عالم کو خواب و خیال، وہم و گمان اور مجازی، ظلی اور اعتباری وجود سمجھتے ہیں، ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ خواب خواب پریشاں، یہ خیال خیال پوچ، یہ وہم وہم بیہودہ ہے اور نتیجتاً یہ ظلی اور اضافی وجود یکسر ہیچ، بیکار، لغو اور بے بنیاد ہے؟ اور کیا اس سے بالکل دستبردار ہو جانا چاہئے اور اسے چھوڑ دینا چاہئے یا پھر اس خواب کی کوئی تعبیر، اس خیال کی کوئی اساس، اس مجاز کی کوئی حقیقت اور اش ظن کی کوئی اصل موجود ہے؟ عالم میں حق تعالیٰ کے ظہر اور عالم کی مظہریت کے باب میں ابن عربی کے جو عقائد بیان ہو چکے ہیں ان کے علاوہ بھی شیخ کے یہاں کئی مقامات پر وضاحت اور صراحت سے نظر آتا ہے کہ اس عالم کا ظلی اور مجازی وجود ایک وجود حقیقی کا مظہر اور علامت ہے۔ اس عالم میں پائے جانے والے تمام وجود حق تعالیٰ کے وجود کی نشانیاں ہیں جس طرح ہم اپنے خوابوں کی تعبیر کرتے ہیں اسی طرح ایک صحیح منہاج پر ہمیں اس متعارف واقعیت کی تعبیر و تفسیر کرنی چاہئے جو در حقیقت خواب و خیال اور وہم و گمان ہے۔ یوں ہم اس عالم کے امور کی وہ حقیقت پا سکتے ہیں جو ان تمام دکھاووں، خیالوں اور خوابوں سے ماوراء ہے..... ایک حدیث نبویؐ ہے: ”الناس نيام“ ”قاذوا ماتوا ابتھوا“..... اس کی تفسیر میں وہ اپنا یہ الہام بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے ذریعے ہمیں خبردار کیا ہے کہ آدمی اس دنیا اور دنیا کی زندگی میں جو کچھ دیکھتا ہے وہ سونے والے کے خواب کی طرح ہے اور خیال ہے، لہذا اس کی تاویل و تعبیر ضروری ہے۔ فصوص میں آیا ہے: ”ولما قال علیہ السلام الناس نيام“ ”ناذا ماتوا ابتھوا نبه علی انه کل ما یراہ الانسان فی حیاته الدنیا انما ہو بمنزلة الرؤیا بالنائم: خیال فلا بد من تاویلہ..... انما الکون خیال و هو حق فی الحقیقة۔ والذی يفهم هذا اسرار الطريقة“¹⁷..... کاشانی اپنی شرح میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مضمون اور معنی یہ ہے کہ حیات نیند ہے اور تمام محسوسات اور مشہودات سونے والے کے خواب کی طرح محض خیال ہیں۔ جس طرح خواب کے معانی خیال میں متمثل اور مجسم ہوتے ہیں جو تاویل کے محتاج ہیں، اسی طرح وہ تمام امور جو اس عالم میں

ہمارے لئے متمثل اور مجسم ہیں اپنے اندر ایسے معانی اور حقائق رکھتے ہیں جن کا متمثل اور تجسیم اولاً عالم مثال اور اس کے بعد عالم حس میں ہوئی ہے، اسی لئے اہل ذوق و شہود ان ظواہر سے گزر جاتے ہیں اور ان معانی و حقائق تک پہنچتے ہیں..... ہم اس عالم میں جن صورتوں، ہیئتوں اور احوال کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ دراصل ان معقول معانی، حقائق اور شکلوں کی نشانیاں اور مثالیں ہیں جو ازیلی ہیں، پس ان صورت و اشکال کی جہت سے کائنات خیال ہے لیکن خیال جو مظہر حقیقت ہے اور حقیقت وجود حق تعالیٰ ہے جو ان صورتوں میں ظاہر ہوا ہے¹⁸..... ”فتوحات“ میں بھی ابن عربی نے اس رمز کو کھولا ہے۔ لکھتے ہیں کہ انسان دو حالتوں کا مجموعہ ہے خواب اور بیداری۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کے لئے ایک خاص ادراک مقرر کر رکھا ہے جس کے وسیلے سے چیزیں جانی جاتی ہیں۔ بیداری کے ساتھ مخصوص ادراک کو حس اور خواب کے ساتھ مخصوص ادراک کو حس مشترک کہا جاتا ہے۔ لوگوں کی عادت ہے کہ حس میں آنے والی چیزوں کو خواب نہیں جانتے، لہذا اس کی تعبیر کی فکر میں نہیں پڑتے جبکہ خواب کی تعبیر کرتے ہیں..... تاہم معرفت کے بلند درجات تک پہنچ رکھنے والے حضرات اچھی طرح جانتے ہیں کہ بیداری کی حالت میں بھی انسان خواب ہی میں ہے اور اس حالت میں جو صورتیں نظر آتی ہیں وہ بھی خواب ہیں۔ خواب کی طرح بیداری بھی حقائق و معانی کی مظہر ہے، جو اس میں رونما صورتوں کے پیچھے چھپے ہوئے ہیں۔ اسی لئے تو باری تعالیٰ نے ظاہری حس میں واقع ہونے والے امور کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: فاعبروا¹⁹ ”ان فی ذالک لعبرة۔“ یعنی جو کچھ تمہاری حس ظاہر میں نمودار ہے اس سے گزر جاؤ تاکہ اس چیز کے علم تک پہنچ جاؤ جو پوشیدہ اور اوجھل ہے۔ نبی علیہ السلام نے بھی یہی فرمایا ہے کہ: ”الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا و لكن لا يشعرون“.....²⁰ لوگ سوئے پڑے ہیں، مریں گے تو جاگ آئے گی، لیکن یہ نہیں جانتے..... پس ہستی ساری کی ساری خواب ہے، اس کی بیداری بھی خواب ہے اور جسے خواب کہا جاتا ہے وہ خواب در خواب ہے، جو لوگ اس بھید سے انجان ہیں معمول کی نیند سے اٹھ کر خود کو بیدار سمجھ لیتے ہیں، یہ تو وہ لوگ ہیں کہ خواب میں اپنے آپ کو جاگا ہوا دیکھ رہے ہیں۔²¹ اسی کتاب میں ایک اور مقام پر مذکورہ حدیث نبویؐ سے متعلق اپنا الہام نقل کر کے شیخ بہت زور دے کر کہتے ہیں کہ اس دنیا کی زندگی میں انسان ہر دم خواب اور غفلت میں ہے، بیداری اور آگاہی موت کے وسیلے سے میسر آئے گی۔ موت کے پہلے خود کو بیدار سمجھنے والے ان لوگوں کی طرح ہیں جو خواب میں ہیں اور خود کو بیدار سمجھ رہے ہیں۔ اس غلط فہمی کے نتیجے کے طور پر یہ لوگ دوسروں کے لئے اپنا خواب ہی نقل کرتے رہتے ہیں..... یہ فرمان الہی بھی اس حدیث کی تائید کرتا ہے: ”فكشفتنا عنك عطاءك فبصر كالיום الحمدید“..... مقصود کلام یہ ہے کہ تو مرگ کے واسطے سے جانے گا جسے تو نے دنیاوی حیات میں نہیں جانا۔ پس تو دنیا کی زندگی میں جس حالت پر رہا اس کی نسبت موت بیداری ہے²³..... اسی کتاب میں مذکورہ بالا حدیث کا ذکر کرنے کے بعد ابن عربیؒ نے یہ مبارکہ ”ومن آیاتہ منا مکم باللیل والنهار وابتغاء وکم من فضلہ“²⁴ سے استناد کرتے ہوئے لکھتے ہیں

کہ منام باللیل سے معمول کی نیند اور منام بالنہار سے وہ خواب مراد ہے جو حدیث ”الناس نيام“ میں بیان²⁵ ہوا ہے یعنی حق اور حقیقت سے غفلت.....

اس بحث میں حضرت یوسف علیہ السلام کی مثال بھی نظر میں رکھنی چاہئے۔ انہوں نے اپنے رویا کی تاویل اور تحقیق کے بعد فرمایا: ”هذا تاویل رویا ی من قبل قد جعلہا ربی حقاً“²⁶..... اس کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اوپر نقل ہو چکا ہے..... ابن عربی کے نزدیک ان دونوں اقوال میں بڑا فرق ہے۔ یوسف علیہ السلام خواب دیکھ کر جاگے تو انہوں نے یہ سمجھا کہ خواب غفلت سے اٹھ چکے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ فی الحال یوسف علیہ السلام کا حال اس شخص کی طرح تھا جس نے خواب میں دیکھا کہ وہ خواب سے بیدار ہو چکا ہے اور پھر اسی حالت میں اپنے خواب کی تعبیر میں مشغول ہو گیا۔ اسے یہ خبر نہیں کہ وہ ابھی تک خواب ہی میں ہے جس چیز کو ہم عرف عام میں بیداری کہتے ہیں، فی الحقیقت خواب ہے اور جسے خواب کا نام دیتے ہیں دراصل معمول کی بیداری کی ایک حالت ہے..... اور وہ تمام اشیاء اور امور جو عالم بیداری یا خواب میں دکھائی دیتے ہیں، خیال ہیں جن کی تاویل واجب ہے، لہذا حق وہی ہے جو ہمارے نبیؐ نے فرمایا: ”الناس نيام“ فاذا موتو انتھوا“²⁷..... کاشانی کے بقول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور یوسف علیہ السلام کے ادراک میں فرق یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام نے جب دیکھا کہ ان کے خواب کی تعبیر سامنے آگئی اور جو کچھ عالم خیال میں تھا، عالم حس میں منتقل ہو گیا تو کہا: ”قد جعلہا ربی حقاً“..... انہوں نے خارجی حسی صورت کو حق سمجھ لیا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صورت حسی کو خیال بلکہ خیال اندر خیال جانا اور خبردار کیا کہ بیداری اور اس غفلت کا علم موت یعنی فنا فی اللہ کے وسیلے سے ہوگا۔“²⁸

یہاں یہ نکتہ ملحوظ رہنا چاہئے کہ ابن عربی کے عقیدے کے مطابق خدا نے حضرت یوسف علیہ السلام کو ایک علم عطا فرمایا تھا جس کے پورے نور کے ذریعے وہ نیند میں رونما ہونے والی خیالی صورتوں کے حقائق کو کشف کرتے تھے اس کی ترتیب یوں ہے کہ اس علم و حکمت کا نور حضرت خیال پر چمکا اور وہاں سے عالم مثال²⁹ میں پھیلا، پھر اس کے حامل نے خیال کی ان صورتوں کے حقائق کی اطلاع پائی جو عالم مثال میں موجود ہیں۔ اس نور کا پھیلاؤ اللہ تعالیٰ کے عنایت یافتہ حضرات یعنی انبیاء علیہم السلام پر آنے والی وحی کے مبادی میں سے ایک ہے۔ اسی لئے خواب ہوں یا وحی دونوں کا نور ایک ہی چراغ سے ماخوذ ہے۔ ابن عربی مزید کہتے ہیں کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کی آمد کا آغاز ردیائے صادقہ سے ہوا، چھ ماہ تک یہی حالت چلتی رہی۔ پھر فرشتہ آپ کے پاس وحی لے کر آیا۔ مگر عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا پورا علم نہ تھا جبھی تو انہوں نے ردیائے صادقہ کو وحی کی ابتدا اور فرشتے کے ظہور کو انتہا تصور کیا۔ وہ یہ نہیں جانتی تھیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ لوگ سوئے ہیں جب مریں گے تو بیدار ہوں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر جتنی چیزیں کہ

بیداری کی حالت میں دیکھیں، ردیائے صادقہ ہی کی قبیل سے تھیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی حقیقت اور تعبیر سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ عالم غیب سے جو کچھ عالم شہادت میں ظاہر ہوا ہے، خواہ اس کا ظہور حس میں ہو خواہ خیال میں یا عالم مثال میں، وہی ہے اور اس معنی اور حقیقت کی مثال اور صورت ہے جس کی تعلیم اور تعریف کے لئے ارادۃ الہیہ ان خارجی مثالوں اور صورتوں کے ساتھ متعلق ہوا ہے.....³⁰

اب تک کی ساری گفتگو عالم کے بارے میں ہوئی۔ انسان بھی عالم ہی کا ایک جز ہے، لہذا جو کچھ عالم کے سلسلے میں کہا گیا انسان پر بھی صادق آتا ہے، تاہم چونکہ اسلامی علوم خاص کر ابن عربی اور ان کے ماننے والوں کے عرفانی فلسفے میں انسان تمام اجزائے عالم کے مقابلے میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اور اس کا مقام ملائ³¹ اعلیٰ کے قدسیوں اور عالم بالا کے فرشتوں سے بھی بلند ہے، لہذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں الگ سے کلام کیا جائے۔

ابن عربی سے پہلے عالم اسلام کے نامور صوفی اور عارف حسین بن منصور حلاج نے حدیث نبویؐ ”ان اللہ خلق آدم علیٰ صورتہ“ سے استناد کرتے ہوئے انسان کو ناسوتی³² رخ کے علاوہ لاہوتی³³ پہلو کا بھی حامل قرار دیا اور اُسے صورت الہی بتایا۔ اپنی اس معرفت کی بنا پر حلاج نے تمام اجزائے عالم کے درمیان فقط انسان کو اللہ کی صورت پر ہونے کا شرف رکھنے والا دیکھا، لیکن اس کے باوجود انہوں نے ناسوت اور لاہوت کی وحدت کو نہیں مانا بلکہ ان کی ثنویت اور عدم وحدت پر اصرار کیا۔³⁴ ان کے بعد ابن عربی اور ان کے مقلدین نے انسان کی اہمیت اور اس مقام کے بارے میں زیادہ فکری وسعت اور عرفانی گہرائی کے ساتھ گفتگو کی، لیکن حلاج کے برخلاف یہ حضرات لاہوت اور ناسوت کو حقیقت واحد کے دو روپ سمجھتے ہیں نہ کہ دو الگ الگ طبیعتیں، یعنی حقیقت واحد ہے جس کا ایک باطن ہے اور ایک ظاہر۔ اس کا باطن لاہوت ہے اور اس کا ظاہر ناسوت.....³⁵

اس بات میں ابن عربی اور ان کے مقلدین نے طرح طرح سے کلام کیا ہے۔ ان حضرات نے انسان کی حقیقت اور اس کے مقام کو مختلف عنوانات اور عبارات میں بیان کیا ہے، مثلاً ان کے نزدیک انسان صورت الہی ہے،³⁶ عالم اصغر ہے جو عالم اکبر کی روح اور اس کی علت اور سبب³⁷ ہے، اکمل موجودات ہے جو خلق بھی ہے اور حق بھی۔³⁸ مختصر الشریف ہے جس میں عالم کبیر کے تمام معانی موجود ہیں، نسخہ جامعہ ہے کہ عالم کبیر میں اشیاء اور حضرت الہیہ میں اسماء کی ذیل میں جو کچھ موجود ہے وہ اس میں جمع ہے۔³⁹ کون جامع ہے۔⁴⁰ کہ عالم اکوان کی ہر چیز اس کے زیر نگین ہے اور عالم میں جو کچھ ہے خلاصتاً اس میں موجود ہے،۔ مظاہر حق میں سب سے اکمل، کیونکہ حق تعالیٰ نے ویسے تو عالم کی تمام صورتوں میں تجلی فرمائی مگر ان میں فقط انسان ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ یہ اعلیٰ اور اکمل تجلی کا نمائندہ ہے، تمام حقائق اور مراتب وجود کا مستقر ہے کیونکہ حضرت الہیہ کے کل اسمائی اور صفاتی کمالات سمیت عالم اکبر کے سارے کمالات اس کے درجات وجود میں منعکس ہیں، یہ ارادہ

الہیہ کی جہت سے اوّل ہے اور ایجاد کی جہت سے آخر..... صورت دیکھو تو ظاہر ہے اور منزلت دیکھو تو باطن۔ اللہ کی نسبت سے عبد ہے اور عالم کی نسبت سے رب، اسی وجہ سے یہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔⁴¹ اور تمام اجزائے عالم سے برتر ہے حتیٰ کہ عالم کے فرشتوں اور ملائکہ مقربین سے بھی۔ فرشتے تو فقط حق تعالیٰ کی صفات جمال کے مظہر ہیں جبکہ انسان صفات کا بھی مظہر ہے اور صفات جلال کا بھی.....⁴² یہاں ابن عربی اس عجیب و غریب عقیدے کا اظہار کرتے ہیں کہ فرشتے ان اسرار سے غافل تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے انسان میں رکھا ہے، لہذا اپنی بے خبری کی وجہ سے انہوں نے انسان کے مقام خلافت کو قبول نہ کیا اور اسے سجدہ نہ کرنے کے لئے یہ بہانہ نکالا کہ زمین پر خونریزی کرے گا اور فساد پھیلے گا۔ فرشتوں کو یہ علم نہیں تھا کہ خونریزی اور فساد حق تعالیٰ کی جلالی صفات ہی کے مظاہر ہیں جو خود ان میں ظاہر نہیں ہوئے.....⁴³ لیکن اس مقام پر یہ نکتہ ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ انسان کی یہ ساری اہمیت، فضیلت اور شرف وغیرہ ابن عربی کے نزدیک اس کی عقلی فکری⁴⁴ اور معنوی جہت سے ہے، یعنی اس کی فضیلت، اقتدار اور اہمیت اس لئے ہے کہ وہ صورت الہیہ کا حامل، امر حق کا امین ہے اور عقل و فکر اور نفس ناطقہ رکھتا ہے..... ابن عربی کے نقطہ نظر سے انسان کی انسانیت کی بنیاد⁴⁵ یہی کمالات ہیں نہ کہ اُس کا جسم و جسد..... جسم کی جہت سے وہ نہ صرف یہ کہ دیگر موجودات پر کوئی برتری نہیں رکھتا بلکہ اکثر سے کمتر ہے.....⁴⁶ یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انسان کی عظمت، شرف اور فضیلت اور اُس کے استحقاق خلافت کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کا تعلق اس آدمی سے نہیں ہے جو صورت انسان اور فی المعنی حیوان ہے بلکہ اس گفتگو کا مرکز وہ انسان ہے جو خلافت الہی اور حقائق ربانی کا مظہر ہے، جس کا دل خدائی انوار کا آئینہ ہے۔⁴⁷ یعنی انسان حقیقی جسے ابن عربی انسانِ کامل کا نام دیتے ہیں، اسی لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انسانِ کامل کے تصور پر خاص طور سے گفتگو کی جائے۔

مفہوم کی سطح پر انسانِ کامل کا تصور عرفانِ اسلامی میں شروع سے موجود رہا ہے، تاہم اب تک کی تحقیقات اور معلومات کے مطابق ابن عربی پہلے آدمی ہیں جنہوں نے ”الانسان الکامل“ کی اصطلاح وضع کی⁴⁸ اور اسے اپنی کتابوں میں استعمال کیا۔⁴⁹ مثلاً فصوص الحکم کی پہلی فص.....⁵⁰ ان کے بعد عزیز الدین نسفی⁵¹ کا نام آتا ہے جنہوں نے فارسی زبان میں لکھے گئے اپنے عرفانی رسائل کے مجموعے کا نام ”انسان الکامل“ رکھا..... نسفی کے بعد عبدالکریم الجلیلی⁵² نے اسی نام سے عربی میں ایک کتاب لکھی جو عرفانِ اسلامی کا ایک شاہکار ہے۔ ابن عربی جو انسان الکامل کو کبھی الانسان الحقیقی⁵³ بھی کہتے ہیں اسے زمین پر حق تعالیٰ کا نائب اور آسمان پر فرشتوں کا معلم⁵⁴ اور تمام آفریدہ صورتوں میں کامل ترین سمجھتے ہیں۔⁵⁵ انہوں نے انسانِ کامل کے جو اوصاف اور مقامات تحریر کئے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۔ انسانِ کامل اکمل موجودات ہے..... کوئی ایسی شے وجود میں نہیں آئی جو کمالات میں اس سے بڑھ کر

ہو.....⁵⁶

- ۲۔ واحد مخلوق ہے جو مشاہدے کے ساتھ حق تعالیٰ کی عبادت بجالاتی ہے۔⁵⁷
- ۳۔ حضرت حق کی صورت کامل ہے اور صفات الہیہ کا آئینہ.....⁵⁸
- ۴۔ اس کا مرتبہ حد امکان سے بالا اور مقام خلق سے بلند ہے۔ یہ وجوب و امکان کے درمیان برزخ ہے اور حق و خلق کے بیچ واسطہ اسی کے واسطے اور مرتبے سے کائنات کو حق تعالیٰ کا فیض اور مدد پہنچتی ہے جو بقائے عالم کا سبب ہے.....⁵⁹
- ۵۔ حادث ازلی اور دائم ابدی اور کلمہ فاصلہ⁶⁰ جامعہ ہے.....⁶¹
- ۶۔ اسے حق تعالیٰ کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو آنکھ کی پتلی کو آنکھ کے ساتھ ہے..... یعنی جس طرح کہ عضو باصرہ کی حیثیت سے آنکھ کی تخلیق کا اصلی مقصود اس کی پتلی ہے، کیونکہ یہی بصارت کا وسیلہ ہے، اسی طرح عالم کی ایجاد کا حقیقی مقصود انسان خصوصاً انسان کامل ہے جس کے وسیلے سے اسرار الہیہ اور معارف حقیقی اظہار میں آتے ہیں، اول و آخر کا اتصال حاصل ہوتا ہے اور عالم باطن و ظاہر کے مراتب کمال کو پہنچتے ہیں.....⁶²
- ۷۔ عالم کے ساتھ اس کی نسبت انگشتی اور نگینے کی نسبت کی مانند ہے، یعنی جس طرح انگشتی کا نگینے پر شاہی نقش اور علامت کندہ ہوتی ہے، اسی طرح انسان کامل میں بھی اسمائے الہیہ کے تمام نقوش اور گل حقائق کو نیہ نقش ہوتے ہیں۔ انسان کامل درحقیقت حق مخلوق بہ ہے یعنی عالم اس کی وجہ سے تخلیق ہوا ہے۔⁶³
- ۸۔ رحمت کی جہت سے اعظم مخلوقات ہے، یعنی مخلوق پر اللہ تعالیٰ کی رحمت عظیم ہے جس کے ذریعے سے حق کی معرفت میسر آتی ہے..... اگر کوئی عقل و فکر کی راہ سے نہیں بلکہ مشاہدے کے راستے سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کرے تو وہ بخوبی دیکھ لے گا کہ انسان کامل حق تعالیٰ کا مظہر کامل ہے۔⁶⁴
- 9۔ انسان کامل عالم کی روح ہے اور عالم اس کا قالب۔ جس طرح کہ روح جسمانی اور روحانی قوی کے وسیلے سے بدن کا انتظام چلاتی ہے اور اسے قائم رکھتی ہے، اسی طرح انسان کامل خدا کے سکھائے ہوئے اسمائے الہی کے وسیلے سے جو اسے ودیعت کئے گئے ہیں، عالم میں تصرف کرتا ہے اور اس کا نظم و نسق چلاتا ہے اور جس طرح کہ روح اور نفس ناطقہ بدن کی فضیلت، معنویت اور حیات کا سبب ہے کہ ان سے جدا ہوتے ہی جسم ہر طرح کے کمال سے خالی اور خراب و تباہ ہو جاتا ہے، اسی طرح انسان کامل عالم کے وجود کا سبب اور اس کی حقیقت، شرف اور کمال کی اصل ہے..... اللہ تعالیٰ اسی کے واسطے سے عالم میں تجلی فرماتا ہے..... جب انسان کامل اس عالم کو چھوڑ کر عالم آخرت میں منتقل ہو جائے گا تو یہ عالم تباہ ہو جائے گا اور معانی و کمالات سے خالی.....⁶⁵

کمال خلافت اور مقام خلافت کچھ مردوں ہی سے مخصوص نہیں ہے

اپنی کتاب ”عقلة المستوفر“ میں یہ بیان کرنے کے بعد کہ دنیا میں انسان کو اللہ تعالیٰ کی نیابت اور خلافت کا جو منصب حاصل ہے اس کی اصل انسان کی انسانیت ہے نہ کہ اس کی حیوانیت، اسی لئے ہر آدمی خلیفۃ اللہ نہیں ہے، ابن عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ پس خلافت الہیہ اور نیابت ربانی کا مقام فقط مردوں ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ عورتیں بھی اس منصب پر فائز ہوتی ہیں کیونکہ اس استحقاق کی بنیاد کمال اور انسانیت پر ہے نہ کہ حیوانیت اور مردانگی پر..... کمال جیسا کہ مردوں میں ظہور کرتا ہے عورتوں میں بھی ظاہر ہوتا ہے اور انسانیت میں بھی مرد اور عورت کی کوئی تفریق نہیں، کیونکہ مردی اور نسائیت کا تعلق انسانیت کے حقائق سے نہیں بلکہ اس کے اعراض سے ہے، اس لئے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مردوں کے ساتھ عورتوں کے کمال کی بھی شہادت دی ہے: ”کمل من الرجال کثیرون و کملت من النساء مریم بنت عمران و اسیة امرأہ فرعون“.....⁶⁶

کیونکہ انسان کامل اسم اعظم کے ساتھ موجود ہے، لہذا عالم وجود میں اس کا ہونا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔ دارہستی میں تمام اسماء کا ایک نہ ایک مظہر موجود ہے، اس صورت حال میں اسم اعظم کے لئے بھی کوئی مظہر ہونا چاہئے اور وہ یہی انسان کامل ہے جس کا مصداق حقیقت محمدی یا کلمہ دنور محمدی ہے جو دائرہ ظہور میں آنے والی اولیں حقیقت، موجود اول، ظہور عالم کا مبداء.....⁶⁷ اور بالفاظ دیگر وہ پہلا تعین ہے جسے ذات احدیث نے اپنے لئے قبول کیا.....⁶⁸ حقیقت محمدی اللہ تعالیٰ کے اسم جامع کی صورت، تمام اسماء و صفات کو جامع اور نوع انسان کی کامل ترین فرد بلکہ حق تعالیٰ کا اکمل و اعظم مظہر ہے کیونکہ یہ اسم اعظم کا آئینہ ہے اور جمعیت مطلقہ کی حامل..... یہ اول الافراد⁶⁹ ہے اور موجود ازلی.....⁷⁰ حقیقت محمدیہ کا ایک تعلق عالم کے ساتھ ہے، ایک انسان کے ساتھ اور ایک اہل عرفان کی معرفت کے ساتھ..... عالم کے ساتھ اپنے تعلق کی جہت سے حقیقت محمدیہ مبداء خلق ہے کیونکہ خالق کائنات نے پہلے اسے ایجاد کیا اور پھر تمام اشیاء کو اس سے پیدا کیا۔ انسان کے ساتھ اپنے ارتباط کی جہت سے یہ انسان کی صورت کامل ہے جس میں تمام حقائق وجود جمع ہیں۔ مختصراً کہا جائے تو حقیقت محمدیہ آدم حقیقی اور حقیقت انسانیت ہے..... اور باطن کے علوم اور عرفاء کے معارف کے ساتھ اپنی نسبت کی جہت سے یہ ان علوم و معارف کا منبع و مصدر ہے،⁷¹ یہ قطب الاقطاب ہے۔ تمام انبیاء و اولیاء کی ارواح اسی سے استمداد کرتی ہے.....⁷²

یہاں ایک بات اور لائق توجہ ہے کہ ابن عربی کے نزدیک حقیقت محمدیہ سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں ہیں جو تمام انبیاء کے بعد اس عالم عنصری کے بیچ ایک خاص زمانے میں ظاہر ہوئے اور لوگوں تک اپنی رسالت پہنچانے کے بعد دوسری دنیا کی طرف انتقال فرما گئے بلکہ حقیقت محمدیہ وہ مابعد الطبعی موجود اور ابدی

مفعول ہے جسے حکماء عقل اول⁷³ کہتے ہیں اور حقیقت کلی ہے مگر منطق کے معنی میں نہیں کیونکہ کلی منطقی امر ذہنی ہے جو ایک مفہوم سے زیادہ کچھ بھی نہیں، یہ تو کلی سعی احاطی انبساطی⁷⁴ ہے، یعنی وہ حقیقت عینی جس میں مرتبہ نبوت، مرتبہ رسالت اور مرتبہ ولایت کلی تینوں کے تینوں بہ تمام و کمال موجود ہیں۔ نبوت اور رسالت کی جہت سے آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء و رسل کی صورتوں میں اس نے ظہور کیا کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب رسولوں اور نبیوں میں افضل و اکمل اور ان کے خاتم ہیں اور آپ کا لایا ہوا دین سارے ادیان کا ناسخ ہے، اس لئے یہ حقیقت آپ تک پہنچ کر منقطع اور تمام ہو گئی..... یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت سب رسولوں سے پہلے حاصل ہوئی، حالانکہ جسمانی طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان حضرات کے بعد تشریف لائے۔ پس آدم علیہ السلام ابوالاجسام ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوالورثہ، آدم علیہ السلام سے خاتمیت مآب تک وقتاً فوقتاً ظاہر ہونے والی ہر شریعت اور انبیاء و اولیاء میں ظہور کرنے والا ہر علم میراث محمدی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جوامع الفکم عطا ہوئے ہیں.....⁷⁵

نبوت را ظہور از آدم آمد
کمالش در وجود خاتم آمد
بود نور نبی خورشید اعظم
کہ از موسیٰ پذیرد گرز آدم
اگر تاریخ عالم را بخوانی
مراتب را یکا یک باز دانی⁷⁶

حقیقت محمدیہ کا مرتبہ نبوت چونکہ نبی کی جہت خلقی ہے، لہذا انقطاع پذیر ہے مگر اس کا مرتبہ ولایت جہت الہی ہے۔ لہذا دائم اور باقی ہے۔ اولیاء کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ ظہور تا قیامت قیامت جاری رہے گا.....⁷⁷

پس بہر دورے ولی قائم است
تا قیامت آزمائش دائم است⁷⁸

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ جامع، کامل اور ہمہ گیر حقیقت اس عالم غصری کے اندر انبیاء کی صورت میں بھی ظہور کرتی ہے اور اولیاء کی صورت میں بھی.... انبیاء میں اس کا ظہور احکام الہیہ کی تعلیم اور بندوں کی ہدایت کی جہت سے ہے جبکہ اولیاء میں اس کے ظہور کا مقصد یہ ہے کہ لوگ حق تعالیٰ کے اسرار سے آگاہ ہو جائیں.....

کہ بنی بود و دگر گاہے ولی
کہ محمد گشت و گاہے شد علی
در بنی آدم بیان راہ کرد
در ولی از سر حق آگاہ کرد⁷⁹

یہاں یہ نکتہ بھی توجہ کے قابل ہے کہ تمام اولیاء کے ظہور کے ساتھ جو ولایت کا نکتہ انجام اور انسان کامل کا آخری مظہر ہے، ولایت کا دور بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ اس کے ظہور سے تمام اسرار وجود اور حقائق الہیہ آشکار ہو جائیں گے اور پھر جب وہ ذات حق یعنی مصدر و مرجع کل کی طرف پلٹے گا تو کائنات کا خاتمہ ہو جائے گا کیونکہ خاتم الاولیاء استمرار وجود کی وجہ اور اس کی علت نمائی ہے لہذا اس کے کوچ کرتے ہی عالم بھی زائل ہو جائے گا یعنی تمام

کوئی صورتیں نابود ہو کر آخرت یعنی ذات الہیہ میں منتقل ہو جائیں گی۔⁸⁰
ظہور کل او باشد بہ خاتم

بد دیا بد تمامی ہر دو عالم 81

خلق و فعل کا مطلب اور حق تعالیٰ کی فاعلیت کا مفہوم

ابن عربی کے عرفانی فلسفے میں فعل و خلق سے مراد احداث از عدم نہیں بلکہ فتوح ہے، یعنی اعیان کے آئینوں اور اشیاء کے مظاہر میں حق تعالیٰ کی تجلیات اور ظہورات کا سلسلہ..... یہ خلق و ایجاد یا تجلی الہی اور ظہور حق دائم ہے اور لایزال و لم یزل۔ اس کے لئے نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام، حق تعالیٰ ہر آن لا تعداد اور نامتناہی صورتوں کے بیچ تجلی فرما ہے تاہم تجلیات اپنے دوام اور کثرت کے باوجود کبھی مکرر نہیں ہوتیں بلکہ ان کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ ہر دم ایک نئی تجلی اور ہر پل ایک تازہ شان کے ساتھ ایک ہی شے یا شخص میں متجلی ہوتی رہتی ہے اور ہر تجلی کو محو کرتی ہے اور کسی کو پیدا.... پس ہر لحظہ ایک مرگ و رجعت ہے اور ہر آن ایک قیام و قیامت..... گویا دائم ہر لمحہ ایک نئی دنیا سے اور ایک نئی آخرت..... اگر تجلی میں تکرار ہوتی تو اشیاء اپنے حالات سمیت بالکل یکساں ہو کر رہ جاتیں، حالانکہ عقلاً اور کشفاً اشیاء کے بیچ امتیاز پایا جاتا ہے اور اسی طرح ان کے حالات بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن جو لوگ اہل کشف نہیں ہیں ان کے لئے امتیازات کی شناخت بہت مشکل ہے، اسی لئے اگر چیزوں میں ایسی مماثلت اور مشابہت معلوم ہو کہ ان میں کوئی فرق ہی نہ رہ جائے تو یہ ناظر اور سامع کا فقط وہم ہوگا..... تجلیات میں تکرار نہ ہونے کا بھید یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات جمالی بھی ہیں اور جلالی بھی، یعنی ان میں لطف بھی پایا جاتا ہے اور قہر بھی، اور یہ تمام صفات دائمی ہیں ان میں سے کسی ایک کا بھی معطل اور موقوف ہونا روا نہیں..... جب ممکنات میں سے کوئی شے شرائط کے حصول اور موانع کے فقدان کے وسیلے سے اپنے تئیں وجود کی استعداد بہم پہنچاتی ہے تو رحمت رحمانی اس کی طرف متوجہ ہو کر اسے ہستی عطا کرتی ہے یعنی وجود حق اس میں تجلی فرما ہوتا ہے اور وہ شے تعین حاصل کرتی ہے، پھر اس کے بعد صفات جلال اور قہر احدیت اپنے اقتضاء کے مطابق اس تعین کو مضحمل کر دیتے ہیں مگر وہی شے عین اسی وقت رحمت رحمانی کے مقتضا پر ایک دوسرا تعین حاصل کرتی ہے جسے قہر احدیت پھر سے نابود کر دیتا ہے، لیکن یہ سلسلہ یہاں رک نہیں جاتا بلکہ رحمت رحمانی کوئی دوسرا تعین پیدا کر دیتی ہے۔ غرض جب تک خدا چاہے گا لطف و قہر اور ایجاد و اعدام کا یہ جڑواں عمل اسی طرح چلتا رہے گا۔ ہر آن ایک عالم معدوم ہوتا ہے اور اسی آن میں اس کی مثل ایک نئی دنیا وجود میں آتی ہے۔ یعنی ہر تعین کا زمان عدم اس کے مثل کا زمان وجود ہے، جیسا کہ جاتی نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے:

درہر نفسے بردجہانے بہ عدم

آرود گرے چو آن ہماں دم بہ وجود⁸²

یہ راز اہل کشف و عرفان پر تو خوب روشن ہے مگر دوسروں کے لئے اسے سمجھنا دشوار ہے کیونکہ عام لوگ احوال کی باہمی مماثلت اور مناسبت کی وجہ سے اس وہم میں مبتلا ہیں کہ عالم کا وجود بس ایک حالت پر ہے اور ہمیشہ سے ایسا ہی چلتا آ رہا ہے، لہذا یہ لوگ خلق جدید کا انکار کرتے ہیں، لہذا ابن عربی تجدد امثال اور تجدد اضداد وغیرہ کے عنوانات سے اس خلق جدید کا جو ایک ثابت اور واحد جوہر میں وقوع پذیر ہوتی ہے، یہ مطلب بتاتے ہیں۔⁸³ کہ اگر عالم میں تبدل ظاہر نہ ہوتا تو عالم کمال کو نہ پہنچ سکتا اور یہ تبدل کیا ہے؟ صورتوں میں تحول الہی کا واقع ہونا..... عین جوہر کے لئے تو حیات ثابت ہے، موت کا وقوع تبدلِ صور کے لئے ہے.....⁸⁴

اس باب میں ابن عربی اور اشاعرہ کا اختلاف

اشاعرہ کے اعتقاد کے مطابق عالم جوہر اور اعراض سے مل کر تالیف ہوا ہے۔ جوہر ثابت ہے مگر اعراض، فلسفیوں کے متصورہ زمان و حرکت کی طرح ہمیشہ ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ اعراض میں سے کوئی عرض ایک سے دوسری آن تک برقرار نہیں رہتا۔ موجودات کی صورتوں کی پیدائش اور ان کا تنوع اور کثرت دراصل اعراض کے تجدد اور تنوع پر مبنی ہے جو ایک قائم اور غیر متغیر جوہر واحد پر طرح طرح سے عارض ہوتا رہتا ہے، اس لئے ان کے عقیدے کی رو سے صور موجودات اپنے جوہر کی بقاء اور ثبات کے باوجود ہمیشہ معرض تبدل و تغیر میں رہتی ہیں۔ یہ عقیدہ جسے اشاعرہ تجدد اعراض کا نام دیتے ہیں ابن عربی کی اصطلاح میں تجدد امثال اور خلق جدید سے مشابہ ہے۔ وجہ مشابہت یہ ہے کہ دونوں عقیدوں میں اولاً تو یہ بات مشترک ہے کہ اس عالم میں وجود کی کثرت جوہر واحد کی طرف پلٹتی ہے اور ثانیاً یہ کہ موجودات عالم کی صورتیں دائماً اور متواتراً تجدد اور تغیر کے عمل میں ہیں، تاہم اس کے باوجود ان دونوں عقیدوں میں ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے..... اشاعرہ اس جوہر واحد کو جسے وہ موضوع اعراض بتاتے ہیں، حادث جانتے ہیں اور جوہر فرد کا مجموعہ، نتیجتاً ان کے نزدیک تمام عالم، ذات ہو یا صورت، جوہر ہو یا عرض، حادث ہے اور ممکن کی ذیل میں آتا ہے جسے ایک محدث کی احتیاج ہے جو اسے ظہور دے اور تغیر آشنا کرے..... اس کے برعکس ابن عربی اس جوہر واحد یعنی ذات واحد کو جس پر تجدد امثال واقع ہوتا ہے، ذات باری ہی سمجھتے ہیں کہ بسیط بھی ہے اور قدیم بھی۔ اس لئے شیخ اکبر کی نظر میں احتیاج اور حدوث موجودات کی صورت تک محدود ہے۔ ان کی ذات اس کی زد سے باہر ہے کیونکہ ذات موجودات تو وہی ذات الہی ہے۔ برائیں بنا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس بحث میں اشاعرہ ”العرض لاء یبقی زمانین“ (عرض کو دو آن بقاء نہیں ہے) کے معتقد ہیں اور ابن عربی ”الموجود یا رابقی زمانین“ (موجود (ممکن) کو دو آن بقاء نہیں ہے) کے،⁸⁵ البتہ ابن عربی

کے یہاں ”موجود“ عرض اور جوہر دونوں کو حاوی ہے.....

اس بحث میں ابن عربی اور حسانہ کا اختلاف

فرقہ حسانہ سفسطائیوں کی ایک شاخ ہے۔ ان کے عقیدے میں عالم ان محسوس ظواہر میں منحصر ہے جو ہمیشہ الٹے پلٹے اور ازلے بدلتے رہتے ہیں۔ ان ظواہر سے ماوراء کوئی ایسا جواہر اور کوئی ایسی ذات موجود نہیں ہے جو محسوسات کے دائرے سے باہر، تغیر تبدیل سے آزاد اور تقسیم و تجزیہ سے بیگانہ ہو..... یہ عقیدہ ایک رخ سے تو ابن عربی کے اعتقاد کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے مگر دوسرے پہلو سے دیکھیں تو دونوں میں بڑا فرق ہے۔ مشابہت کی بنیاد یہ ہو کہ حسانہ بھی ابن عربی کی طرح اس عالم کی صورتوں میں تغیر و تبدل کی متواتر اور مستقل کار فرمائی کے قائل ہیں جب کہ اختلاف یہاں سے پیدا ہوتا ہے کہ یہ گروہ ابن عربی کے برخلاف عالم ہی نہیں بلکہ حقیقت کو بھی محسوسات اور متغیرات میں محدود سمجھتا ہے اور وجود ذات اور اس حقیقت ثابت و لایزال کا انکار کرتا ہے جو ان محسوسات و متغیرات سے ماوراء قائم اور باقی ہے.....⁸⁶

جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ اس مسئلے میں اگرچہ اشاعرہ و حسانہ اور ابن عربی کے درمیان ایک طرح کی مماثلت موجود ہے، لیکن یہ مماثلت جزوی ہے کلی نہیں..... اسی لئے شیخ اکبر اپنی کتاب ”فصوص الحکم“ میں اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے اشاعرہ اور حسانہ کو مورد تنقید بناتے ہیں اور ان کی غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ عالم ہر وقت متغیر اور متبدل ہے، ہر سانس کے ساتھ بدل جاتا ہے، ہر دم یہ ایک نئی صورت میں ہے اور ہر آن خلق جدید میں، لیکن ان تبدلات و تغیرات سے ماوراء عین واحد ہے، جو اپنی حالت پر قائم باقی اور غیر متغیر ہے، یہ عین واحد وہی حقیقت حق ہے اور یہ ساری صورتیں اور تمام تغیرات و تبدلات گویا اعراض ہیں جو اس عین واحد پر عارض ہوتے ہیں اور وہ عین واحد یا حقیقت حق ان کے بیچ مشہود ہے اور باقی و لایزال۔ پس عالم ہمیشہ عدم کی راہ پر ہے، ہر پل فنا ہو کر ایک نئی صورت پکڑتا رہتا ہے۔ اس حقیقت سے اہل کشف تو خوب واقف ہیں مگر اہل خرد اس سے انجان رہتے ہیں، لہذا عالم کو ثابت و جامد اور سدا ایک حال اور ایک طور پر ساکن سمجھتے ہیں۔ اشاعرہ اس عالم کے بعض امور یعنی اعراض میں اور حسانہ کل عالم میں اس تجدید و تغیر کی خبر تو رکھتے ہیں مگر اس کے باوجود یہ دونوں گروہ خطا پر ہیں۔ اشاعرہ نے عالم کی حقیقت کو ٹھیک سے نہ پہچانا۔ انہوں نے یہ نہ جانا کہ عالم انہی صور و اعراض کا مجموعہ ہے جو عین واحد حق میں متبدل اور متغیر ہیں، لہذا ان حضرات نے ان اعراض کے علاوہ عالم کو ایک بھی جو ہر تصور کیا جو متعدد جواہر سے بنا ہے اور اعراض اسی پر قائم ہیں، اس طرح یہ اشتباہ اور غلطی سے دوچار ہو گئے.....

حسانہ سے یہ غلطی ہوئی کہ تمام عالم کو ہر آن اور ہر لحظہ متغیر ماننے کے باوجود اس رمز سے آگاہ نہ ہوئے اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فی الواقع تو ایک ہی حقیقت ہے جو صورت عالم میں وارد اور متعدد متعین موجودات

کی صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے..... اور وہ حقیقت احدیت ہے“.....⁸⁷

یہاں تک پہنچنے کے بعد اب ہم حق تعالیٰ کی فاعلیت پر گفتگو کریں گے۔ یہ بات تو مسلم ہے کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین کے یہاں حق تعالیٰ کی فاعلیت یعنی خلق صور ممکنات میں اس کی تجلی سے عبارت ہے، یعنی حق تعالیٰ ”فاعل بالتجلی“ ہے، لیکن چونکہ ابھی فاعل نیز فاعل بالتجلی کے معانی پر بات نہیں ہوئی اور اس فرق کا بیان بھی نہیں ہوا، جو فاعل بالتجلی اور فاعل کی دیگر انواع کے درمیان موجود ہے، لہذا بہتر ہوگا کہ پہلے فاعل کی تعریف اور اس کی انواع بیان ہو جائیں، پھر یہ دیکھا جائے کہ خود ان انواع میں کیا فرق پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حق تعالیٰ کی فاعلیت کے باب میں مسلمان حکماء کے مختلف عقائد بھی اجمالاً عرض کر دیئے جائیں کہ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کی فاعلیت کے لئے کون سی نوع تجویز کرتے ہیں.... اس طرح کسی ابہام کی گنجائش نہیں رہے گی اور اس امر کی وضاحت ہو جائے گی کہ ابن عربی اور ان کے پیرو حق تعالیٰ کو فاعل بالتجلی کس معنی میں کہتے ہیں.....

طبیعی فلاسفہ کی اصطلاح میں کلمہ فاعل متا لہتین کے بیان کردہ معنی سے بالکل مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ طبیعی فلسفے کی رو سے فاعل محرک یعنی مبداء حرکت اور دہندہ حرکت سے عبارت ہے جبکہ الہیات کی اصطلاح میں فاعل، موجود ہے یعنی مبداء وجود اور معطی وجود.....⁸⁸ چونکہ اکثر مسلمان مفکرین نے فاعل کے مفہوم میں علم و ارادہ کو لازم نہیں ٹھہرایا⁸⁹، لہذا ان کی کتابوں اور تحریروں میں فاعل کی آٹھ قسموں کا نام بنام بیان ملتا ہے:

(۱) فاعل بالطبع

وہ فاعل ہے جو نہ اپنے آپ سے آگاہ ہے اور نہ اپنے فعل سے۔ غرض ہر طرح کی آگہی اور شعور سے عاری ہے، اس کا فعل محض اس کی طبیعت کا اقتضاء ہے جیسے آگ کا جلانا اور سورج کا چمکنا کہ آگ جلانے کے فعل کی فاعل بالطبع ہے اور سورج چمکنے کے فعل کا.....

(۲) فاعل بالقسر

فاعل بالطبع کی طرح یہ فاعل بھی ہر طرح کے شعور سے عاری ہے یعنی اسے بھی نہ تو اپنا کوئی شعور ہے اور نہ اپنے فعل کا، مگر اس کا فعل اس کی ذات کے تقاضے کے تحت نہیں بلکہ اس تقاضے کے برخلاف ہے، اس سے ظاہر ہونے والے فعل کی واقعی نسبت کسی اور طرف ہوتی ہے، جیسے پتھر یا تیر جسے اونچا پھینکا جائے۔ کیونکہ یہ پتھر یا تیر کسی کے پھینکنے سے حرکت میں آیا، لہذا اسے فاعل بالقسر کہیں گے جو ہر طرح کے شعور سے خالی ہے اور حرکت اس کے مقتضائے طبیعت کے خلاف ہے.....

(۳) فاعل بالجبر

یہ علم و شعور رکھتا ہے، اپنا بھی اور اپنے فعل کا بھی، مگر اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں اس کی مرضی، خواہش اور ارادے کو کوئی دخل نہیں بلکہ کسی ایسے فاعل جبار کا جبر کا فرما ہے جس کے حکم اور پکڑ

سے اسے منتر نہیں۔

(۴) فاعل بالقصد

یہ اپنا بھی علم رکھتا ہے اور اپنے فعل کا بھی، فعل سے پہلے اس کی تفصیل جانتا ہے اور اسے کسی مقصد اور غایت تک پہنچنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

اصطلاح میں فاعل کا علم زائد برذات داعیے اور ارادے کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور علت فاعلی علت غائی سے جدا ہے.... انسانوں کی اکثریت مثلاً ادیب، خطیب، طبیب، مہندس اور کاریگر فاعل بالقصد ہیں کہ اپنے افعال کے انجام دہی سے پہلے ان کی تفصیل کا علم رکھتے ہیں اور کوئی نہ کوئی مقصد اور غایت بھی ان کے پیش نظر ہے جس تک پہنچنے کے لئے وہ سرگرم کار ہیں.....

(۵) فاعل بالتسخیر

اس کی ذات اور فعل دونوں کسی اور فاعل کے ارادہ و قدرت کے تحت ہیں، نفس اپنی قدرت اور ارادے کے مطابق بدن کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے مختلف اعمال کرواتا ہے۔ ان اعمال کی ایک نسبت نفس سے ہے اور ایک بدن سے.... نفس کے ساتھ ان کی نسبت کی رو سے نفس فاعل بالقصد ہے کیونکہ اس صورت میں نفس اپنے ارادہ و علم کے مطابق اور کسی غایت تک پہنچنے کے لئے اعمال کو سرانجام دیتا ہے تاہم بدن کے ساتھ ان کے انتساب کی جہت سے بدن فاعل بالتسخیر ہے جو کسی علم اور ارادے کے بغیر محض نفس کی قدرت سے یہ اعمال انجام دیتا ہے.....

فاعل بالطبع ہو یا فاعل بالقدر، فاعل بالجبر ہو یا فاعل بالقصد..... فاعل بالتسخیر ان سب سے الگ ہے۔ فاعل بالطبع سے یوں مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں، یعنی اگر یہ اپنی اصلی حالت پر رہے اور کوئی دوسرا فاعل اسے فعل پر مجبور نہ کرے تو اس سے فعل کا صدور نہیں ہوگا جبکہ فاعل بالطبع کا یہ معاملہ نہیں، اس کا فعل اس کی طبیعت کا اقتضاء ہے، اس کی فعلیت کسی دوسرے فاعل کی محتاج نہیں..... فاعل بالقدر سے یہ اس بات میں مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں تو اس کے برخلاف بھی نہیں ہے..... فاعل بالجبر کے ساتھ اس کی وجہ اختلاف یہ ہے کہ اس کے برعکس یہ علم و ارادہ سے عاری ہے اور اسی طرح فاعل بالقصد اور اس میں یہ فرق ہے کہ علم و ارادہ کے ساتھ قصد و اختیار سے بھی خالی ہے۔

(۶) فاعل بالعناية

وہ فاعل ہے جس کی فاعلیت کا منشاء اور فعل کا سبب فقط اس کا علم ذات ہے اور فعل کے صدور کا باعث بھی یہی ذات ہے..... اس بات کا مطلب یہ ہوا کہ فاعل بالعناية کو اپنی ذات کے علم سے فعل کا علم

حاصل ہوتا ہے اور پھر اس علم فعل سے فعل کا ظہور ہوتا ہے، یعنی علم ذات علم فعل کی اساس و علت ہے اور علم فعل پیدائش فعل ہے اور صدور فعل میں بھی وہ داعیہ اور غرض جو زائد بر ذات ہوتی ہے، موجود نہیں جیسے ایک معمار پہلے اپنی ذات اور اس کے کمالات کا علم حاصل کرتا ہے پھر اس علم کے باعث تعمیرات کے علم کی طرف لپکتا ہے، نقشہ سازی وغیرہ سے واقفیت بہم پہنچانے کے بعد اس کے اندر یہ تقاضا پیدا ہوتا ہے کہ ان معلومات کو خارج میں بھی لائے جو خاکہ ابھی صرف ذہن میں موجود ہے اسے ایک مکان کا روپ دے۔ اب یہاں سے یہ صورت حال دور رخ اختیار کرتی ہے، اگر مکان بنانے کا داعیہ عین ذات ہے تو معمار فاعل بالعنایہ ہوگا اور اگر یہ تقاضا زائد بر ذات ہے تو پھر وہ فاعل بالقصد ہوگا..... اس مثال سے اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ فاعل بالعنایہ کو فعل سے پہلے اس کا تفصیلی علم حاصل ہوتا ہے اور یہ علم اس کی ذات کا عین نہیں ہے بلکہ زائد بر ذات.....

(۷) فاعل بالرضا

وہ فاعل ہے جو اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس علم کی وجہ سے اپنے فعل کا بھی عالم ہے۔ اس کے فعل کا ظہور اسی علم سے ہوتا ہے، لیکن یہ علم فعل جو قبل از فعل ہے، اجمالی ہے تفصیلی نہیں..... بنا برائیں فاعل بالعنایہ کی طرح فاعل بالرضا کی فاعلیت بھی علم ذات سے پیدا ہوتی ہے، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ فاعل بالعنایہ کو فعل سے پہلے اس کا تفصیلی علم ہوتا ہے جبکہ فاعل بالرضا کو اجمالی..... فعل سے متعلق اس کا تفصیلی علم بعد از فعل ہے اور یہ علم فعل کا نفس وجود ہے، جیسے کہ اپنی صورت معقولہ کی نسبت سے نفس ناطقہ فاعل بالرضا ہے کہ اپنی ذات کے علم کے حوالے سے ان صورتوں کا اجمالی علم پیدا کرتا ہے اور یہی علم ان صورتوں کی ہستی کا سبب بنتا ہے..... پس صورت معقولہ کے وجود سے پہلے نفس ناطقہ ان کا جو علم رکھتا ہے وہ محض اجمالی ہے اور علم ذات کی ایک فرع..... تاہم ان صورتوں کا تفصیلی علم جو نفس ناطقہ کو ان کے وجود کے بعد حاصل ہوا، ان کی ہستی کا عین ہے.....⁹⁰

(۸) فاعل بالتجلی

وہ فاعل ہے جو اپنی ذات اور فعل دونوں کا عالم ہے۔ افعال کے وجود سے پہلے ان کا تفصیلی علم اس کے علم ذات سے جدا نہیں کیونکہ فاعل بالتجلی کا علم ذات افعال کی پیدائش کا منشاء اور مبدء ہے۔ یہاں علم اور فعل میں دوئی نہیں۔ بنا برائیں فاعل بالتجلی میں دو طرح کا علم تفصیلی پایا جاتا ہے۔ ایک افعال سے پہلے مرتبہ ذات میں اور دوسرا مرتبہ فعل میں کہ عین افعال ہے۔ اس طرح فاعل بالتجلی میں دو طرح کا علم تفصیلی پایا جاتا ہے۔ ایک افعال سے پہلے مرتبہ ذات میں اور دوسرا مرتبہ فعل میں کہ عین افعال ہے۔ اس طرح فاعل بالتجلی میں فاعل بالعنایہ اور فاعل بالرضا کا نقص رفع ہو جاتا ہے مگر ان کا کمال برقرار رہتا ہے۔

فاعل بالعنا یہ میں یہ کمال موجود ہوتا ہے کہ وہ وجود فعل سے قبل اس کی تفصیل سے آگاہ ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اسے یہ نقص بھی لاحق ہوتا ہے کہ اس کا یہ علم اس کی ذات کا عین نہیں بلکہ زائد برذات ہے جبکہ فاعل بالتجلی اس کی سے پاک ہے.....

فاعل بالرضا میں ایک کمال تھا اور ایک نقص..... کمال تو یہ کہ اس کا علم زائد برذات نہیں بلکہ عین ذات تھا اور نقص یہ کہ وہ فعل سے پہلے اس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا تھا..... لیکن فاعل بالتجلی اس نقص سے بھی منزہ ہے، لہذا فاعل کی تمام انواع میں یہ کامل ترین نوع ہے.....

مادین فاعل اول کو فاعل بالطبع قرار دیتے ہیں، لہذا کائنات کی اس تنظیم و ترتیب اور جمال و کمال کو ایک ایسے فاعل کا فعل سمجھتے ہیں جو ہر طرح کے علم و شعور سے عاری ہے.....

معزل اور امامی متکلمین⁹¹ فاعل اول یعنی حق تعالیٰ کو فاعل بالقصد بتاتے ہیں۔ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ حق تعالیٰ کے فعل و خلق میں ایک زائد برذات قصد، غرض اور داعیہ کار فرما ہے، اور چونکہ ان کے نزدیک یہ غرض و غایت اور قصد ذات کی کسی کمی کو دور کرنے کے لئے نہیں بلکہ اپنے غیر کو نفع پہنچانے کے لئے ہے، لہذا ان حضرات کا یہ عقیدہ اصول حکمت سے بے جوڑ نہیں معلوم ہوتا.....

مشائیان اسلام مثلاً فارابی، ابن سینا اور ان کے متبعین حق تعالیٰ کو فاعل بالعنا یہ مانتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اپنی ذات میں اکمل و اتم ہے، اسے اپنی ذات کا پورا علم ہے اور یہ علم اشیاء کے تفصیلی علم اور ان کے محکم و احسن نظام کا باعث ہو کر کسی زائد برذات غرض اور داعیہ کے بغیر ایجاد و اشیاء اور تکوین کائنات کا سبب بنتا ہے، تاہم جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ فاعل بالعنا یہ میں ایک نقص پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل کے وجود میں آنے سے پہلے اس فاعل کا تفصیلی علم فعل عین ذات نہیں بلکہ زائد برذات ہوتا ہے، لہذا فاعلیت کی یہ قسم بھی حضرت حق کے شایان شان نہیں.....

اہل اشراق یعنی سہروردی اور ان کے پیرو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ فاعل بالرضا ہے لیکن جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ فاعلیت کی یہ نوع بھی نقص سے خالی نہیں۔ یہ فاعل قبل از فعل اس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا، لہذا حق تعالیٰ کو فاعل بالرضا نہیں کہا جاسکتا.....

ابن عربی اور دوسرے بزرگ عرفاء و صوفیاء اللہ کو فاعل بالتجلی جانتے ہیں⁹² ان کے نزدیک حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کے علم کی راہ سے تمام اشیاء کا تفصیلی علم رکھتا ہے اور یہی علم اشیاء کے ثبوت علمی اور ان کے خارجی ظہر کا باعث اور تجلی ربانی کا سبب ہے۔ حق تعالیٰ موجودات خارجی کا بھی تفصیلی عالم ہے جو اس کی تجلیات ہیں⁹³ غرض وہ اشیاء کا تفصیلی علم رکھتا ہے، فعل سے پہلے بھی اور فعل کے بعد بھی.....

حواشی

- (1) ”شرح فصوص قیصری“ فص آدمیہ
- (2) ”فتوحات“ ج ۳، ص ۴۴۳
- (3) ر۔ک بہ ”ماخذ محولہ بالا“ ج ۱، ص ۹۵
- (4) ”محولہ بالا“
- (5) انسان کامل کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی۔
- (6) ”مقدمہ قیصری بر فصوص“ فصل ۵، ”اتحریفات“ جرجانی ص ۱۲۶ ”کشاف“ ج ۲، ص ۱۰۵۴
- (7) ر۔ک بہ ”شرح کاشانی“ ص ۱۱۱۳ اور ۱۱۹
- (8) ”فصوص الحکم“ فص یوسفی، ص ۱۰۱
- (9) ”شرح فصوص کاشانی“ فص یوسفی، ص ۱۱۳
- (10) وہم و خیال ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے
- (11) ”فتوحات“ ج ۲، ص ۳۱۷، ج ۲، ص ۱۶۳
- (12) ”فصوص الحکم“ فص یوسفی، ص ۱۰۳
- (13) ر۔ک بہ ”نجات“ سینا، ج ۱، ص ۱۶۳
- (14) اشارہ ہے حافظ شیرازی کے شعر ذیل کی طرف:
جہان و کار جہان مجلہ پیچ در پیچ است
- (15) ”فصوص الحکم“ فص یوسفی، ص ۱۰۴۔
- (16) شرح فصوص بالی ذیل شرح کاشانی، ص ۱۱۹
- (17) ”فصوص الحکم“ فص سلیمانی، ص ۱۵۹
- (18) ”شرح کاشانی“ ص ۲۰۱-۲۰۰
- (19) سورۃ حشر: ۵۹، آیت ۲
- (20) سورۃ نور، ۲۴، آیت ۴۴
- (21) ر۔ک بہ ”فتوحات“ ج ۲، ص ۳۷۵ و ۵۰
- (22) سورۃ ق: ۵۰-۵۱، آیت ۲۱
- (23) ”فتوحات“ ج ۲، ص ۳۱۳
- (24) سورۃ روم، ۳۰، آیت ۲۲
- (25) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۲۰۷
- (26) ”سورۃ یوسف“ ۱۲، آیت ۱۱۰

ہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

- (27) ”فصوص الحکم“ فص یوسفی، ص ۱۰۱، شرح عقیفی، ص ۷
- (28) ”شرح فصوص کاشانی“ فص یوسفی، ص ۱۱۳-۱۱۲
- (29) عالم مثال اشیاء کے بسیط و لطیف ظہور کا عالم ہے، جیسے عالم حس اشیاء مرکب اور کثیف کے ظہور کا عالم ہے۔ ”نقد النصوص“ ص ۳۰
- (30) ”فصوص الحکم“ ”فص یوسفی“ ص ۹۹ ”شرح فصوص کاشانی“ ”فص یوسفی“ ص ۱۱-۱۶۰
- (31) ”کشاف“ ج ۱، ص ۱۳۱۳
- (32) یعنی عالم حس و شہادت، محولہ بالا، ص ۱۳۹۴
- (33) لاہوت مقام ذات ہے اور دراصل لاہوالاہوت تھا۔ رک بہ ”کشاف“ ج ۱، ص ۳۰۰، نیز ج ۲، ص ۱۳۱۲، اس کلمے کو پہلی بار حلاج نے استعمال کیا۔ رک بہ ”فتوحات“ تصحیح عثمان یحییٰ، ج ۳، ذیل، ص ۸۸
- (34) ”کتاب الطوائسین“ حلاج، ملاحظات، ص ۱۳۰ اور ۱۳۴
- (35) ”مقدمہ ابوالعلاء عقیفی“ بر ”فصوص“، ص ۳۶-۳۵
- (36) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۲۱۶ پر ابن عربی اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ صورتہ کے ضمیر کا مرجع انسان بھی ہو سکتا ہے اور اللہ بھی، کیونکہ انسان جمیع اسماء الہی سے آراستہ کیا گیا۔
- (37) ابن عربی ہمیشہ کائنات کو عالم اکبر اور انسان کبیر کہتے ہیں (رک بہ ”فتوحات“ ج ۱، ص ۱۱۸ و ”فتوحات“ ج ۱، ص ۱۵۲، نیز ”فصوص الحکم“ (فص آدمی، ص ۴۹) اور انسان کو عالم اصغر قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ: ”العالم الا صغر، یعنی الانسان روح العالم و علته و سببه و انلاکه مقاماته و حرکاته و تفصیل طبقاته.“ ”فتوحات“ ج ۱، ص ۱۱۸
- (38) انسان کو اکمل الموجودات کہنے کے بعد فرماتے ہیں: ”نکل ماسوی الانسان خلق الا الانسان نانه خلق و حق“ ”فتوحات“ ج ۲، ص ۳۹۶، نیز ”فصوص“، فص آدمی، ص ۵۶ میں لکھتے ہیں کہ ”فہو الخلق الخلق“
- (39) ”عقلہ المستوفر“ ص ۴۵ ”رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب التجلیات، ص ۱۱
- (40) ”فصوص الحکم“ فص آدمی، ص ۴۸۔
- (41) ”فتوحات“ ص ۱۱۹، ”رسائل ابن عربی“ ج ۲، ”نقش الفصوص“ ص ۲،
- (42) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۲۱۶ ”جامع الاسرار“ ص ۱۳۵۔
- (43) ”فصوص الحکم“ فص آدمی، ص ۵۰، مقدمہ آقای ابوالعلاء عقیفی، بہ ”فصوص“ ص ۳۶
- (44) ”فتوحات“ ج ۲، ص ۲۷۵
- (45) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۳۳۱۔ ”الخلق السموت والارض اکبر من خلق الناس ولكن اکثر الناس لا یعلمون.“ سورة المؤمن ۴۰، آیت ۶۰
- (46) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۱۶۳
- (47) محولہ بالا، ج ۱، ص ۲۷۵ ”عقلہ المستوفر“، ص ۴۶
- (48) ابن عربی کے قبل حلاج (۳۰۹ھ-۲۴۴ھ) نے ایسے انسان کے بارے میں لکھا جو تمام مراتب کمال طے کر چکا ہو اور صفات الہیہ کا مظہر کامل بن گیا ہو اور مقام انا الحق پر فائز ہو چکا ہو۔ نیز جیسا کہ معلوم ہے حلاج خود کو ایسا انسان گردانتے تھے اور اس راہ میں

مردانہ وار جان دی۔ ان کے بعد بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ھ تا ۲۳۴ھ) نے اصطلاح کاکامل التمام استعمال کی، ایسے ہی شخص کے لیے البتہ جیسا کہ اشارہ کیا گیا، ہماری معلومات کے مطابق ”الانسان الکامل“ کی اصطلاح ابن عربی کی وضع کردہ ہے۔

(49) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۲۵۹، ۲۶۰

(50) ”فصوص الحکم“ فص آدمی، ص ۱۲، نیز ۵۶-۵۵

(51) عزیز الدین نسفی (۷۰-۶۳۰) کتاب ”انسان الکامل“ کے مؤلف ہیں، جو فارسی میں ۲۲ رسالوں پر مشتمل ہے اور جسے فرانسیسی محقق ماریٹاں مول نے تصحیح و مقدمہ کے ساتھ ۱۳۵۰ میں تہران سے شائع کیا۔

(52) عبدالکریم ابراہیم جیلی (متوفی ۸۰۰ھ) کی عربی تصنیف کا نام بھی ”الانسان الکامل“ ہے۔ اس کے دو حصے اور ۳۶ باب ہیں۔ اس کا

باب بعنوان ”فی الانسان الکامل دانه محمد دانه مقابل للحق والخلق“ ساری کتاب کا خلاصہ اور دل ہے۔ یہ کتاب ۱۲۸۳ میں مصر میں شائع ہوئی۔ نکلسن کو چونکہ نسفی کا علم نہ تھا، لہذا اس نے جیلی کو انسان کمال کے بارے میں پہلا لکھنے والا اور بتایا ہے۔ ر۔ ک۔ بہ

The Studies in Islamic Mysticism, p. 77. London. 1921 علامہ اقبال کو بھی اپنی کتاب

Development of Metaphysics in Persia, p. 90-116 کے ص ۹۰ پر بھی مشکل پیش آئی، جہاں انہوں نے

نسفی کا نام تو لیا مگر ان کی کتاب کا تذکرہ نہیں کیا۔

(53) ”فتوحات مکیہ“ سفر ثانی، تصحیح عثمان یحییٰ، ص ۳۰

(54) ”محولہ بالا“ سفر خامس، ص ۲۵۸

(55) ایضاً، ج ۱، ص ۳۶۰

(56) ایضاً، ج ۳، ص ۲۵۰

(57) ایضاً ج ۲، ص ۴۴۱

(58) ”شرح فصوص کاشانی“، ص ۱۱

(59) ”فصوص فص آدمی، ص ۵۰“ ”فلوک“ ”ک ختم فص آدمی

(60) فاصلہ یعنی تمیز حقائق، شرح فصوص کاشانی، ص ۱۳

(61) جامعہ، یعنی جامع جمیع حقائق، محولہ بالا

(62) ”فصوص الحکم“ فص آدمی، ص ۵۰، شرح فصوص قیصری، فص آدمی

(63) ”فتوحات“ ج ۲، ص ۳۹۴

(64) ”فتوحات“ ج ۳، ص ۲۸۱

(65) ”رسائل ابن عربی“ ج ۲، نقش الفصوص، فص آدمی، ص ۱-۲، ”نقد النصوص“ ص ۹۷

(66) ”عقلۃ المستوفز“ ص ۴۶

(67) ”الواقیت“ ج ۲، ص ۲۰

(68) ”شرح فصوص“ کاشانی، فص محمدی، ص ۶۶۶، ”اصلاحات کاشانی“ ص ۱۰۵

(69) ”فصوص الحکم“ فص محمدی، ص ۲۱۴

- (70) شرح فصوص۔ عقیلی، ص ۳۳۲
- (71) محولاً بالا، ص ۳۲۰
- (73) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۹۴
- (74) کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہوتی، جبکہ کلی سعی احاطی انبساطی وجود خارجی رکھتی ہے۔ ویسے یہ کوئی اصطلاح نہیں ہے۔ اسے وہ بس وسیع اور محیط کلی سمجھنا چاہیے جو محض ایک ذہنی مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ فی الخارج موجود ہے۔ (ح۔ مترجم)
- (75) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۱۴۴، ”الواقیت“ ج ۲، ص ۲۲
- (76) اشارہ ہے حدیث نبویؐ کی طرف ”اوتیت جوامع الکلم“، ”جامع الاسرار“، ص ۲۹۴ و ۳۵۶
- (77) رکبہ ”شرح گلشن راز“، ص ۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۲، نیز رکبہ ”لمعات“ عراقی ضمیمہ دیوان، ص ۳۷۵
- (78) ”مثنوی معنوی“ ج ۲، ص ۲۱
- (79) ”شرح گلشن راز“، ص ۳۱۵
- (80) ”فصوص الحکم“، فص آدی، ص ۵۰، ”شرح کاشانی“، ص ۱۴، ”شرح قیصری“، ص ۷۹، ”شرح عقیلی“، ص ۱۲
- (81) ”شرح گلشن راز“، ص ۳۱۵
- (82) ”لوائح جامی“، ص ۵۶
- (83) ”فصوص الحکم“، فص شیعہ، ص ۱۲۶، فص سلیمانی، ص ۱۵۹، ”فتوحات“ ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۴، جلد ۳، ص ۳۴۸، ”لوائح“، ص ۵۶، ۵۳، ”اسفار“، ص ۲۴۷
- (84) ”فتوحات“ ج ۳، ص ۴۵۷
- (85) ”شرح مقاصد“ ج ۱، ص ۱۸۰، ۲۸۶، ”فتوحات“ ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۸، ”فصوص الحکم“، فص شیعہ، ص ۱۲۵، ”شرح فصوص عقیلی“، ص ۱۵۲۔ اس سلسلے میں دوسرے مفکرین کے افکار کے لیے رک ”شرح مقاصد“ ج ۱، ص ۱۸۱ و ۳۱۹، ”اسفار“، ج ۳، ص ۱۱۲، ۱۱۳

اللہ کی صفات ("فصوص الحکم" میں)

محی الدین ابن عربی

شیخ کہتے ہیں ماسوا اللہ میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو مستند الی اللہ نہ ہو۔ مادہ جس پر صورتیں آتی ہیں، جس پر اسماء و صفات کا پرتو پڑتا ہے، وہ ہے کیا؟ وہ اعیانِ ثابتہ ہیں۔ معلوماتِ الہی کو جو علمِ الہی میں ہیں، اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔ ان کی اصطلاح میں وجود علمی کو ثبوت اور وجود خارجی کو وجود کہتے ہیں۔ اعیانِ ثابتہ کے علم میں نمایاں ہونے کو فیضِ اقدس اور موجود فی الخارج ہونے کو فیضِ مقدس کہتے ہیں۔ فیضِ اقدس سے چونکہ صرف ذات و حقائق علم میں نمایاں ہوتے ہیں لہذا اس کو جعل بسیط کہتے ہیں اور فیضِ مقدس سے ذات اور وجود کا اقتران ہوتا ہے لہذا اس کو جعل مرکب کہتے ہیں۔ جس طرح موجودات خارجی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کے محتاج ہیں۔ اسی طرح معلومات یا اعیانِ ثابتہ بھی علم میں نمایاں ہونے میں ذاتِ حق کے محتاج ہیں۔ صفت اپنے موصوف کی طرف ہمیشہ محتاج ہی ہوتی ہے۔ پس مادہ بھی جو عینِ ثابتہ ہے محتاج الی اللہ ہے۔ اسی طرح تجلیاتِ الہی بھی ذاتِ الہی کے محتاج ہیں کیونکہ وہ اس کے صفات ہیں۔ بعض لوگ مادے اور روح کو غیر مستند الی اللہ سمجھتے ہیں اور تین بالذات اور مستقل موجود کے قائل ہیں۔ خدا، مادہ یا بیٹا، روح یا حیو یا روح القدس اور تثلیث کے گورکھ دھندے میں پھنسے ہوئے ہیں۔ شیخ کہتے ہیں اعیانِ ثابتہ و تجلیات سب اللہ کی طرف مستند اور اسی کی ذاتِ مقدسہ سے شرح و مفہوم ہوئے ہیں۔ موجود بالذات صرف ذاتِ حق ہے۔ متعدد مستقل ذات سے وجود مستقل میں شرک لازم آتا ہے۔

صوفیہ کے محاورے میں اسم اللہ کبھی ذاتِ حقہ کے لئے کہا جاتا ہے۔ چونکہ وجود اس کا عین ذات ہے لہذا اس کے مقابل صرف عدم ہے۔ ظاہر ہے کہ عدم تو موجود ہے ہی نہیں۔ لہذا اللہ کا کوئی مظہر نہیں اور کبھی اسم اللہ کہتے ہیں، صفات کمالیہ کا جامع اسم مراد لیتے ہیں۔ گویا یہ اجمال ہے، تمام تفصیل اسماء صفات کا۔ اس کا مظہر اس کی مرآت¹ اس کا بندہ وہ ہے جس کی بالکل نمائش نہ ہو اور تمام اسماء صفاتِ الہیہ اس سے نمایاں و تاباں ہوں۔ ہر عینِ ثابتہ پر تجلی خاص ہوتی ہے اور وہ اُن کے محاورے میں اُس کا رب کہلاتی ہے اور عینِ ثابتہ اس کا مظہر بندہ کہلاتا ہے۔ تجلی

الوہیت رب الارباب اور جامع جمیع صفات ہے تو اس کا بندہ، اس کا مظہر، بھی عین الاعیان اور عین محمدی ہے۔ تمام اوصاف و تجلیات الوہیت کے تفصیل ہیں۔ تو تمام اعیان بھی عین الاعیان کے تفصیل ہیں۔

شیخ کہتے ہیں ممکن میں بندے میں خواہ وہ کتنا ہی عظیم الشان ہو، عالی مرتبہ ہو، صاحب کمالات ہو، مظہر اسماء صفات ہو، اللہ تعالیٰ کی دو صفتیں نہیں پائی جاتیں۔ ایک وجوب ذاتی، موجود بالذات ہوتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے۔ دوم استغنائے ذاتی کہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے، ممکن۔ بندہ، اللہ تعالیٰ سے موجود ہوتا ہے۔ اس کا وجود بالعرض ہے، اللہ تعالیٰ کا وجود بالذات ہے۔ بالعرض ہمیشہ بالذات کا محتاج رہے گا۔ ممکن حالت وجود میں بھی موجود بالعرض ہی رہے گا اس کا امکان ذاتی اس کی بندگی، کبھی اس سے دور نہ ہوگی ورنہ انقلاب ماہیات و حقائق لازم آئے گا یاد رکھو تین مفہوم ہیں، واجب بالذات، ممکن بالذات، ممتنع بالذات۔ واجب کا وجود ضروری ہے۔ ممتنع کا وجود محال، ممکن بذاتہ معدور ہے۔ وہ وجود واجب تعالیٰ سے موجود ہوتا ہے لہذا واجب بالذات نہ ممکن بالذات ہو سکتا ہے نہ ممتنع۔ نہ ممکن واجب ہو سکتا ہے نہ ممکن ورنہ انقلاب حقائق لازم آئے گا۔ بہر حال ممکن اور بندے سے وجوب ذاتی و استغنائے ذاتی کبھی نمایاں نہ ہوں گے۔ بندہ ہمیشہ سرافگندہ۔

العبد و ما ملکت یده لمولاہ

شیخ فرماتے ہیں۔ کمالات، وجود واجب تعالیٰ کی وجہ سے نمایاں ہوتے ہیں۔ نقائص، عدم اور امکان زیادتی کا تقاضا ہیں۔ تو بندے کو چاہئے عیوب و نقائص میں خود کو اللہ کی سپر بنائے اور ذات حق تک نقائص کو پہنچنے نہ دے اور کمالات و محامد میں ذات حق کو اپنی سپر بنائے۔ یعنی کمالات کو اس کی طرف منسوب کرے الیہ بصعد الکلم الطیب الحمد لله رب العلمین: ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نسیک، مجھ کو مری بندگی مبارک، تجھ کو تری شان کبریائی۔

اس نص سے شیخ کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے آپ پر غور کریں اور حق تعالیٰ کی طرف راہ نکالیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ولا تكونوا کالذین نسوا اللہ فانساہم انفسہم یعنی اے لوگو! نہ ہو جاؤ مانند ان لوگوں کے جو خدا کو بھول گئے تو خدا نے ان سے خود ان کے نفسوں کو بھلا دیا۔ یعنی معرفت نفس سے محروم ہو گئے۔ مشہور قول ہے من عرف نفسه فقد عرف ربه یعنی خود شناسی میں خدا شناسی ہے جس نے خود کو جتنا جانا، اتنا ہی اپنے رب کو جانا۔ ذرا غور کرو اگر وجود ہمارا ذاتی ہوتا تو ہمیشہ ہم کو لازم رہتا کیونکہ ذات سے ذاتیات جدا و منفک نہیں ہو سکتے۔ حالانکہ بین العدین ہیں۔ یعنی دو عدم کے درمیان ہیں۔ پہلے بھی معدوم تھے اور چند روز کے بعد پھر معدوم ہوں گے۔ جب وجود ہمارے لئے ذاتی نہیں ہے بلکہ بالعرض ہے تو کوئی بالذات موجود ہونا چاہئے ورنہ تحقق اور وجود بالعرض کا بغیر بالذات کے لازم آئے گا۔ وہ موجود بالذات اللہ ہی ہے۔ مادے اور جسد کی شان سے علم نہیں ہے ارادہ نہیں ہے،

آج کل مادے کی صفت بتلائی جا رہی ہے۔ استمرار یعنی مادہ متحرک ہے تو ہمیشہ متحرک رہے گا جب تک کوئی اس کو ساکن نہ کرے، ساکن ہے تو ہمیشہ ساکن رہے گا جب تک کہ کوئی اس کو متحرک نہ کرے۔ جب مادے کی یہ حالت ہو تو بالا راہ حرکت کہاں سے آئی۔ ضرور مجرد عن المادہ سے۔ غیر مادی سے، جب ہم غیر مادی ہیں تو خدائے تعالیٰ بھی غیر مادی ہوگا۔ رات دن سانس سے، پسینے وغیرہ سے کاربانک ایسڈ گیس سے قدیم اور ناکارہ مادہ نکل جاتا ہے اور غذا وغیرہ سے نیا مادہ ملتا جاتا ہے مگر میری انانیت وہی ہے، میری معلومات و علوم وہی ہیں۔ فنائے مادہ سے وہ فنا نہیں ہوتے۔ لہذا میں مادی نہیں ہوں تو میرا رب کیونکر مادی ہوگا۔ جب مادی نہ ہوگا تو صفات مادہ سے منزہ پاک ہوگا۔

ہمارے جسد کی طرف ایک روح مدبر ہے۔ تو تمام عالم کی بھی صرف ایک ذات واجبہ مدبر ہے۔ بہر حال ہمارے عجز سے اُس کی قدرت کا۔ ہمارے جہل سے اُس کے علم کا ہماری مردگی و موت سے اس کی حیات کا، ہمارے عدم سے اس کے وجود کا پتا ملتا ہے۔

امام ابو حامد غزالی فرماتے ہیں کہ بغیر معرفت نفس کے بھی وجود باری پر استدلال کر سکتے ہیں اور آپ نے وہ دلائل بیان فرمائے، جو اثبات واجب میں پیش کئے جاتے ہیں۔ شیخ فرماتے ہیں کہ ان دلائل سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ایک ذات حقہ ہے ایک واجب الوجود ہے مگر اُس کے اسماء و صفات اور تفصیلات کا پتا اس وقت تک نہیں ملتا۔ جب تک خود پر غور نہ کرے، و فی انفسکم افلا تبصرون۔

فصل آدمیہ

خدا کے اسمائے حسنی بے حد و بے حساب ہیں۔ خدائے تعالیٰ نے چاہا کہ اعیان اسماء اور حقائق اور صور علمیہ کو ملاحظہ فرمائے۔ یا یوں کہو کہ وہ اپنے آپ کو ملاحظہ فرمائے مگر کس طرح۔ ایک موجود خارجی میں جو جامع ہو، اسرار کا اور مظہر تام ہو اسمائے الہیہ کا، ایسا ملاحظہ کیوں؟ اس لئے کہ کسی کا اپنے آپ کو خود ہی اپنے میں دیکھنا ایسا نہیں جیسا کہ اپنے آپ کو آئینے میں دیکھنا، یہ ملاحظہ آئینے کے حسب حیثیت ہوگا جو سامنے پیش نظر ہو۔ یہ ملاحظہ ہرگز نہ ہوتا ہے، جب تک آئینے پر وہ اپنی تجلی نہ ڈالتا اور آئینے سے اُس کا انعکاس و ظہور نہ ہوتا

بقدر وسع آئینہ، ہو آئینہ گر ظاہر بنا کر آئینہ خانہ وہی محو تماشا ہے

(حسرت)

خدائے تعالیٰ نے انسان کے پیدا کرنے سے پہلے، تمام عالم کو پیدا کیا تھا مگر یہ عالم کیسا تھا۔ ہر طرح ٹھیک تھا، لیکن تن بے جان تھا، آئینہ بے آب تھا، جلا شدہ نہ تھا۔

یاد رکھو کہ یہ عادت الہی ہے۔ یہی حکم الہی کی شان ہے کہ وہ جب کسی محل کو مستوی^۲ اور درست کر لیتا ہے

اور اس میں تجلی قبول کرنے کی قابلیت آ جاتی ہے، تو اس پر تجلی فرماتا ہے۔ اس محل میں تجلی حق ہی کو نفخ و روح کہتے ہیں۔ پھر نفخ کے بعد کیا ہوتا ہے وہ مسوئی اور درست کیا ہوا محل اپنی استعداد میں ترقی کرتا ہے تاکہ تازہ بہ تازہ تجلی لم یزل، لایزال کو قبول کرتا رہے۔ اللہ قدیم ہے، اس کی تجلیات اسماء و صفات، سب قدیم ہیں اور مستند الی اللہ ہیں۔ تسویہ یعنی درست کرتا۔ ٹھیک بنانا بھی اللہ کا فعل ہے اور اللہ کی طرف مستند ہے۔ پھر غیر مستند الی اللہ ہے کون کیا وہ جو قابل ہے یعنی جو تجلیات الہیہ کو قبول کرتا ہے؟ نہیں، کوئی غیر مستند الی اللہ نہیں۔ قابل تو عین ثابتہ، معلوم الہی و صورت علمیہ حق جل جلالہ ہے پس یہ بھی فیض اقدس سے ثابت و نمایاں فی علم اللہ ہے، غرضیکہ عالم میں جو کچھ ہے اس کی ابتدا بھی حق تعالیٰ سے ہے اور اس کی انتہا بھی حق تعالیٰ پر ہے۔ جس طرح وہ سب کا مرجع ہے اسی طرح وہ سب کا مبداء بھی ہے۔

جب یہ عالم بغیر آدم کے وجود کے آئینہ بے جلا تھا۔ تو امر الہی کا اقتضا ہوا کہ آئینہ عالم کو جلا دی جائے، آدم ہی آئینہ عالم کی جلا تھا اور جسم عالم کے لئے مثل جان تھا۔ آدم سے پہلے ملائکہ بھی تو تھے کیا وہ جان عالم یعنی مدبر عالم نہ تھے؟ نہیں، جان تن کے تمام قوئی پر حاکم ہوتی ہے جسم عالم کو، قوم یعنی عرفا کی اصطلاح میں انسان کبیر اور جسم انسان کو انسان صغیر، یا عالم کو عالم کبیر اور انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں ملائکہ انسان کبیر یعنی عالم کے لیے مراکز قوئی ہیں یعنی قوتوں کے محل میں جیسے جسم انسان میں قوائے روحانیہ و حسیہ کے مرکز و محل۔ ہر ایک قوت کا مرکز اپنے سوا دوسری قوت کے مرکز سے ناواقف ہے اور اپنے آپ کو سب سے افضل و اعلیٰ جانتا اور ہر ایک کو منصب عالی و منزل رفیع کا اہل و مستحق سمجھتا ہے۔ اسی طرح انسان کبیر کی قوتوں کے مرکز و محل یعنی ملائکہ، عالم، ایک دوسرے کے کمالات سے اور جامع کل یعنی حضرت انسان کے کمالات سے بے خبر ہیں اور اپنی افضلیت کے مدعی ہیں۔

اب ذرا فطرت انسانی پر غور کرو، اس میں کیا کیا ودیعت ہے۔ وہ مظہر تام ہے، شان الوہیت کا، وہ جامع ہے صفات کمالیہ کا جس کو واحدیت کہتے ہیں۔ اس میں حقیقۃ الحقائق یعنی مرتبہ احدیت کی بے رنگی و تنزیہ بھی ہے۔ اس میں خلقت عنصری و مادی کے لوازم بھی داخل ہیں۔ جو اوصاف و کمالات انسانی کے حامل ہیں۔ یہاں تک کہ اس میں طبیعت انسان کبیر یعنی عالم کے اقتضا کے مطابق بن جانا بھی شامل ہے۔ اس میں طبیعت عالم کی تمام قابلیتوں کو حاوی ہونے کی صلاحیت بھی ہے عام اس سے کہ یہ قابلیتیں اعلیٰ ہوں یا اسفل اور اس مسئلے کو یعنی انسان کامل کے مظہر تام و تجلی گاہ، و تجلی لہ، کامل ہونے کو کسی کی عقل، نظر و فکر نہیں جان سکتی بلکہ اس قسم کا ادراک صرف کشف الہی سے ہوتا ہے۔ کشف الہی سے معلوم ہوتا ہے کہ صور عالم جو قبول کنندہ ارواح عالم ہیں، ان کی اصل کیا ہے۔

اس خلقت جامع و مظہر تام کو انسان و وظیفہ کا نام دیا گیا۔ انسان کا نام اس لئے دیا گیا کہ انسان، مرد مک چشم اور آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں۔ چونکہ انسان کی نشات و خلقت تمام تفصیلات کو عام و شامل ہے اور تمام حقائق عالم کو

حاوی ہے اور وہ حق تعالیٰ کے لئے بلا تشبیہ ایسا ہے جیسے آنکھ کی پتلی۔ پتلی ہی سے دیکھا جاتا ہے اور اسی کو محل بصیر کہتے ہیں۔ اسی لئے اس خلقت جامع کا نام انسان رکھا گیا گویا کہ انسان ہی کے توسط سے حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کو ملاحظہ فرماتا ہے اور اُس پر رحم فرماتا ہے اور اس کو وجود عطا کرتا ہے کیونکہ مقصود تخلیق انسان ہی ہے۔

مقصد خلق جہاں مرآت اسماء و صفات
آفرین آفرینش، زیب اور رنگ شہی
زینت افزائے سریر و افسر شاہانہ ہم
نور چشم صاحب خانہ چراغ خانہ ہم

(حسرت)

پس حقیقت کلیہ انسانیہ باعتبار خارج اور افراد کے حادث ہے، اور باعتبار علم الہی کے ازلی وابدی و دائمی ہے اور ایک ایسا کلمہ ہے جو فاصل و جامع یعنی تفصیلی بھی ہے اور اجمالی بھی۔

انسان کے وجود سے عالم تام و مکمل ہوا۔ عالم میں انسان ایسا ہے جیسے انگشتی میں نگینہ، یہ معلوم ہے کہ نگینے پر نقش و علامت شاہی کندہ ہوتی ہے۔ اسی نقش و علامت سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کرتا ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ انسان خلیفہ کہلاتا ہے خیال رکھو کہ آدم سے اور انسان سے مراد انسان کلی تجلی اعظم شان الوہیت ہے جس کے مظاہر انسان جزئی ہیں۔ انسان ہائے جزئی میں بھی، بعض مظہر ناقص ہیں، ہر زمانے میں صرف ایک مظہر تام ہوتا ہے جس کو غوث یا قطب زمان کہتے ہیں۔ انسان سے خدائے تعالیٰ عالم اور خلق کی حفاظت کرتا ہے جس طرح کہ مہر شاہی سے خزان شاہی کی حفاظت کی جاتی ہے جب تک خزان پر مہر شاہی رہتی ہے، کسی کو جرأت نہیں ہوتی کہ ان کو بے اذن و اجازت شاہی کھول سکے۔ پس حق تعالیٰ ان انسان کو حفظ عالم میں اپنا خلیفہ بنایا۔ جب تک انسان کامل، جو مرکز نظر الہی ہے، عالم میں موجود ہے عالم بربادی، تباہی سے محفوظ اور قائم ہے۔ تم ہمیشہ دیکھتے رہتے ہو کہ مہر ٹوٹ جاتی ہے، تو خزانے میں جو کچھ رہتا ہے نکل جاتا ہے اور دوسری جگہ منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب مہر شاہی (یعنی انسان کامل جو خزانہ دنیا پر بطور مہر کے ہے) زائل اور دور ہو جائے گی تو اس میں جو کچھ رکھا گیا تھا، کچھ بھی باقی نہ رہے گا۔ بعض امور جو ادھر ادھر تھے، وہ سب آپس میں مل جائیں گے اور تجلیات الہی جو دنیا پر ہوتے تھے، وہ سب آخرت میں منتقل ہو جائیں گے اور انسان کامل منتقل ہو کر خزانہ آخرت پر ابدی ختم اور مہر ہو جائے گا۔

چونکہ صور علمیہ میں اسمائے الہیہ میں جو کچھ ہے اس نشات انسانیہ میں ظاہر ہے۔ اس لئے انسان نے اپنے وجود خارجی کے سبب سے رتبہ احاطہ و جمع حاصل کر لیا ہے۔ یعنی انسان اسمائے حق تعالیٰ کا مظہر تام و جامع ہے۔ انسان کی اس جامعیت ہی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی حجت ملائک پر قائم ہوئی۔

اس بات کو خوب یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے غیر کا قصہ بیان کر کے تم کو پند و نصیحت کی ہے کہ اپنی استعداد سے زیادہ کا اذعانہ کرو اور اپنے آپ کو دوسروں سے افضل نہ سمجھو۔ اے طالب غور کر کہ یہ بلا کہاں سے آئی اور کس پر آئی۔ ملائکہ کو کیا خبر تھی کہ اس خلیفہ کی خلقت میں کیا کیا ودیعت ہے، فرشتوں کو کیا معلوم کہ حق تعالیٰ کی

عبادت ذاتی کس طرح کی جاتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص حق تعالیٰ کی وہی عبادت کرتا ہے جو اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ملائکہ کو حقیقت آدمیہ کی جامعیت یعنی تجلی اسم اعظم کہاں نصیب، جو تمام اسماء کو جامع ہے ملائکہ قائم و قائع نہیں رہے۔ ان اسماء کے ساتھ بھی جو ان ملائکہ سے خاص تھے اور وہ ان اسماء کے واسطہ و علم سے حضرت حق کی تسبیح و تقدیس کرتے تھے۔

ملائکہ کیا جانتے تھے کہ ایسے اسماء بھی ہیں، جن کا علم ان تک پہنچا نہیں اور نہ ملائکہ نے ان کے توسط و معرفت سے حضرت حق کی تسبیح و تقدیس کی ہے۔ ان ناواقفیتوں کا نتیجہ ہے کہ انسان پر ملائکہ نے اعتراض کیا اور اپنی فضیلت کا اڈا کیا۔ ان کے اس حال نے ان پر اپنا حکم چلا دیا۔ اور وہ انسان کی خلقت عنصری کو دیکھ کر کہہ اٹھے۔ اتجعل فیہا من یفسد فیہا (کیا تو زمین میں ایسے کو خلیفہ بناتا ہے جو اس میں فساد کرے گا

کیا ملک میری حقیقت کو سمجھتے علوی ان کا استاد نہ سمجھا وہ معما ہوں میں

بیشک یہ بھی نزاع ہے اور آرام کے حق میں ان ملائکہ نے جو کچھ کہا تھا، وہی تو ہے جو حق تعالیٰ کے ساتھ کر رہے ہیں (یعنی نزاع اگر ان ملائکہ کی فطرت منشاءات سے یہ بات نہ پیدا ہوتی تو آدم کے حق میں جو کچھ کہا تھا نہ کہتے۔ مگر کیا کرتے ان کو شعور نہ تھا۔ اگر ان کو اپنی حقیقت کی معرفت ہوتی تو جانتے اور جانتے تو نزاع سے محفوظ رہتے۔ پھر انہوں نے آدم پر جرح کرنے میں بس نہیں کیا یہاں تک کہ اپنی تقدیس و تسبیح کی فضیلت کا دعویٰ کر دیا۔ حالانکہ آدم ایسے اسماء سے بھی واقف تھے، جن کا ملائکہ کو علم تک نہ تھا۔ نہ ملائکہ نے ان اسماء کے توسط سے تسبیح کی، نہ تقدیس۔ جس طرح کہ آدم نے کی تھی۔

خدائے تعالیٰ نے فرشتوں کا قصہ ہمارے سامنے اس لئے بیان فرمایا کہ ہم ساحت قرب سے دور نہ ہوں اور خدائے تعالیٰ کا ادب کرنا سیکھیں۔ جن اسمائے الہیہ کا علم و تحقق بھی ہو، تو ان کے احاطہ و تقید کا ادعا نہ کریں۔ پھر ایسے امور کے متعلق دعاوی کس طرح درست ہو سکتے ہیں، جن کا علم و تحقق ہم کو کبھی ہوا ہی نہیں۔ اس کا انجام رسوائی اور فضیحت ہے۔ غرض کہ حق تعالیٰ معرفت اور ادب کی تعلیم اپنے باادب و باامانت خلفا کو دے رہا ہے۔ اب ہم پھر حکمت الہیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔

واضح ہو کہ امور کلیہ موجودہ خارجی نہیں ہیں بلکہ وہ معقول و معلوم ہیں اور ذہن و علم میں موجود ہیں اور ہمیشہ باطن ہی میں رہیں گے۔ کبھی وجود ذہنی سے نکل کر وجود خارجی نہ پائیں گے مگر اس کے باوجود ان کا تمام موجودات خارجیہ پر حکم و اثر ہے بلکہ امور کلیہ عین موجودات خارجیہ ہیں، اور انہی سے منتر و مفہوم و موجود ہیں میری مراد موجودات خارجیہ سے ذات و اعیان خارجیہ ہیں گو کہ وہ امور کلیہ فی نفسہا معقول اور موجود فی الذہن ہونے سے جدا نہیں ہوئے۔ یہ امور کلیہ اپنے منشا اور منترع عنہ کے لحاظ سے ظاہر ہیں اور موجودات خارجیہ معقولیت اور موجود فی الذہن اور معلوم ہونے کے لحاظ سے باطن ہیں۔ پس امر کلی و موجود خارجی میں باہم استناو

نسبت ہے۔ امرکلی موجود خارجی کا وجود و ترتب اثر میں محتاج ہے اور موجود خارجی، امرکلی کا تعقل و فہم میں محتاج ہے۔ امرکلی سے ارتباط اور اس سے نسبت پیدا کرنے سے موجود خارجی پر گونا گوں آثار پیدا ہوتے ہیں اور امرکلی موجود فی الخارج معلوم ہوتا ہے مگر وہ ایسا موجود فی الخارج ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اس نے وجود ذہنی سے منتقل ہو کر وجود خارجی لیا ہو۔ یہ حکم عام ہے، خواہ موجود خارجی، موقت و زمانی ہو یا غیر موقت و غیر زمانی یعنی ممکن ہو یا واجب۔ مخلوق ہو یا غیر مخلوق۔ غرض کہ امرکلی کو سب سے ایک ہی نسبت ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مجردات کو جو حقیقت میں جزئی ہی ہوں ان کے مظاہر کے لحاظ سے کلی کہہ دیتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ موجودات خارجی کے اقتضا کے مطابق اس امرکلی کو نسبتیں لاحق ہوتی ہیں۔ جیسے جیسے علم کی نسبت عالم کی طرف، اور حیات کی نسبت ہی کی طرف، یہ معلوم ہے، کہ حیات ایک عقلی حقیقت ہے اور علم بھی ایک معقول حقیقت ہے اور حقیقت علم حقیقت حیات سے ممتاز اور جدا ہے۔ جس طرح کہ حقیقت حیات، حقیقت علم سے میسر ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے لئے علم و حیات ثابت ہیں لہذا وہ عالم بھی ہے اور جی بھی۔ فرشتے کے لئے بھی کہتے ہیں کہ اس کے لئے علم و حیات ثابت ہے اور وہ عالم وحی ہے، اسی طرح انسان کے لئے علم و حیات ثابت ہے اور وہ عالم وحی ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ علم ایک حقیقت ہے اور حیات بھی ایک حقیقت ہے اور علم و حیات کو عالم وحی سے ایک ہی نسبت ہے۔ اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ علم حق قدیم ہے اور علم انسان حادث ہے۔ ذرا نظر کرو کہ اس اضافت و نسبت نے اس حقیقت معلوم پر کیا کیا احکام لگا دیئے اور معقولات و موجودات خارجیہ کے ارتباط پر بھی غور و نظر کرو کہ علم نے اپنے موصوف پر عالم ہونے کا حکم لگا دیا تو موصوف نے بھی علم پر حکم لگا دیا کہ وہ حادث میں حادث ہے اور قدیم میں قدیم۔ پس امرکلی و موجود خارجی، دونوں ایک دوسرے پر محکوم بھی ہیں اور محکوم علیہ بھی۔ یہ بات معلوم ہے کہ امور کلیہ اگرچہ معقول ہیں مگر خارج میں معدوم ہیں اور موجود خارجی پر حکم لگانے میں موجود ہیں، اور جب موجود خارجی کی طرف امور کلیہ کی نسبت کی جاتی ہے تو ان امور کلیہ پر بھی اعیان موجودہ یعنی موجودات خارجیہ سے احکام لگ جاتے ہیں مگر امور کلیہ نے تفصیل کو قبول کیا نہ تجزی و تقسیم کو۔ یہ باتیں امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ بذاتہ موصوف میں موجود ہیں یہ نہیں کہ ان کا کچھ حصہ کسی موصوف میں موجود نہیں۔ جیسے انسانیت کہ اپنی نوع خاص کے تمام افراد میں موجود ہے۔ انفصال و تعدد اشخاص سے انسانیت میں نہ انفعال پیدا ہوا نہ تعدد بلکہ معقول کی معقول ہی رہی۔ جب موجود خارجی و غیر خارجی یعنی امور کلیہ میں ارتباط پایا جاتا ہے حالانکہ وہ عد ہیں۔ بالذات خارج میں موجود نہیں تو بعض موجودات خارجیہ کا ارتباط بعض سے تو زیادہ قابل قبول و تسلیم ہے۔ کیونکہ موجودات خارجیہ میں ایک جامع تو ہے یعنی وجود خارجی اور امرکلی عقلی و موجود خارجی میں کوئی شے مشترک نہیں۔ بغیر جامع کے ارتباط پایا جاسکتا ہے تو وجود جامع کی صورت میں ارتباط کا ہونا اتنی واضح ہے۔ یہ بات بے شک و شبہ ثابت ہے کہ محدث یا

حادث کا حدوث اور اس کا افتقار و احتیاج موجد و محدث کی طرف ثابت ہے کیونکہ حارث کی ذات میں امکان ہوتا ہے اور امکان ہی باعث احتیاج ہوتا ہے تو حادث ممکن اپنے غیر یعنی موجد سے مرتبط اور اس کی طرف مستند ہوگا۔ یہ ارتباط بھی افتقار و احتیاج دائمی کے طور پر ہے، وہ غیر یعنی موجد جس کی طرف ممکن کو احتیاج ہے کیسا ہوگا۔ بالذات واجب الوجود ہوگا۔ اپنے وجود ذاتی میں غنی ہوگا۔ کسی کا محتاج نہ ہوگا کیونکہ موجد ہی نے بذاتہ اس حادث کو وجود بخشا ہے۔ تو حادث ممکن جب واجب الوجود کی طرف منتسب ہوگا تو وہ بھی واجب الوجود ہوگا مگر بالغیر۔ یاد رکھو کہ ہمیشہ موثر و اثر میں مناسبت و مشابہت ہوتی ہے۔ دیکھو تلو اور اس کے زخم میں، باپ اور بیٹے میں مشابہت ہوتی ہے۔ الولد سرلابیہ۔ و کلّ اِناء یترشح بمائیکہ چونکہ ممکن کا استناد ذات واجب کی طرف ہے۔ جس سے وہ ظاہر ہوا ہے تو ممکن ذات واجب ہی کی صورت پر ہوگا اور جو اسماء صفات واجب الوجود میں ہیں، ممکن الوجود بھی ہوں گے البتہ وجوب ذاتی ممکن بالذات میں نہ ہوگا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا۔ جو محال اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ہر چند کہ ممکن بعد اخذ وجود واجب الوجود ہو جاتا ہے مگر اس کا وجوب الغیر ہ ہے بنفسہ نہیں ہے۔

جب واقعہ یہ ٹھہرا کہ اثر موقر کے مناسب ہوتا ہے اور حادث واجب کی صورت پر رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے متعلق علم حاصل کرنے کے لئے حادث میں غور و فکر کرنے کا حکم دیا اور فرمایا سُنْ رِیْہِم اِیْتِنَافِیْ اَلَا فَاَقْ و فِیْ اَنْفُسِہِم حَتّٰی یَتَبَیْن لَہِم اَنْدَ الْحَقِّ اور فرمایا و فِیْ اَنْفُسِہِم اَفْلا تَبْصُرُوْنَ اور ذکر فرمایا کہ اس نے ہم کو حادث میں اپنی آیات و نشانیاں دکھلائیں۔ پس ہم نے اپنی معرفت ذات سے معرفت حق پر استدلال کیا۔ پس وہی صفت حق تعالیٰ کے لئے ثابت کی جو ہم میں تھی۔ بجز وجوب ذاتی و وجود ذاتی کے جو حق تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے جب ہم نے حق کو اپنے ذریعے اور اپنے سے پیدا ہونے والے دلائل سے جان لیا تو جن چیزوں کو ہم اپنی طرف نسبت کرتے ہیں ان کی ذات حق کی طرف بھی نسبت کی۔ اسی طرح مترجمین الہی یعنی انبیاء کی زبانوں سے اخبارات الہیہ وارد ہوئے ہیں پس حق تعالیٰ نے ہماری تفہیم کے لئے اپنے آپ کو ہماری صفات سے بیان فرمایا۔

یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْہِم اَیْنَمَا تَوَلَّوْا اَقْشَمُ وَجْہُ اللّٰہِ۔ اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ مَرْصُتٍ فَلَمَّ تَعَدٰنِیْ وَ غَیْرَہَا۔ پس جب ہم نے حق کو دیکھا تو ہمیں کو دیکھا اور اس نے جب اپنے آپ کو دیکھا تو ہم کو دیکھا۔

اس میں شک نہیں کہ اہل عالم انواع و اشخاص کے اعتبار سے کثیر ہیں۔ گو کہ ایک حقیقت ان کو جمع کرتی ہے اور ہم یہ بھی قطعاً جانتے ہیں کہ کوئی امر فارق اور مابہ الامتیاز بھی ہے جس سے بعض اشخاص بعض سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اگر مابہ الامتیاز نہ ہوتا تو وحدت میں کثرت ہی نہ ہوتی۔ پس یہی حال افراد انسان کا بھی ہے۔ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہم کو ان تمام اوصاف کے ساتھ بیان فرمایا جن سے اس نے خود اپنے کو بیان کیا۔ مگر یہاں بھی ایک امتیاز باقی ہے اور وہ ہمارا حق تعالیٰ کی طرف وجود میں محتاج ہونا ہے اور ہمارے وجود کا حق تعالیٰ پر موقوف رہنا ہے کیونکہ ہم ممکن ہیں اور وہ اپنے وجود میں ہمارا محتاج نہیں۔ اسی بے نیازی کی وجہ سے حق تعالیٰ کے لئے ازل اور قدم ثابت

ہیں اور وہ اولیت منشی ہے جو عدم کے بعد ابتدائے وجود کے معنی میں ہے۔ اسی بے نیازی قدم کی وجہ سے حق تعالیٰ کو آخر بھی کہتے ہیں۔ اگر حق تعالیٰ کی اولیت ایسی ہوتی جیسے مقیدات یعنی ممکنات کی اولیت ہوتی ہے تو حق تعالیٰ آخر نہ ہو سکتا۔ ممکنات کے لحاظ سے ہی سہی، کیونکہ ممکن کا آخر نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکنات غیر متناہی ہیں تو ان کا آخر کس طرح ہوگا۔ خدائے تعالیٰ کو آخر اس لئے کہتے ہیں کہ ہر کام ہر چیز جو ہماری طرف منسوب ہے اس کا مرجع حق تعالیٰ ہے۔ پس وہ آخر ہے عین اولیت میں اور اول ہے عین آخریت میں۔

تو اول ولے نے بدایت ترا تو آخر لے نے نہایت ترا

یہ بات بھی مخفی نہ رہے کہ حق تعالیٰ نے اپنی توصیف کی ہے کہ وہ ظاہر و باطن ہے لہذا اس نے عالم کو بھی عالم غیب و عالم شہادت بنایا۔ تاکہ ہم باطن حق کو اپنے غیب سے اور ظاہر حق کو اپنی شہادت سے ادراک کریں۔ حق تعالیٰ نے اپنے نفس کی توصیف کی غضب و رضا سے۔ لہذا عالم کو صاحب خوف درجا پیدا کیا کہ ہم غضب خداوندی سے ڈریں اور برے کام نہ کریں اور رضا سے امید رکھیں اور نیک کام کریں۔ خدائے تعالیٰ نے اپنے نفس کی توصیف کی کہ وہ صاحب جمال و جلال ہے لہذا اس نے ہم کو ہیبت، و انس پر پیدا کیا۔ اسی طرح ان تمام اوصاف کا حال ہے جو حق تعالیٰ کی طرف منسوب اور حق تعالیٰ کے اسماء ہیں۔ انسان کامل جامع حقائق و مفردات عالم ہے۔ اس کی تخلیق میں حق تعالیٰ کی صفت جمال و جلال دونوں نے توجہ کی انہی صفات جمال و جلال کی حق تعالیٰ نے دو ہاتھوں سے تعبیر کی جن سے آدم بنایا گیا۔ پس یہی وجہ ہے کہ عالم ظاہر ہے اور خلیفہ غیب و باطن ہے۔ اسی لئے سلطان پردوں میں چھپا ہوا رہتا ہے۔ حق تعالیٰ نے اپنی توصیف کی کہ وہ حجاب ہائے نور و ظلمت میں پوشیدہ ہے۔ حجاب ہائے ظلمانیہ کیا ہیں۔ اجسام طبعیہ اور حجاب ہائے نور کیا ہیں۔ ارواح الطیفہ و تجلیات اسمائے۔ اسی طرح عالم کثیف بھی ہے اور لطیف بھی۔ خود عالم ذات حق پر ایک حجاب ہے۔ لہذا حق تعالیٰ کو ایسا ادراک نہیں کر سکتا جیسا کہ وہ خود اپنے آپ کو ادراک کرتا ہے۔ پس عالم ہمیشہ ایسے حجاب میں رہے گا جو کبھی نہ اٹھے گا کیونکہ وہ اپنی احتیاج ذاتی کی وجہ سے اپنے موجد کو اپنا غیر جانتا ہے۔

طلب محبوب کی لازم اور اس کو درد مہجوری خیال فرقت محبوب ہی پھر وجہ فرقت ہے

(حسرت)

اور وجوب ذاتی جو حق تعالیٰ کا خاصہ ہے، اس میں ممکن کو کوئی حصہ نہیں ملا۔ لہذا حق تعالیٰ وراء الوراثم وراء الوراہے اور رہے گا اور ممکن کبھی تنزیہ ذات حق کو ادراک نہ کر سکے گا۔ پس ممکن کو دائما حق جل جلالہ بحیثیت تنزیہ معلوم، بہ علم ذوق و شہود نہ ہوگا کیونکہ میدان تنزیہ میں حادث ممکن۔ خلق کی رسائی نہیں۔ غرض کہ حق تعالیٰ نے آدم کی تخلیق میں اپنے دونوں ہاتھ یعنی جلال و جمال کو لگا کر امتیاز و شرف عطا فرمایا۔ اس لئے حق تعالیٰ نے ابلیس سے کہا، ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی۔ تجھے کس چیز نے روکا، کہ اس کو سجدہ کرے، جس کو میں نے اپنے دونوں

ہاتھوں سے پیدا کیا۔ اس سے کیا مراد ہے۔ آدم کا صورت عالم و صورت حق کو جامع ہونا ہے۔ یہی تو ہیں دونوں ہاتھ حق تعالیٰ کے۔ ابلیس عالم کا ایک جزو ہے، اس کو ایسی جامعیت کہاں۔ اسی جامعیت کی وجہ سے آدم خلیفہ ہوا۔ اگر کوئی شخص جس بات میں خلیفہ ہوا ہے اپنے مختلف اور خلیفہ بنانے والے کی صورت میں ظاہر نہ ہو تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔ اگر خلیفہ کے پاس وہ تمام چیزیں نہ ہوں جس کی رعایا کو ضرورت ہے، تو وہ خلیفہ ہی کیا ہوا۔ خلیفہ کی طرف تمام رعایا رجوع کرتی ہے، تو ان کی ضرورتوں کا پورا کرنا بھی خلیفہ کا کام ہے۔ جامعیت ہی کی وجہ سے صرف انسان کامل کے لئے خلافت صحیح ہوئی۔ اسی حکمت سے حق تعالیٰ نے ظاہری صورت عالم کو حقائق عالم کے اور اس کی باطنی صورت کو اپنی صورت کے مطابق بنایا۔ اس لئے انسان کامل کے حق میں فرمایا کنت سمعہ و بصرہ میں انسان کامل کی سماعت و بصارت ہو جاتا ہوں اور یہ نہیں فرمایا۔ میں اس کی آنکھ اور کان بن جاتا ہوں، کیونکہ سمع و بصر باطنی امور ہیں اور آنکھ اور کان ظاہری امور ہیں۔ اسی لئے صورت ظاہری و باطنی میں فرق فرمایا۔ یہی حال ہے حق تعالیٰ کا ہر موجود میں موجودات عالم سے، مگر اس کی حقیقت استعداد اور اس کے اقتضا کے موافق کسی موجود میں وہ جامعیت نہیں ہے جو اس خلیفہ یعنی انسان کامل میں ہے۔ اگر حق تعالیٰ اپنی صورت یعنی اسمائے صفات کے ساتھ عالم میں سرایت نہ فرماتا تو عالم موجود ہی نہ ہوتا۔ اسی طرفین کے ارتباط کی وجہ سے عالم اپنے وجود میں حق تعالیٰ کی طرف محتاج ہے۔ ہر ایک کو دوسرے کی طرف احتیاج رہے۔ کوئی مستغنی نہیں۔ واجب تعالیٰ اظہار کمالات اسما و صفات میں، ممکن کا ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے۔ یہی بات حق ہے، ہم نے اُس کو صاف صاف کہہ دیا

میں بھی نکلا کام ہی کا مجھ میں مرآتیت ہے
فقر گدایاں سے ظاہر ہوتی ہے جو دو سخاوت ہے

(حسرت)

اگر تم حق تعالیٰ کی استغنا و عدم افتقاء کا ذکر کرو تو تم کو معلوم ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ یعنی حق تعالیٰ کی غنائے ذاتی اور اپنے وجود میں عدم احتیاج مقصود ہے۔ واجب اور ممکن دونوں ایک دوسرے سے مرتبط ہیں۔ کسی کا کسی سے انفصال درست نہیں، جو کچھ میں نے کہا اس کو خوب یاد رکھو۔

تم جسد آدم و انسان کامل کی نشاۃ و پیدائش کی حکمت یعنی صورت ظاہری سے واقف ہو چکے ہو اور نشاۃ روح آدم یعنی صورت روح آدم اور اسماء صفات حق کا تم کو علم ہو چکا ہے۔ تو سمجھ لو کہ اس کی دو جانب ہیں، ایک حق کی طرف دوسری خلق کی طرف

ادھر اللہ سے واصل ادھر بندوں میں بھی شامل خواص اس برزخ کبریٰ میں ہے حرف مشدّد کا

تقدیر بیک ناقہ نشاند دو محمل لیلائے حدوث تو و سلمائے قدم را

یہ بھی تم کو معلوم ہے کہ اس کی نشات و خلقت کا عالم میں کیا رتبہ ہے، وہ جمیع اسماء صفات الہیہ کا مظہر ہے۔ وہ واسطہ حق و خلق ہے۔ وہ جامع اجمال و تفصیل احدیت و واحدیت ہے۔ انہی وجوہ سے تو وہ مستحق تاج خلافت

ہوا، آدم سے ہماری مراد وہ نفس واحدہ ہے، جس یہ نوع انسانی پیدا ہوئی ہے جس کو بعض لوگ وحدت و حقیقت محمدی کہتے ہیں۔ انا من نور اللہ و کلہم من نوری جس کے مظاہر عین الاعیان اور روح الارواح ہیں۔ اس پر یہ آیت دلالت کرتی ہے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدہ و خلق منها زوجها و بث منهما رجلا کثیرا و نساء۔ لوگو اپنے رب سے ڈرو جس نے تم کو ایک ذات سے پیدا کیا، خود اس سے اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں سے مردوں اور عورتوں کو پھیلایا۔ واضح ہو کہ تفسیر و اعتبار دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ تفسیر بلحاظ الفاظ اور سیاق و سباق کے ہوتی ہے اور اختیار دوسرے کے کلام کو اپنے مطلب پر ڈھال لینا ہے۔

ہے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید

تفسیر: اگر تم سے بوڑھا شراب فروش کہے کہ تم اپنی جاء نماز شراب سے رنگ لو تو ضرور رنگ لو، اعتبار: اگر تم کو شیخ کامل کہے کہ تو اپنے وظائف اور نوافل پر جذبات محبت الہیہ پیدا کرنے والے اشغال کو ترجیح دے تو ضرور ترجیح دے۔ غرض کہ اتقوا ربکم کا اعتبار یہ ہے کہ تم اپنے ظاہر کو رب کے بچاؤ کی سپر بناؤ اور تمہارے باطن یعنی حقیقت حقہ کو اپنی سپر بناؤ۔ کام اور چیز بد بھی ہوتی ہے اور نیک بھی۔ بدی و مذمت کو اپنی طرف لو، کہ وہ تمہارا وجود ناقص اور تمہارے ہی عین ثابت اور فطرت رویہ کی وجہ سے ہے اور بدی کو حق جل مجدہ کی طرف منسوب نہ کرو، بلکہ تم رب کے سپر بن جاؤ۔ لائق حمد کام کو اپنی طرف منسوب نہ کرو حتیٰ کہ حق تعالیٰ کی طرف سے نسبت دو اور خیر و کمال حق کو اپنی سپر بناؤ۔ الیہ یصعد الکم الطیب اپنی نیستی کا ہمیشہ خیال رکھو

اے ذات تو مجمع الکلمات میں بھی ہوں کمال بیکمالی

(حسرت)

خدائے تعالیٰ نے آدم یا حقیقت محمدیہ کو ان تمام اسرار کا علم عطا فرمایا جو اس میں ودیعت ہیں اور سارے عالم کو ایک مٹھی میں اور قبضے میں اور اس ظاہری آدم و بنی آدم کو ایک مٹھی اور قبضے میں رکھا اور بنی آدم کی آدمیت میں کیا مراتب و درجے ہیں، وہ دکھلا دیئے اور جب حق تعالیٰ نے مجھ کو میرے باطن میں ان اسرار پر اطلاع دی جو اس ابوالارواح امام الائمہ والد اکبر یعنی حبیب خدا صلی اللہ علیہ وسلم میں ودیعت تھے۔ تو میں ان اسرار میں سے اس کتاب میں اس قدر اسرار بیان کئے جن کی تعیین کی گئی۔ اُن تمام اسرار کو اس کتاب میں بیان نہیں کیا۔ جن سے میں واقف کیا گیا۔ کیونکہ ان کی کسی ایک کتاب میں وسعت کہاں، بلکہ موجودہ عالم میں بھی ان کی گنجائش نہیں۔ میں نے جو کچھ مشاہدہ کیا اور دیکھا وہی اس کتاب میں لکھوں گا اور وہ بھی اسی قدر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعین و مقرر فرمایا، میں نے جو مشاہدہ کیا اور لکھنے والا ہوں وہ حسب ذیل ہے:

حکمت الہیہ کلمہ آدمیہ کے بیان میں اور وہ یہی بات یعنی فص ہے۔ پھر حکمت تنفیہ ہے کلمہ شیشہ میں، پھر حکمت سبوحیہ ہے کلمہ نوحیہ میں۔ پھر حکمت قدوسیہ ہے کلمہ ادیریہ میں، پھر حکمت مہمیہ ہے کلمہ ابراہیمیہ میں پھر حکمت

ہقیہ ہے کلمہ اسحاقیہ میں پھر حکمت علمیہ ہے، کلمہ اسماعیلیہ میں پھر حکمت روحیہ ہے، کلمہ یعقوبیہ میں پھر حکمت نوریہ ہے، کلمہ یوسفیہ میں پھر حکمت احدیہ۔ کلمہ ہودیہ میں۔ پھر حکمت فاتحیہ ہے، کلمہ صالحیہ میں پھر حکمت قلبیہ ہے، کلمہ شعبیہ میں۔ پھر حکمت قدیریہ ہے کلمہ عزیزیہ میں۔ پھر حکمت نبویہ ہے۔ کلمہ عیسیویہ میں۔ پھر حکمت رحمانیہ ہے کلمہ سلیمانہ میں، پھر حکمت وجودیہ ہے کلمہ داؤدیہ ہیں، پھر حکمت نفسیہ ہے کلمہ یونیہ میں۔ پھر حکمت طبیہ ہے کلمہ ایوبیہ میں۔ پھر حکمت جلالیہ ہے کلمہ نجیویہ میں، پھر حکمت مالکیہ ہے کلمہ ذکروریہ میں، پھر حکمت ایناسیہ ہے کلمہ الیاسیہ میں، پھر حکمت احسانیہ ہے کلمہ لقمانیہ میں، پھر حکمت امامیہ ہے کلمہ ہارونیہ میں، پھر حکمت علویہ ہے کلمہ موسویہ میں، پھر حکمت صدیقیہ ہے کلمہ خالدیہ میں، پھر حکمت فردوسیہ ہے کلمہ محمدیہ میں۔ ہر حکمت کا فص وہ پیغمبر ہے جس کی طرف وہ حکمت منسوب ہے۔

فائدہ: یہ بھی یاد رکھو کہ کلمے سے کبھی تجلی خاص اور کبھی شخصی و بنی معین مراد ہوتے ہیں۔ اس کتاب میں میں نے صرف ان حکمتوں پر اقتصار و انحصار کیا ہے جو ام الکتاب، تقدیر، علم الہی، حضرت صور علمیہ میں محدود و متعین تھے۔ جو مقدر تھا اُس کی تعمیل و امتثال و بجا آوری کی اور میرے لئے جو حد معین کی گئی تھی وہیں ٹھہر گیا۔ اگر میں زیارت چاہتا بھی تو اس کی استطاعت و طاقت نہ ہوتی کیونکہ اس وقت اس عالم کا اقتضا مانع ہوتا ہے۔ اللہ میرا موفق اور وہی میرا رب ہے۔

حواشی

- (1) یہ اہل تصوف کے محاورے ہیں۔ اس سے واقف رہنا ضروری ہے۔
- (2) تسویہ خود قرآن شریف میں ہے۔ اس کے سمجھانے کے لیے درست کا لفظ زیادہ کیا گیا ہے۔

صفاتِ خدا ("فتوحاتِ مکیہ" میں)

محی الدین ابن عربی (ترجمہ: سید محمد فاروق قادری)

مقید کو مطلق کی معرفت کیونکر حاصل ہو سکتی ہے؟ اذات مطلق کا یہ تقاضا ہی نہیں، یہ کیسے ممکن ہے کہ ممکن ذات واجب کی معرفت حاصل کر لے، ممکن کے ہر رخ پر فنایت مٹنے اور احتیاج کی چھاپ ہوگی۔ اگر ممکن اور واجب بذاتہ کے درمیان کوئی وجہ جامعیت ہو تو پھر واجب لذاتہ پر وہی چیزیں جائز ہوں گی جو ممکن کے لئے جائز تھیں مثلاً فنا ہونا، احتیاج وغیرہ اور یہ واجب کے لئے محال ہیں۔ چنانچہ واجب اور ممکن کے درمیان کوئی وجہ جامعہ محال ہے، ممکن کی تمام وجوہ واجب کے تابع ہوتی ہیں اور فی نفسہ ممکن پر عدم جائز ہے۔ چنانچہ جو چیزیں تابع ہیں وہ ساری اسی حکم کے تحت آ جاتی ہیں۔ اسی طرح اگر واجب لذاتہ اور ممکن کے درمیان کوئی وجہ ثابت ہو تو ممکن کے لئے ہر وہ چیز ثابت ہوگی جو واجب لذاتہ کے لئے اس وجہ جامع سے ثابت ہے اور ممکن کے لئے کوئی ایسی بات ثابت نہیں ہوتی جو واجب بالذات کے لئے ثابت ہوتی ہو۔ لہذا ممکن اور واجب کے درمیان کسی وجہ جامع کا ہونا محال ہے۔

احکامِ صفات

مگر میں کہتا ہوں کہ صفاتِ الہیہ کے کچھ احکام ہیں اگرچہ وہ حکم ہی ہوں اور انہی کی صورتوں میں تجلی ہو گی جہاں بھی ہوگی۔ آنحضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ کو کس طرح دیکھا ہے اس میں کئی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ نورِ اعظم والی حدیث موتیوں کے رُفرف اور یاقوت کے سلسلے میں بیان ہوئی ہے۔

ارادہ و اختیار

میں حکمِ ارادی سے کہتا ہوں نہ کہ اختیاری سے، اس لئے کہ جو خطاب اختیار کے ضمن میں بیان ہوا ہے وہ ممکن کی حیثیت کو مد نظر رکھتے ہوئے بیان ہوا ہے، وہ علت اور سببیت سے خالی ہے۔

اللہ تعالیٰ اکیلا تھا، اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی

میں اس بات کو اس طرح بیان کرتا ہوں جو بذریعہ کشف آنحضرت ﷺ پر ظاہر ہوا۔ آپ کے الفاظ ہیں: ان الله كان ولا شيء معه الله تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اس کے بعد جو کچھ آیا ہے وہ اسی کے تحت ہے اور وہ مشائخ صوفیاء کا قول ہے: هو الان على ما عليه كان الله اب بھی اسی بات پر ہے جس پر پہلے تھا۔ پس ”اب“ ”اور تھا“ دوا یسے الفاظ اور امر ہیں جن کا تعلق ہمارے ساتھ ہے اس لئے کہ یہ الفاظ و افعال ہمارے ساتھ ظاہر ہوئے ہیں، مناسبت منشی ہو گئی ہے۔

ذات و صفات

كان الله ولا شيء معه: اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی۔ اس سے ذات الہی نہیں بلکہ صفات الہیہ مراد ہیں۔ علم الہیہ سے متعلق ذات کے بارے میں جو حکم ثابت ہو وہ صفات الہیہ کے لئے ہوتا ہے۔ ان سے مراد نسبتوں، اضافتوں اور اسلوبوں کے احکام ہوتے ہیں۔ کثرت نسبتوں میں ہوتی ہے عین یا ذات میں نہیں ہوتی۔ یہاں صفات الہی بیان کرتے ہوئے ان لوگوں کے پاؤں پھسل جاتے ہیں جو تشبیہ قبول کرنے والے امور (صفات) اور تشبیہ قبول نہ کرنے والے امور (ذات) کے درمیان شراکت کا مسئلہ چھیڑتے ہیں، وہ اس معاملے میں ان امور پر اعتماد کرتے ہیں جو دلیل اور حقیقت اور علت اور شرط ہیں، وہ ان پر غائبانہ اور مشاہدہ حکم لگاتے ہیں جو مشاہدہ سے حکم لگاتے ہیں وہ بچ جاتے ہیں اور جو غائبانہ حکم کرتے ہیں وہ سالم نہیں رہ سکتے۔

عالم مثال مطلق

بہر علماء اس بحر عالم میں حق اور خلق کے درمیان ایک پردہ ہے، ممکن تمام اسمائے الہیہ مثلاً عالم، قادر وغیرہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور یہ بات ہمارے سامنے واضح ہے۔ حق تعالیٰ، تعجب، کشادہ روی، مسکراہٹ، خوشی، قرب اور دوسری بہت سی صفات کونیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جو چیزیں اللہ کا حق ہے وہ اس کے حوالے کرو اور جو تمہارا حق ہے وہ لے لو، اللہ تعالیٰ کے لئے نزول اور ہمارے لئے معراج ہے۔

جس کے وصال کا تم ارادہ کر رہے ہو اسے ہرگز نہیں پہنچ سکو گے بغیر اس کے اور بغیر اپنے۔ اپنے ساتھ اسے پہنچنے سے مراد تمہاری طلب اور آرزو ہے اور اسی کے ذریعے اس کو پہنچنے سے مراد یہ ہے کہ وہ تمہارے ارادے اور قصد کی منزل ہے۔ صفات الہیہ سے یہ چیزیں متعلق ہیں جب کہ ذات کو کسی چیز کی کوئی پروا نہیں ہے۔ صفات الہیہ اپنے احکام، نسبتوں اور اضافتوں کے ساتھ ماسوئی اللہ کو وجود میں لانے کا باعث ہیں اور یہی صفات آثار کی متقاضی ہیں اس لئے کہ قاہر بغیر مقہور کے اور قادر بلا مقدور کے صلاحیت، وجود، قوت اور فعل کے لحاظ سے

ناممکن ہے۔

خصوصی صفات کی تعریف

صفات کی انحصار الخاص انفرادیت اور خصوصیت ان کا قادر ہونا ہے اس لئے کہ ذاتی طور پر ممکن کے لئے کسی قدرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ ممکن کے لئے صرف اثر الہی کا تعلق قبول کرنے کی طاقت ہے۔

کسب

کسب سے مراد یہ ہے کہ ممکن کا کسی دوسرے فعل سے تعلق پیدا ہو اس سے تعلق کے وقت قدرت الہی اسے وجود میں لاتی ہے اسے ممکن کا کسب کہتے ہیں۔

جبر

محققین کے نزدیک انسان مجبور نہیں ہے چونکہ انسان سے عمل واقع اور سرزد ہوتا ہے اس لئے اگر انسان کو مجبور مانا جائے تو یہ بات اس کے خلاف ہے۔ جبر سے مراد یہ ہے ممکن انکار کے باوجود ایک کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے، پتھر مجبور نہیں ہے اس لئے کہ اس سے تو کسی فعل کا صادر ہونا ہی متصور نہیں ہے اور نہ اسے عقل عادی دیا گیا ہے۔ پس اس سے تو کسی فعل کا صادر ہونا ہی متصور نہیں ہے اور نہ اسے عقل عادی دیا گیا ہے۔ پس اس معنی کے اعتبار سے ممکن مجبور نہیں ہے اس لئے کہ کوئی فعل اور عمل اس سے حکمی طور پر مجبوراً سرزد نہیں ہو رہا اور نہ ہی آثار کی موجودگی کے باوجود اس کے پاس فیصلہ کن عقل ہے۔

آزمائش و عافیت

صفات الہیہ کا تقاضا ہے کہ دنیا میں آزمائش اور عافیت دونوں موجود ہیں۔ پس جس طرح غافر (بخشنے والا) ذی العفو (معاف کر دینے والا) منعم (نعمتیں عطا کرنے والا) کی صفات کا وجود ضروری ہے اسی طرح ”المنتقم“ (انتقام لینے والا) کا وجود بھی اس سے کم ضروری نہیں۔ اس لئے کہ اگر اسمائے الہیہ میں سے کوئی اسم ایسا ہو جس کا کوئی حکم نہ ہو تو وہ اسم معطل ہو جائے گا اور صفات الہیہ میں تعطل محال ہے، اسی طرح اسماء الہی کے اثر کا ظاہر نہ ہونا بھی محال ہے۔

ادراک کرنے والی اور ادراک میں آنے والی چیزوں کی اقسام

دریافت کرنے والی اور دریافت ہونے والی چیزوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ ایک دریافت کرنے والی چیز وہ ہے جو معلوم بھی کر لیتی ہے اور اس کے پاس خیال کرنے کی قوت بھی موجود ہے۔ ایک دریافت کرنے والی چیز وہ ہے جو جان لیتی ہے مگر اسے خیال کی قوت نہیں ہوتی۔ دریافت ہونے والی چیزوں کی بھی دو قسمیں ہیں۔ دریافت ہونے والی ایک وہ چیز ہے جس کی صورت و شکل ہوتی ہے اسے محض صورت کے ذریعے وہ شخص فوراً جان لیتا ہے جس کے پاس تخیل و تصور کی قوت نہیں ہوتی اور جس کے پاس تخیل و تصور کی قوت ہوتی ہے وہ اسے تصور سے معلوم کر لیتا ہے اور دریافت ہونے والی دوسری چیز وہ ہے جس کی کوئی صورت نہیں ہوتی اسے صرف جانا جاسکتا ہے، اس کا تصور نہیں ہو سکتا۔

علم

علم سے مراد معلوم کا تصور کرنا نہیں ہے اور نہ ہی اس کے یہ معنی ہیں کہ اس سے معلوم کا تصور حاصل ہو، اس لئے کہ ہر معلوم چیز تصور میں نہیں آ سکتی اور نہ ہر کسی چیز کا جاننے والا (عالم) تصور کرتا ہے۔ عالم کا کسی چیز کا تصور کرنا اس کے خیال میں آنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور معلوم ہونے والی چیز کے لئے صورت کا ہونا یہ ہے کہ معلوم کی صورت ایسی ہو جسے خیال اپنی گرفت میں لاسکے اور بعض معلومات ایسی بھی ہیں جو ہرگز خیال کی گرفت میں نہیں آتے۔ پس ثابت ہوا کہ معلومات کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔

ممکن کا فعل

اگر ممکن سے فعل درست ہو تو لازم آئے گا کہ وہ قادر بھی ہو۔ چونکہ اس کا کوئی فعل نہیں ہوتا لہذا اسے قدرت بھی نہیں ہے۔ پس ممکن کے لئے قدرت کا ثابت کرنا ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں، اس بارے میں ”اشعریوں“ کے ساتھ ہمارا اختلاف ہے جو انسان کے لئے نفی فعل کے باوجود قدرت ثابت کرتے ہیں۔ ایک (واحد) سے ہر حال میں ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے۔ پھر کیا کوئی اس صفت سے متصف ہے یا نہ اس میں مصنف کتاب کو تامل ہے تم اشاعرہ کو نہیں دیکھتے وہ اللہ تعالیٰ کو اس بنا پر موجد ٹھہراتے ہیں کہ وہ قادر ہے اور اس کی قدرت کی خصوصیت کے اس لئے قائل ہیں کہ وہ ”مرید“ ہے اور احکام کی نسبت اس کی طرف اس لئے کرتے ہیں کہ وہ عالم ہے اور کسی چیز کا مرید ہونا عین اس کا قادر ہونا نہیں ہوتا۔ پس اس کے بعد ان کا یہ کہنا کہ وہ ہر حال میں ”واحد“ ہے، کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ تعلق عام کے حوالے سے یہ کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ وہ صفات کو ذات پر زائد ثابت کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور یہی حال نسبتوں اور اضافتوں کے قائلین کا ہے۔

تمام فرقوں میں سے کسی فرقے کے ہاں بھی تمام حیثیتوں سے وحدت خالص نہیں ہوئی وہ اس بارے میں کئی مسلک و مشرب رکھتے ہیں۔ کچھ صفات کو ذات پر زائد نہیں مانتے اور بعض صفات کو ذات سے الگ سمجھتے ہیں۔ وحدانیت کا ثابت کرنا دراصل صفات الہیہ میں ہوتا ہے یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں، یہی بات صحیح اور اصولی ہے۔

صفات، نسبتیں اور اضافتیں

اللہ تعالیٰ کا عالم، زندہ، قادر ہونا اور ایسی تمام دوسری صفات اس کی طرف اضافتیں اور نسبتیں ہیں۔ ان سے مراد کوئی زائد ذات نہیں ہیں جو اس کے نقص کی طرف لے جائیں، جو کسی زائد چیزوں کی بنا پر کامل ہے وہ ذاتی اعتبار سے ناقص ہوگی اس لئے کہ اس کا کمال زائد کا محتاج ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں کامل (کامل لذاتہ) ہے، پس ذات پر زائد بالذات کا ہونا محال ہے اور اضافتوں اور نسبتوں سے جائز اور درست ہے۔

رہا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ صفات نہ اس کا عین ہیں اور نہ اس کا غیر، یہ بڑی دور کی کوڑی ہے، اس مسلک کے مطابق زائد کا ثبوت ملتا ہے اور ظاہر ہے یہ زائد ”غیر“ ہے۔ پھر کیا یہ ”لا غیر“ کے مطلق ہونے کا انکار نہیں ہے۔ دوسری طرف تم آپس میں دو غیروں کی تعریف اس طرح کرتے ہو کہ دو غیروہ ہیں جن کا ایک دوسرے سے مکان و زمان اور وجود و عدم کے اعتبار سے حقیقتاً جدا کرنا جائز ہو، آپس میں دو غیروں کی یہ تعریف تمام علماء کے نزدیک مسلم ہے۔

متعلق کی طرف سے تعلقات کا تعدد اللہ تعالیٰ کے واحد بالذات ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ متکلم کے زیادہ یا کم ہونے سے احدیت پر گفتگو میں فرق نہیں پڑتا۔

موصوف کی صفات ذاتیہ ہر چند متعدد ہوں، وہ مجموع ذات ہونے کی وجہ سے فی نفسہ موصوف کے تعدد پر دلالت نہیں کرتیں، اگرچہ ان کا ایک دوسرے سے بآسانی امتیاز کرنا آسان ہے۔

جہان میں ہر صورت عرض فی الجوہر ہے اور یہ وہ صورت ہے جس پر ادھیڑنا، اُکھیڑنا واقع ہوتا ہے جو ہر ایک ہی ہوتا ہے تقسیم صورت میں ہوتی ہے عرض میں نہیں۔

بعض حضرات کا یہ کہنا کہ کثرت کا وجود معلول اول سے نکلا ہے اگرچہ اعتبارات کے لحاظ سے معلول ایک ہی ہے جس میں وہ موجود ہوتے ہیں۔ اعتبار ثلاثہ سے مراد معلول کی علت اس کی ذات اور اس کا امکان ہے۔ ہم ان سے کہتے ہیں کہ تمہاری دلیل علت اولیٰ میں لازم ہے یعنی اس میں اعتبارات پائے جاتے ہیں اور وہ واحد ہے۔ پس تم اس سے کیوں انکار کرتے ہو کہ اس سے ایک ہی صادر ہو۔ لہذا یا تو تم کثرت کا علت اول سے

صادر ہونا تسلیم کر لویا معلول سے اول سے ایک کا صادر ہونا لازم سمجھو اور تم دونوں باتوں کے قائل نہیں ہو۔
غنائے ذاتی اور کمال ذات کا مالک کسی چیز کی علت نہیں ہوتا اس لئے کہ اس کا علت ہونا معلول پر موقوف ہونے کو لازم ہوگا جب کہ ذات الہیہ کسی چیز پر موقوف ہونے سے پاک ہے اس لئے کہ اس کا علت ہونا محال ہے، البتہ صفات کبھی اضافتیں قبول کر لیتی ہیں۔

اگر کہا جائے کہ اسم اللہ تو بولا ہی اس ذات پر جاتا ہے جو کامل الذات اور غنی الذات ہو جو اضافتوں اور نسبتوں کو قبول نہ کرے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ لفظ علت کے خلاف کوئی نزاع نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی اصل پر ہے اور اپنے معنی کے لحاظ سے معلول کا تقاضا کرتا ہے۔ پس اگر علت سے مراد وہی یہ جو اسم اللہ کے بارے میں مراد لیا گیا ہے تو یہ تو مسلم ہے۔ پھر اس لفظ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، سوائے اس کے کہ آیا شریعت اس سے منع کرتی ہے اسے مباح ٹھہراتی ہے یا اس کے بارے میں خاموش ہے۔

صفات ذات کا مرتبہ ہیں، ان کا اللہ کے سوا کوئی مستحق نہیں۔ پس صفات نے اپنا حق دار (مستحق) طالب کیا اور وہ اللہ ہے، اللہ نے صفات کو نہیں طلب کیا، مادہ صفات کا طالب تھا۔ صفات اس کی طلب گار تھیں جب کہ ذات حقیقی ہر چیز سے مستغنی ہے۔ اگر صفات اور مادہ کے مابین رابطے کا وہ راز زائل ہو جائے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو صفات باطل ہو جائیں گی البتہ کمال ذات اپنی جگہ برقرار رہے گا۔ یہاں ظہر زال کے معنی میں ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ظہر و اعن البلد یعنی شہر سے کوچ کر گئے۔ یہ امام ہل تستری کا قول ہے۔ نیز الوہیت کا ایک راز ہے اگر وہ زائل ہو جائے تو الوہیت باطل ہو جائے۔

علم، معلوم اور ان کا باہمی تعلق

معلوم کے تبدیل ہونے سے علم میں تبدیلی نہیں آتی۔ البتہ تعلق متغیر ہوتا ہے اور تعلق معلوم کی طرف محض ایک نسبت ہے۔ مثلاً علم یہ ہے کہ زید ہوگا اور وہ تھا۔ اب اس کے ہونے کا تعلق حال میں موجود ہے اور اس کے ہونے سے علم کا تعلق ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تعلق کے تغیر سے علم کا تغیر لازم نہیں آتا ایسے ہی سنی ہوئی اور دیکھی ہوئی چیز کے تغیر سے دیکھنے اور سننے کا تغیر لازم نہیں آتا۔

اس سے ثابت ہوا کہ علم متغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح معلوم بھی متغیر نہیں ہوتا اس لئے کہ معلوم کا علم دراصل دو ثابت شدہ امور کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے۔ پس جسم معلوم ہے جو کبھی متغیر نہیں ہوتا۔ قیام معلوم ہے وہ بھی متغیر نہیں ہوتا۔ البتہ جسم کی طرف قیام کی نسبت ایک ایسا امر معلوم ہے جو تغیر پذیر ہے، نسبت بھی متغیر نہیں ہوتی اور نسبت شخصہ اس شخص کے بغیر نہیں ہوتی۔ لہذا وہ بھی متغیر نہیں ہوتی اور وہاں سوائے ان چار کے کوئی معلوم نہیں ہوتا اور وہ یہ ہیں۔ تین ثابت شدہ امور یعنی نسبت، منسوب اور منسوب الیہ اور چوتھی نسبت شخصہ۔

اگر کہا جائے کہ ہم نے منسوب الیہ کی طرف تغیر کو اس لئے ملایا ہے کہ وہ کبھی ایک حالت علت پر ہوتی ہے اور کبھی دوسری حالت پر، تو ہم کہتے ہیں کہ ہم نے منسوب الیہ کو دوسری نظر سے دیکھا جب کہ آپ نے اسے حقیقت کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ اس کی حقیقت غیر متغیر ہے۔ یہ منسوب الیہ کے اعتبار سے نہیں اور میں نے اس کی طرف کسی حال میں منسوب الیہ ہونے کی وجہ سے نظر کی ہے۔ پس اس وقت دوسرا منسوب الیہ نہیں ہوتا، یہ وہ حالت ہے جس کے متعلق میں نے کہا ہے کہ وہ زائل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے منسوب سے الگ نہیں ہوتی اور یہ دوسرا منسوب ہے جس کی طرف اور نسبت ہے۔ چنانچہ اس وقت نہ علم متغیر ہوتا ہے اور نہ معلوم اور جس طرح چاہو کہہ سکتے ہو کیونکہ علم کی معلومات کے ساتھ یا کئی نسبتیں ہیں یا ایک ہی نسبت ہوتی ہے۔

علم تصوری کی کوئی چیز نظر و فکر کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی۔ پس حاصل کئے گئے علوم ایک تصوری نسبت ہے جو معلوم تصوری کی طرف ہوتی ہے۔ اسی طرح نسبت مطلقہ کا تعلق بھی علم تصوری ہے۔ پس جب تم حاصل کرنے کی نسبت علم تصوری کی طرف کرو گے یہ صرف تمہارے ایک لفظ کے سننے کی بنا پر ہے جو ایک گروہ نے ایک خاص معنی کے لئے بطور اصطلاح وضع کیا ہے اور اس سے ہر آدمی واقف نہیں ہے اور نہ ہی ہر شخص یہ جانتا ہے کہ یہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے وہ اس کے معنی دریافت کرتا ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہوا ہے کہ اس کے معنی کیا ہیں؟ چنانچہ جس سے دریافت کیا جا رہا ہوتا ہے وہ اپنے علم کے مطابق اس لفظ کے ایک معنی معین کرتا ہے۔ اگر سائل کے پاس دلالت اور معنی کے اعتبار سے اس شخص کی مراد اور اس اصطلاح کے مطابق اس کے معنی تک پہنچنے کا علم نہ ہو تو وہ اسے قبول نہیں کرے گا اور نہ ہی جو کچھ وہ کہہ رہا ہے اسے پہچانے گا۔ پس ضروری ہے کہ تمام معنی اس کے نفس میں مذکور ہوں اور وہ بتدریج منکشف ہوتے رہیں۔

علم کی تعریف اور تقاضا یہ ہے کہ وہ معلومات کا احاطہ کرے۔ اس سے تو یہ بات برآمد ہوتی ہے کہ معلومات متناہی ہیں جبکہ معلومات کا متناہی ہونا محال ہے۔ لہذا ان کا احاطہ بھی ناممکن ہے۔ البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ علم ہر ایک معلوم کی حقیقت کا احاطہ کرتا ہے ورنہ کوئی معلوم بطریق احاطہ علم میں نہیں آسکتا، کیونکہ جس نے بات کسی وجہ سے جان لی اور اسے ہر وجہ سے نہ جانا تو اس نے اس بات کا احاطہ کب کیا۔

بصیرت سے کسی چیز کا دیکھنا علم ہے اور بصر سے کسی چیز کو دیکھنا حصول علم کا ذریعہ ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا سمیع و بصیر ہونا تفصیلی تعلق ہے۔ یہ دونوں علم کیلئے حکم ہیں، تشبیہ متعلق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو مسموع اور مبصر ہے۔

ازل

ازل ایک سلبی تعریف ہے اور یہ دراصل اولیت کی نفی ہے۔ جب ہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں ”اول“ کا

لفظ بولتے ہیں تو اس سے مراد صرف مرتبہ ہوتا ہے۔ اشاعرہ نے نزدیک ماسوئی اللہ حادث ہے اور اس پر وہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ ممکنات اور ان کے اعراض حادث ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کی یہ بات درست نہیں ہے جب تک وہ ہر ماسوئی اللہ کے حادث ہونے کے حصر پر دلیل نہ قائم کریں اور جس چیز کے حادث ہونے کے وہ قائل ہیں، اس کے حادث ہونے کے ہم بھی قائل ہیں۔ ہر وجود قائم بنفسہ اور غیر متحیز ہے اور وہ ممکن ہے نہ تو اس کے وجود کے ساتھ زمانے لاحق ہوتے ہیں اور نہ مکان اور جگہ ان کا تقاضا کرتے ہیں۔

اشاعرہ کے نزدیک ممکن اول اپنے زمانہ وجود پر مقدم اور اپنے زمانہ وجود سے مؤخر ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک اس مسئلے میں زمانہ مقدر ہے، موجود نہیں ہے۔ اس کا اختصاص اسے خاص کرنے والے کے لئے دلیل ہے۔ پس زمانے کے عدم ہونے کی بنا پر یہ دلیل فاسد ہے، لہذا یہ دلیل نہیں بن سکتی۔

اگر اشعری یہ کہیں کہ ممکنات کی نسبت وجود کی طرف یا وجود کی نسبت ممکنات کی طرف باعتبار نسبت کے نہ باعتبار ممکن کے ایک نسبت ہے، تو بعض ممکنات کو وجود کے ساتھ خاص کرنا اور بعض کو نہ کرنا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص کرنے والی چیز ہے۔ لہذا یہ بات اللہ تعالیٰ کے ماسوئی کے عین حادث ہونے کی واضح دلیل ہے۔

زمانہ

بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ زمانہ ایک وہم کردہ مدت ہے جسے آسمان کی حرکت قطع کرتی ہے، صحیح بات نہیں ہے، اس لئے کہ وہم کرنے والے کے پاس اس کا کوئی ٹھوس ثبوت موجود نہیں ہے۔ نیز اشاعرہ کے ممکن اول کے بارے میں زمانے کے اندازے کا بھی انکار کرتے ہیں۔ پس آسمان کی حرکت فرضی ہے اگر کوئی دوسرا کہے کہ زمانہ فلک کی حرکت ہے اور فلک محدود اور متحیز ہے تو حرکت ایک ہی جگہ رو بہ عمل ہے۔

میں دونوں بڑے گروہوں یعنی اشعریوں اور مجسمین (تجسیم کے قائل) پر حیران اور متعجب ہوں کہ وہ لفظ مشترک سے کس طرح غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں اور انہوں نے کیونکر اس لفظ کو تشبیہ کا موجب قرار دے دیا ہے۔ تشبیہ ہمیشہ لفظ مثل یا دو باتوں کے درمیان کاف صفتی کے ساتھ ہوتی ہے اور آیات و احادیث میں سے جس چیز کو بھی انہوں نے تشبیہ سمجھ لیا ہے، اس کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے۔

پھر اشعریوں نے یہ سمجھا کہ جب ہم نے تاویل کر لی تو تشبیہ سے نکل گئے حالانکہ وہ تشبیہ سے نہیں نکلے۔ فرق یہ ہوا ہے کہ وہ تشبیہ بالا جسام سے نئے معانی کی تشبیہ (تشبیہ بالمعانی) میں مبتلا ہو گئے ہیں اور یہ ایسی تشبیہ ہے جو حقیقت کی قدم تعریفات سے مختلف ہے۔ پس وہ محدثات کے ساتھ تشبیہ کے دائرے سے قطعاً باہر نہیں نکلے۔

اگر ہم ان کی بات پر عمل کرتے تو ہم استواء جس کے معنی استقرار (قرار پکڑنا) کے ہیں، کے اس معنی کی

طرف رجوع نہ کرتے جس میں استواء سے مراد استیلاء یعنی غلبہ پانا ہے جیسا کہ انہوں نے بالخصوص عرش کے بارے میں اپنے موقوف سے عدول کیا یہ۔ عرش کی طرف سے استواء کی نسبت کی گئی ہے۔ ظاہر ہے ”سریر“ (تخت) کا ذکر کرنے سے استیلاء یعنی غلبہ حاصل کرنے کے معنی باطل ہو جاتے ہیں اور یوں انہیں استقرار کے معنی کے خلاف پھیرنا بھی مشکل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تشبیہ استواء کے ساتھ ہوئی ہے اور استواء معنی ہیں تشبیہ مستوی کے ساتھ نہیں دی گئی جو جسم ہے اور استواء ایک حقیقت، سمجھ میں آنے والی، معنوی بات ہے جو ہر ایک ذات کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جس کی ذات کا تقاضا اس حقیقت کے لئے ہو۔ لہذا ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ ہم استواء کو ظاہری معنی سے پھیرنے کا تکلف کریں۔ یہ ایک ایسی صاف غلطی ہے جو کسی سے مخفی نہیں۔

رہے مجسمہ (تجسیم) کے قائل تو ان کے لئے لائق نہ تھا کہ وہ وارد ہونے والے کسی ایسے لفظ کے ایک احتمال پر دار و مدار رکھ دیں جبکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے واقف اور اس کے قائل ہیں کہ:

لیس کمثلہ شی ☆ ”اس کی مثل کوئی چیز نہیں۔“ (الشوریٰ: 11)

جیسے اللہ تعالیٰ نے برائی کا حکم نہیں دیا اس طرح وہ برائی چاہتا بھی نہیں ہے، لیکن اس کے لئے اس کی تقدیر اور اندازہ وارد ہوا ہے اس لئے کہ برائی کا برا ہونا اس کا عین (حقیقت) نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کا حکم ہے اور چیزوں میں حکم الہی مخلوق نہیں ہے اور جس چیز پر خلق کا اطلاق نہ ہو وہ مراد نہیں ہوتی۔ اگر ہم اس کو اطاعت میں لازم پکڑیں تو اس کا التزام کریں گے۔ ہم کہتے ہیں۔

طاعت کے بارے میں ارادہ سمعی طور پر ثابت ہے کہ عقلی طور پر

تم نے اسے برائی کے بارے میں ثابت کیا ہے ہم طاعت کے بارے میں ارادہ الہی کو ایمان کے ساتھ قبول کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے اعراض ہونے کے باوجود اعمال کے وزن اور ان کے صورت پذیر ہونے کو تسلیم کیا ہے، اس سے ہماری بات پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا۔

ایسا عدم ممکن جس کے وجود پر اس کا حکم متقدم ہو، مراد نہیں ہوتا لیکن وہ عدم جس کے ساتھ حکم ملحق ہو باس معنی کہ اگر وجود نہ ہو تو وہ عدم اس پر پھیلا ہوا ہوتا وہ وجود ممکن کی مراد حالی ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے ساتھ عدم لاحق ہو اور ممکن کا عدم جو مراد نہیں ہے وہ وہ ہے جو واجب الوجود کے مقابل ہے۔ اس لئے کہ وجود مطلق کا مرتبہ عدم مطلق کے بالمقابل ہے جو ممکن کے لئے ہے کیونکہ اس مرتبہ میں ممکن کے وجود کا جواز نہیں ہے، یہ بات صفات الہیہ میں ہے نہ کسی اور بات میں۔ عقل کے اعتبار سے کسی ایسے قدیم وجود کا ہونا محال نہیں ہے، جو اللہ نہیں ہے۔ چنانچہ اگر اللہ کے علاوہ کوئی وجود قدیم نہیں ہے تو سمعی (از روئے کتاب و حدیث) طور پر اس کا ثبوت ہے نہ

کہ کسی اور ذریعے سے۔

مخصص کا مرید الوجود ہونا ممکن ہے جس کی تخصیص اس کے وجود کے لئے از روئے وجود کے نہیں ہے البتہ کسی ممکن کے ساتھ اس کی نسبت ہونے کی بنا پر ہو جو نسبت کسی دوسرے ممکن کے لئے بھی جائز ہو۔ پس وجود از روئے ممکن کے مطلق ہے نہ از روئے اس ممکن کے جو نہ مراد ہے اور نہ کسی ممکن کے ساتھ واقع ہے اس لئے کہ جب وہ کسی ممکن کے ساتھ واقع ہو تو وہ مراد نہیں ہوتا مگر اس کے کسی اور ممکن کے ساتھ نسبت ہونے کی بنا پر وہ مراد ہوتا ہے۔

دلیل مخصص کے سبب کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور دلیل اس مقام پر دلالت کرتی ہے جب میں اس مخصص کی طرف کسی نفی یا اثبات کی نسبت ہو۔ جیسے کہ بعض ایسے لوگوں کا خیال تھا جنہوں نے اس بارے میں میرے ساتھ گفتگو کی، ہمیں ان کے خیال پر توقف تھا لیکن رسول کے ثبوت کی دلیل تو مرسل (بھیجنے والے) پر ہے۔ چنانچہ ہم نے الوہی نسبتوں کو رسول سے لیا۔ اس لئے ہم نے طے کر لیا کہ ایسے ہے اور ایسے نہیں ہے۔ پس یہ کون سی سوچنے کی بات ہے۔ دلیل واضح ہے کہ اس کا وجود اس کی عین ذات ہے اور اس کا وجود اس کی ذات کی علت نہیں جو ثبوت کے لئے دوسری چیز کی محتاج ہو، وہ ہر اعتبار سے کامل ہے وہ موجود ہے اور اس کا وجود عین اس کی ذات ہے نہ کہ کچھ اور۔ واجب بالذات اپنے وجود بالذات میں نہ ممکن کا محتاج ہے اور نہ ہی ممکن اس کی ضرورت اسے استغنائے ذاتی حاصل ہے اور اسی کو الہ کہا جاتا ہے اور ذات واجبہ کا ہر محقق کے حقائق کے ساتھ تعلق پکڑنے کو علم کہتے ہیں، خواہ یہ تعلق وجود سے ہو یا عدم سے۔ اسی طرح ذات کا تعلق ممکنات کے ساتھ اس حیثیت سے ہونا جس پر ممکنات ہیں ”اختیار“ کہا جاتا ہے۔

ممکن کے ساتھ ذات کا تعلق اس کے ممکن ہونے سے پہلے تقدم علم کی وجہ سے مشیت کہلاتا ہے ممکن کے لئے دو امور جائزہ میں سے مقرر طور پر ایک کے ساتھ ذات کے خصوصی تعلق کو ارادہ کہا جاتا ہے۔ کائنات عالم کو وجود میں لے آنے کے تعلق کو قدرت کہتے ہیں۔ عالم کے ساتھ ذات کے سنانے کے تعلق کو امر کہتے ہیں۔ یہ دو قسم پر ہے۔ ایک بالواسطہ دوسرا بلا واسطہ، واسطے کے ہٹنے سے امر کا نافذ ہونا ضروری ہے اور واسطے سے امر کا ہونا لازم نہیں ہوتا اور حقیقت امر کچھ نہیں، اس لئے کہ اللہ کے امر کو کوئی چیز روکنے والی نہیں ہے۔ ذات کے ساتھ مخلوق کے سنانے کے تعلق کو پھیرنے کے لئے یا جس سے وہ صادر ہو اس کے ممکن ہونے کو نہیں کہتے ہیں، تقسیم کے اعتبار سے اس کی صورت امر کی ہے۔

ذات کا تعلق اس چیز کے ساتھ جس پر وہ ہے یا کائنات میں سے کسی اور چیز کے ساتھ یا جو کچھ نفس میں ہے اس کے ساتھ تعلق کو اخبار کہتے ہیں۔ اگر ذات کسی چیز کے طریق اور شکل کے ہونے سے تعلق پکڑ لے تو وہ استفہام کہلاتا ہے اور اگر امر کے صیغے سے بروجہ نزول کسی چیز کے ساتھ تعلق پیدا کرے تو وہ دعا ہے، اگر ذات کا

تعلق امر کے باب میں اس جگہ تک پہنچے تو یہ کلام ہے۔

ذات واجبہ کا علم کی شرط کے بغیر کلام کے ساتھ تعلق پکڑنا سمع کہلاتا ہے اور اگر ذات تعلق پکڑے اور تعلق فہم مسموع کے تابع ہو تو یہ فہم ہے۔ ذات واجبہ کا کیفیت نور اور نور کی حامل نظر آنے والی چیزوں سے تعلق بصر اور رویت کہلاتا ہے۔ ہر ایسی ادراک میں آنے والی چیز کے ادراک کے ساتھ تعلق جس کا ان تعلقات میں سے سوائے اس کے کسی کے ساتھ تعلق درست نہیں حیات کہلاتا ہے۔ ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ البتہ تعلقات، متعلقات کے حقائق اور مسمیات کے اسماء کے تعدد کی وجہ سے کئی ہو گئے ہیں۔

نور عقل اور نور ایمان

عقل کے پاس ایک نور ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ خصوصی امور کو معلوم کر لیتی ہے، مگر ایمان کے پاس وہ نور ہے کہ اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو اس کے ذریعے ہر چیز معلوم کی جاسکتی ہے۔ نور عقل کے ذریعے صفات الہیہ نیز جو چیزیں ان کے لئے ضروری ہیں، جو محال ہیں، جو جائز ہیں ان سب کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے اور اگر نور عقل کو ایمان کا نور بھی حاصل ہے تو عقل ذات الہی کی معرفت حاصل کر لیتی ہے نیز وہ ان کمالات کا ادراک کر لیتی ہے جن کی نسبت اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف کی ہے۔ ہمارے نزدیک ذات ذات منسوب اور منسوب الیہا کی پہچان کے بغیر کیفیت کی معرفت ممکن نہیں ہے جس کی نسبت احکام سے ذات کی طرف ہو سکے اور اسی وقت کیفیت نسبت جو اس ذات خاص کے لئے مخصوص ہے پہچانی جاتی ہے۔ مثلاً ”استواء“ ”معیت“ ”ید“ اور ”عین وغیرہ۔

حقائق تبدیل نہیں ہوتے

اعیان منقلب نہیں ہوتے اور حقائق نہیں بدلتے۔ آگ اپنی حقیقت سے جلاتی ہے نہ کہ اپنی صورت سے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

ینار کونی بردا وسلم

”اے آگ تو ابراہیم پر ٹھنڈک اور سلامتی ہو جا۔“ (الانبیاء: 49)

یہاں آگ کی صورت کو خطاب ہے اور یہ صورت اس کی چنگاریاں ہیں، چنگاریوں کے اجرام آگ کے ساتھ مل کر جلاتے ہیں۔ چونکہ آگ ان چنگاریوں سے قائم ہوتی ہے اس لئے ان کا نام آگ رکھا گیا۔ پس وہ برودت (ٹھنڈک) کو اسی طرح قبول کرتی ہے جس طرح انہوں نے حرارت کو قبول کیا ہوتا ہے۔

وجود کے بقا کا استمرار باقی پر ہے نہ کسی اور پر، یہ کسی صفت زائدہ پر موقوف نہیں جو بقا اور تسلسل کی محتاج ہو، البتہ محدث کے بارے میں اشاعرہ کا مسلک مختلف ہے۔ اس لئے کہ بقاء عرض ہے سو وہ بقاء کا محتاج نہیں ہے اور

یہ اللہ کی بقا کے بارے میں ہے۔
کلام

کلام اپنی حیثیت میں واحد (ایک) ہے، تقسیم متکلم میں ہے نہ کہ کلام میں، پس امر، نہی خبر، طلب خبر اور کلام میں طلب، کلام میں ایک ہیں۔

اسم مسمیٰ اور تسمیہ

اسم، مسمیٰ اور تسمیہ کا اختلاف لفظ کا اختلاف ہے۔ یہ کہنا کہ

تبارک اسم ربک

”بڑی برکت والا ہے نام آپ کے رب کا“ (الرحمن: 78)

یا

سبح اسم ربک

”پاکی بیان فرمائیے اپنے رب کے نام کی“۔ (الاعلیٰ: 1)

یہ نہی کے مثل ہے کہ مصحف لے کر دشمن کی سرزمین میں سفر نہ کرو۔ کافروں کے لئے بطور حجت یہ بات

کہی گئی کہ

اسماء سمیتموھا

”یہ تو صرف نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لئے ہیں۔“ (النجم: 23)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسم مسمیٰ ہی ہوتا ہے کافروں نے اشخاص کو معبود ٹھہرایا ہوا تھا انہوں نے صفات

الوہیت کی نسبت کو پوجا۔ پس اس بات میں کوئی کلام نہیں کہ اسم ہی مسمیٰ ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہوگا تو باعتبار لغت

اور وضع کے ہوگا نہ کہ باعتبار معنی کے۔

وجود ممکنات

ممکنات کا وجود، وجود ذاتی اور عرفانی کے مراتب کمال کے لئے ہے اور بس، ہر ممکن دو میں سے ایک قسم

میں منحصر ہے یا پردے میں ہے یا ظاہر ہے۔ پس ممکن اپنی آخری انتہا اور کمال کو پہنچ گیا کہ اس سے زیادہ کامل

اور کوئی چیز نہیں ہے۔ اگر اکمل لامتناہی ہوتا تو کمال کی پیدائش کا تصور ہی نہ تھا پس یہ حضرت کمالیت کے مطابق پایا

گیا اور کامل ہو گیا۔

معلومات اس حیثیت میں کہ ان کا ادراک ہوتا ہے، حق ظاہر و باطن میں منحصر ہیں۔ یہ ادراک باطنی

اور بدیہی ہوتا ہے اور اگر وہ معنی اور خیال ہو تو جو کچھ عقلی طور پر اس سے برآمد ہوتا ہے وہ ظاہر ہوتا ہے اور اگر وہ صورت ہو تو خیال بغیر صورتوں کے مرکب نہیں ہوتا۔ پس عقل انہی چیزوں کو گرفت میں لاتی ہے جنہیں خیال ترکیب میں لاتا ہے اور یہ بات خیال کے بس میں نہیں ہے کہ ان باتوں کو تصور میں لائے جنہیں عقل اکٹھا کرتی ہے۔ البتہ قدرت الہی ایک ایسا راز ہے جو ان سب سے علیحدہ ہے، یہاں عقل ساکت ہو جاتی ہے۔

حسن و قبح

خوبی اور برائی اچھی اور بری چیز کے لئے ذاتی ہوتی ہے، البتہ بعض چیزوں کا حسن و قبح کمال یا نقص، غرض یا طبعی نفرت یا وضع کی نگاہ کے تحت ہوتا ہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا حسن و قبح سوائے اس حق کے جس کو شریعت کہتے ہیں، معلوم نہیں کیا جاسکتا۔

پس ہم کہتے ہیں یہ چیز اچھی ہے یہ بری ہے، یہ شریعت کی طرف سے خبر ہے، حکم نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز زمانہ، حالات اور شخص کے ساتھ مشروط ہے اور ہم نے یہ شرط اس لئے عائد کی ہے کہ بعض لوگ ابتدائی طور پر قتل اور بطور حد قتل یا نکاح سے پہلے اور اس کے بعد ازدواجی تعلقات کی یکساں نوعیت کو دیکھ کر ہر دو صورتوں میں یکسانیت اور ان کے مابین کوئی فرق نہ ہونے کی غلطی فہمی میں پڑ جاتے ہیں اور ہم اس طرح نہیں کہتے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں میں وقت مختلف ہے اور ہر وقت کا اپنا تقاضا ہے۔ بدکاری میں نکاح کے لوازمات موجود نہیں ہوتے اور کسی چیز کے حلال ہونے کا وقت عین اس کے حرام ہونے کا زمانہ نہیں ہے۔ اگر عین حرام ایک ہی ہو تو زید سے ایک زمانہ میں جو حرکت صادر ہوئی وہ دوسرے زمانے میں دوبارہ شمار کیوں ہو اور نہ ہی عمرو سے جو حرکت صادر ہو رہی ہے وہ زید والی حرکت کا عین ہے۔ پس بری چیز کبھی اچھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ جو حرکت خوبی یا برائی سے موصوف ہے وہ دوبارہ عود نہیں کرتی۔ اللہ تعالیٰ اچھائی اور برائی سے بخوبی آگاہ ہے جبکہ ہم نہیں جانتے۔

پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ بری چیز کا اثر بھی برا ہو کبھی اس کا اثر اچھا بھی ہوتا ہے اور اسی طرح بعض اوقات اچھائی کا اثر برآمد ہوتا ہے۔ مثلاً سچائی خوبی ہے مگر بعض مواقع پر اس سے نتائج خراب نکلتے ہیں۔ پس جس طرف ہم نے آپ کی توجہ دلائی ہے، غور کر لو، انشاء اللہ حق واضح ہو جائے گا۔

دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی لازم نہیں آتی، اس بنا پر حلولی (جو انسان کے اندر اللہ تعالیٰ کے حلول کرنے کے قائل ہیں) کی بات صحیح نہیں ہے۔ جو کہتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی چیز میں ہو تو وہ عیسیٰ علیہ السلام کی طرح مردے زندہ کرتی ہے۔ تقدیر الہی پر راضی ہونا ضروری ہے جس معاملے پر تقدیر کا عمل ہو رہا ہے اس پر راضی ہونا ضروری

نہیں۔ قضا اللہ کا حکم ہے چنانچہ اس پر راضی رہنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اور جس معاملے پر قضا نافذ ہو رہی ہے وہ محکوم بہ ہے، اس پر ہماری رضا ضروری نہیں ہے۔ اگر اختراع سے مراد مخترع (پیدا کرنے والے) کے دل میں مخترع (پیدا کی جانے والی چیز) کا مفہوم پیدا ہونا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے اور اگر مخترع سے مراد کسی مثال سابق کے بغیر پیدا کرنا ہے جس میں وہ چیز ظاہر ہو تو اس طرح اللہ تعالیٰ کو اختراع سے موصوف کرنا جائز ہے۔

عالم کا اللہ تعالیٰ سے ربط

عالم کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ممکن کا واجب کے ساتھ ارتباط اور مصنوع کی صانع کے ساتھ پیوستگی ہے۔ جہان (عالم) کے لئے ازل میں کوئی وجودی مرتبہ نہیں کیونکہ یہ مرتبہ واجب بالذات کے لئے ہے اور وہ اللہ ہے نہ اس کے سوا کوئی چیز ہے اور نہ اس کے ساتھ، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ عالم موجود ہو یا معدوم۔

اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں

امام مغربی نے کہا کہ جو کچھ ہم نے ثابت کیا ہے اگر وہ خالی اور بھرا ہوا ہو تو اس کا نیا اور پرانا ہونا لازم ہے۔^۱

اللہ تعالیٰ جسم نہیں

امام مغربی نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ ترکیب کے دائرے میں آئے تو پھر اس پر تحلیل جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر اس کی ذات مختلف چیزوں کا مجموعہ ہو تو کمزوری اور اضمحلال لاحق ہوگا۔ جب مماثلت واقع ہوگی تو افضلیت خود بخود ساقط ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ عرض نہیں

امام مغربی نے کہا کہ اگر اس کا وجود اپنے علاوہ کسی اور وجود کا تقاضا کرتا تا کہ وہ اس کے ساتھ قائم ہو۔ تو وہ ماسویٰ مسند الیہ نہ ہوتا۔ حالانکہ اس کی طرف اسناد درست ہے۔ لہذا یہ غلط ہے کہ اس کا وجود اس پر موقوف ہے اور اس کی ایجاد نے اسے مقید کر دیا ہے پھر وصف کی وصف بھی تو محال ہے۔ پس کسی طرح بھی اس کی گرہ کشائی ممکن نہیں۔

اطراف کی نفی

پھر امام مغربی نے کہا کہ کرہ اگر چہ فانی ہوتا ہے مگر اس کی کوئی جہت یا طرف نہیں ہوتی جس وقت اس کی تمام اطراف میری طرف ہوں گی تو ان کا حکم مجھ پر پہ ہوگا اور میں ان سے خارج بھی سمجھا جاؤں گا^۲ تو سرگردانی اور الجھن کس بات میں ہے۔

استواء

اس کے بعد امام مغربی نے کہا جو کسی جگہ اقامت پذیر^۳ ہو اس کے لئے اس جگہ سے کوچ اور نقل مکانی کرنا ممکن اور جائز ہے۔ اسی طرح جو اپنی ذات کے ساتھ کسی چیز کے سامنے اور بالمقابل ہو، وہ تثلیث کے دائرے میں آجائے گا اور یہ اس کے لئے ضروری بن جائے گی۔ یہ بات اس کے بالکل برعکس ہے جسے عقل پہلے طے کر چکی ہے۔

احدیت

پھر امام مغربی نے کہا کہ اگر کوئی چیز سوائے دو مستقل چیزوں کے جو یا آپس میں جمع ہوں یا مختلف ہوں نہ پائی جائے تو ہم نے وجود میں جدائی اور موافقت یکجا کبھی نہیں دیکھی اور مقدر کا حکم واقع کا حکم ہونا ہے۔ پس اس مقام پر جھگڑنے والے کے لئے اندازے فائدہ مند نہیں ہوتے۔

رویت الہی

آخری بحث کو سمیٹتے ہوئے امام مغربی نے کہا کہ جب ایک چیز کا وجود بعینہ موجود ہو تو جائز ہے کہ آنکھ والا جو اپنے چہرے اور پلکوں میں مقید ہے اسے دیکھ لے۔ اکثر اشاعرہ کے نزدیک ایسی کوئی علت اور سبب نہیں ہے جو رویت الہی کا ضروری موجب ہو، وجود سے مراد یہ ہے کہ یہ وجود دلیل ظاہر اور دلیل غیر ظاہر کے ساتھ ہو۔ البتہ دلیل ظاہر کا ہونا ضروری ہے۔ اگر رویت مرئی (دیکھی جانے والی ذات) میں اثر انداز ہوتی تو ہم اس میں حلول کر جاتے۔ تمام مطالب دلائل کے ساتھ واضح ہو گئے ہیں جیسے کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے۔ پھر امام مغربی نے حمد الہی کے بعد سرور عالم ﷺ کی ذات اقدس پر درود و سلام پڑھا اور وہی بیٹھ گئے۔ تمام حاضرین نے ان کے مختصر جامع و مانع بیان اور باریک اشارات کے ذریعے مطالب و معانی کے اظہار پر ان کا شکریہ ادا کیا۔

(حامل محمول لازم کی معرفت فاضل مشرقی کی زبان سے)

قدرت

اس کے بعد مشرقی فاضل اٹھا، اس نے کہا کہ کسی چیز کو کسی دوسری چیز سے بنانا میلان ہے اور کسی چیز کا کسی چیز کے بغیر بنانا قدرت ازلی ہے اور جو چیز بنانا تمہارے لئے محال نہ ہو اس میں تمہیں قدرت و اختیار ہوگا اور یہ ہمیشہ رہے گا۔

علم

اس نے کہا: حکم کے محل میں احکام کا نفاذ حکم کے ساتھ حکم جاری کرنے والے کے علم کا وجود ثابت کرتا ہے۔

حیات

پھر فاضل مشرقی نے کہا کہ: جہان میں زندگی لازمی شرط ہے اور ایسی صفت ہے جو قائم ہے۔

ارادہ

اس نے بات آگے بڑھاتے ہوئے پھر کہا کہ جب کوئی چیز پس و پیش ہونے کو قبول کرے تو ان حقائق کی بنا پر ایک شخص کا وجود ثابت ہوتا ہے لہذا عقل و عادت کے فیصلے کے مطابق یہ عین ارادہ الہی کو ثابت کرتی ہے۔

ارادہ حادثہ

اس کے بعد اس نے کہا کہ اگر ارادہ کرنے والا ایسی چیز کا ارادہ کرتا ہے جو سرے سے موجود ہی نہیں ہے تو وہ ایک ایسی مراد ہوگی جس کا وجود ہی نہیں ہے۔

بغیر محل کے ارادہ

پھر اس نے کہا کہ یہ محال ہے کہ معانی اپنے احکام ان چیزوں میں واجب کریں جن کے ساتھ وہ قائم ہی نہ ہو سکیں۔⁴

کلام

فاضل مشرقی نے پھر کہا کہ جو شخص گزشتہ واقعات سے متعلق اپنے دل میں بات کرے تو یہ بات ارادہ میں داخل نہیں ہے، کلام پر دلیل بھی اسی حکم میں ہے۔

عالم قدیم نہیں ہے

پھر مشرقی نے کہا کہ قدیم پر حوادث اور واردات طاری نہیں ہوتے، بلا وجہ بات نہ بڑھاؤ۔ اگر کوئی شخص اپنے اندر کوئی ایسی صفت مقرر کر لے جو اس میں نہیں ہے تو وہ اس صفت کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص شمار ہوگا مگر جس کا کمال عقل اور نص دونوں سے ثابت ہے اس کی طرف نقب منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

دیکھنا اور سننا

پھر مشرقی نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ تمہیں نہ دیکھے یا تمہاری بات نہ سنے تو وہ تمہاری بے شمار باتوں سے ناواقف رہ جائے گا جب کہ اس کی طرف ناواقف رہنے کی بات منسوب کرنا محال ہے، لہذا سننے اور دیکھنے کی صفات کو اللہ تعالیٰ سے کسی حال میں بھی نفی نہیں کی جاسکتی۔ اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ سے ان دو صفات کی نفی کرتا ہے تو وہ ایسے خوفناک نظریے کو اختیار کر رہا ہے جو اسے ہلاکت سے دوچار کر دے گا۔

صفات الہی

فاضل مشرقی پھر بولا حکم کے لئے ضروری ہے کہ اس کا مطلب اور معنی اسے واجب کریں، جس طرح کہ معنی جو بنفسہ قائم نہیں ہوتا، اس کی ضرورت خواہش کے مطابق ہوتی ہے۔

پس اے نزاع کرنے والے! تم کیوں اتنی تکلیف اٹھا رہے ہو، کہیں یہ عدد کے خوف کی وجہ سے تو نہیں، حالانکہ یہ بات واحد اور احد کی حقیقت کو باطل نہیں کرتی۔ اگر تم یہ جان لیتے کہ عدد ہی احد ہے تو تم کسی کے ساتھ منازعت نہ کرتے۔

اس کے بعد مشرقی نے کہا کہ میں نے ان معالم کی تقسیم میں حامل محمول اور عارض و لازم کو جدا کر کے بیان کر دیا ہے۔ پھر وہ بیٹھ گیا۔

تقریباً
میں
نزدیک
تکلیف

(ابداع و ترکیب شامی کی زبان سے)

جہان اللہ کا پیدا کردہ ہے

پھر شامی کھڑا ہوا اور اس نے کہا: جس وقت محدثات ایک دوسرے کے مماثل ہو جائیں اور ان سے قدرت کا تعلق صرف ذات کا ہو تو کس دلیل کے ذریعے کے بعض ممکنات اس سے خارج ہو جائیں گے۔

کسب

پھر اس نے کہا جب حقیقی طور پر ارادہ مراد کو پہنچ جائے اور راستہ میں اس کی طرح قدرت حادثہ خلل پیدا نہ کرے تو یہ کسب ہے۔ بندہ کسب کرتا ہے اور رب تقدیر قائم کرتا ہے اس کی پوری وضاحت اختیاری حرکت اور اضطراری لرزش کے وقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے۔

انسان کا کسب مراد الہی ہے

اس کے بعد اس نے کہا کہ اگر علم اور ارادہ قدرت کی معاونت کریں تو اس کا لازمی نتیجہ اس چیز کا وجود میں آنا ہے، بطور عادت اس بارے میں تم جو کچھ کہتے ہو اس سے احتیاط کرو، ہر وہ چیز جو الوہیت میں نقص اور کمی کی طرف لے جائے وہ مردود ہے اور جو شخص وجود حادثات (فانی) میں وہ چیز ٹھہرائے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہی نہیں وہ معرفت خداوندی سے دور ہے اس پر تو حید کا دروازہ بند ہے اور کبھی امر مراد لیا جاتا ہے جسے حکم دیا جا رہا ہے وہ مراد نہیں ہوتا یہ بات صحیح اور تفصیل و تشریح کا مقصود حقیقی ہے۔

جہان کی تخلیق اللہ پر واجب نہیں ہے

پھر اس نے کہا: جو شخص اللہ تعالیٰ پر کوئی کام ضروری اور واجب ٹھہراتا ہے گویا وہ اللہ تعالیٰ پر واجب کی تعریف کا اطلاق کر رہا ہے۔ جب کہ صحیح مذہب کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی نسبت محال ہے مگر جو شخص علم الہی میں تخلیق دنیا کے موجود ہونے کی وجہ سے اس پر جہان کی پیدائش واجب سمجھتا ہے تو وجود کے سلسلے میں علماء کے نزدیک وہ اس حکم سے نکل جاتا ہے اور اس کا موقف درست ہے۔

تکلیف مالا یطاق

پھر اس نے کہا کہ تکلیف مالا یطاق (اس چیز کا مکلف و پابند کرنا جو مکلف کے جانے والے کی طاقت

سے باہر ہے) عقلی اعتبار سے جائز ہے، ہم نے مشاہدہ اور نقل سے اس کا ثبوت حاصل کر لیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف ظلم کی نسبت نہیں کی جاسکتی

بات بڑھاتے ہوئے شامی نے کہا کہ جو چیز حقیقی اعتبار سے کسی کی ملکیت سے خارج نہ ہو سکے تو وہ اپنی حکومت میں جو بھی حکم جاری کرے اسے ظلم و جور کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

حسن و قبح

پھر شامی نے کہا کہ جو شخص صاحب اختیار ہو اس پر اصلاح کی رعایت ضروری نہیں ہے یہ ثابت ہے اور صحیح ہے، خوبی اور برائی غرض اور شریعت میں ثابت ہیں۔ جو یہ کہتا ہے کہ خوبی اور برائی کا تعلق اچھے اور برے سے ہے اور جہالت اور ناواقفیت میں گھرا ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہے

پھر شامی نے کہا کہ جب معرفت الہی کے وجوب وغیرہ کے شرائط میں یہ ہے کہ مستقبل میں اسے ترک کرنے سے نقصان درپیش ہوگا تو عقل کی روشنی میں اس کا واجب ہونا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وہ دریافت میں نہیں آ سکتا۔

رسولوں کی بعثت

شامی نے مزید کہا کہ جب عقل کی کیفیت یہ ہے کہ وہ کسی معاملے میں تو اپنے طور پر صحیح ہدف کو پالیتی ہے مگر بعض معاملات میں وہ فیصلہ کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ ان حالات میں ایک ایسے شخص کی ضرورت موجود رہتی ہے جو عقل کو اپنے ہدف تک پہنچانے کے لئے صحیح رہنمائی کرے۔ چنانچہ رسولوں کی بعثت کی ضرورت اور جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ تمام کاموں کے انجام اور راستوں کی واقفیت کے اعتبار سے تمام مخلوق سے زیادہ علم کے مالک ہوتے ہیں۔

جو کچھ سچا رسول لے کر آتا ہے اگر جھوٹا دعویٰ کرنے والا بھی وہی چیز لائے تو حقائق الٹ ہو جائیں گے اور قدرت کی طرف عجز کا گماں ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ کی طرف جھوٹ کی نسبت ہوگی جبکہ یہ ساری باتیں محال ہیں۔

حواشی

- 1- اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں ہے کیونکہ جو چیز خلا و ملا کے قابل ہے اس کا پرانا اور نہ پرانا ہونا لازم ہے اور اللہ اس سے منزہ ہے۔
- 2- اللہ تعالیٰ جہات و اطراف سے پاک ہے، لیکن وہ عالم سے خارج بھی نہیں۔
- 3- قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے بارے میں استواء علی العرش کا بیان آیا ہے، اس سے مراد استفادہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر تخت پر بیٹھنا مراد ہو تو پھر اطراف و جہات کا مسئلہ درپیش ہوگا۔ اسی طرح تخت سے نقل مکانی اور اسے چھوڑنے کی بات آئے گی جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے، وہ جہات و اطراف اور نقل و کوچ سے پاک ہے۔
- 4- انسان جو کام کرتا ہے پہلے اس کا خیال اور ارادہ دل میں قائم کرتا ہے، ارادہ الہی سے مراد تجلی الہی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف دل کی نسبت نہیں ہو سکتی۔

خدا، روح اور گوشت

محمد اسحاق امرتسری

ایک زمانہ تھا کہ ”خدا“ اور ”روح“ کے معنی تھے، جو انسان بخوبی سمجھ سکتا تھا۔ خدا کو آنکھوں سے دیکھ سکتا تھا۔ اس کی آواز کانوں سے سن سکتا تھا۔ اس کے اشاروں پر کھ پتلی کی طرح عمل کر سکتا تھا۔ خدا اور روح کے معنی مقرر و معین تھے۔ دونوں دیکھی بھالی چیزیں تھیں۔ سب کو معلوم تھا خدا کیا ہے، روح کیا ہے۔

اب وہ زمانہ نہیں رہا

انسان نے ایک نئی راہ اختیار کی ہے۔ علم بڑھ گیا ہے۔ معرفت گھٹ گئی ہے۔ یوں تو آج بھی خدا اور روح کے الفاظ جہنم موجود ہیں مگر ان کے معانی مٹتے مٹتے ناپید ہو گئے ہیں۔

پہلے خدا کیا تھا؟

درخت، پتھر، آگ، پانی، چاند، سورج، زمین، آسمان، سانپ، بچھو، بندر، ہنومان، بن مانس، گڑ مانس
الابلا، سب خدا تھا۔

روح کیا تھی؟

سانس تھی، ہوا تھی، خون تھی، موج تھی، کبوتر تھی، مقناطیس تھی، بجلی تھی، ذرہ تھی، غبار تھی۔
اب فلسفہ نے خدا اور روح کے معنوں کو کوٹ کر، پیس کر راکھ بنا دیا ہے۔ اڑتی ہوئی راکھ، مع اس ہوا کے
جس میں یہل گئی ہے، ہمارا خدا اور ہماری روح ہے۔
پہلے خدا مجسم تھا۔

اب مطلق ہے۔

پہلے روح مجسم تھی۔

اب بسیط ہے۔

مطلق اور بسیط، گویا مجسم خدا اور روح کے معنوں کی چھنی ہوئی راکھ ہے، جو عالم خیال کی فضا میں اڑ رہی ہے۔ چاند کے معنی چاند اور سورج کے معنی سورج ہیں۔ پہلے بھی ان کے یہی معنی تھے اور اب بھی یہی معنی ہیں۔ مگر لفظ خدا کے معنی پھلتے پھلتے، بدلتے بدلتے، مٹتے مٹتے، ہاں سے نہیں اور ہست سے نیست ہو گئے ہیں۔

خدا کا انکار مغربی ملحدوں کا کارنامہ نہیں۔ اس کا سہرا گوتم بدھ اور چار دک کے سر ہے۔

زید کہتا ہے خدا وہ نہیں جو ہمیں معلوم ہے اور جو ہمیں معلوم ہے وہ خدا نہیں۔

یا مظہر العجائب۔

خدا خیال ہے۔

اور خیال کیا ہے؟

خیال کسی شے کا ہوتا ہے مگر خدا کوئی شے نہیں۔

خدا خیال مطلق ہے۔

اور خیال مطلق کوئی شے نہیں۔

خدا ایک مغالطہ ہے۔

اور مغالطہ کوئی شے نہیں۔

خدا، سمیع و بصیر و کلیم ہے مگر اس کے کان نہیں، آنکھیں نہیں، زبان نہیں۔

ہمارے خیال میں کوئی لفظ ایسا نہیں جس کا تعلق کسی دیکھی بھالی چیز سے نہ ہو، کوئی خیال ہمارے دماغ میں آ نہیں سکتا، جو دیکھی بھالی سوچی سمجھی چیز سے متعلق نہ ہو۔ خدا کے معنی خواہ مادی ہوں یا غیر مادی، مجسم ہوں یا مطلق، روحانی ہوں یا خیالی، سب دنیا کی قوتوں سے جڑے ہوں گے۔ اگر ہم خدا کو سمجھ لیں تو وہ آگ پانی یا مٹی یا بجلی کی سی کوئی چیز ہوگی یا محض خواب و خیال ہوگا۔ صاف لفظوں میں یوں کہئے، جہاں تک ہماری سمجھ کا تعلق ہے خدا ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ المانی شاعر گوئے نے کہتا ہے:

”جس نے خدا کو سمجھ لیا اس نے دھوکا کھایا۔“

خدا کی تعریف میں مشرقی شعرا نے بہت کچھ لکھا ہے۔ بے محل نہ ہوگا اگر اس معنوی مضمون میں گوئے کا

بھی شاعرانہ و ملحدانہ نظریہ پیش کر دیا جائے۔ بقول شخصے: تعرف الاشیا باضدادھا۔

گوئے کی شہرہ آفاق تصنیف ”فائوسٹ“ کی نسبت علمائے ادب کا خیال ہے کہ اس میں شیکسپیر کی بلند

نظری اور حافظ کی شیرینی جمع ہے۔ یہ وہ شاعر ہے جس نے خدا سے بغاوت کی اور دنیاے شعر و تخیل میں ایک ہیجان پیدا کر دیا۔ ایک جگہ لکھتا ہے۔

”اے خدا! اے غیر فانی ہستی! اے وسیع آسمان کے بسنے والے ہمیں ہمارے حال پر چھوڑ دے کہ ہم نڈر ہو کر زمین پر زندہ رہ سکیں اور تو براہ نوازش اپنی وسیع آسمانی قلمرو پر قانع رہ۔“
دوسری جگہ لکھتا ہے:

”اے خدا! اگر تو چاہے تو اپنے آسمانوں کو گھٹاؤں سے، کہر سے اور دھندلکے سے بھر دے اور جس طرح بچے پھولوں اور پتوں سے کھیلا کرتے ہیں، اسی طرح تو بھی پہاڑوں کی چوٹیوں سے کھیلا کر، لیکن میری زمین کو اس کی حالت پر چھوڑ دے۔ میری جھونپڑی تو نے نہیں بنائی۔ میرا چولہا تو نے نہیں بنایا۔ انہیں نہ گرا، آہ میرے چولہے کے انگاروں کی چمک میرے دل میں کیوں رشک کی آگ بھڑکاتی ہے۔“
ایک اور جگہ لکھتا ہے:

”میں تیری عزت کرتا ہوں، یہ کیوں؟ کیا تو نے کبھی بوجھ اٹھانے والوں کا بوجھ ہلکا کیا؟ کیا تو نے کبھی غمزدوں کا غم دور کیا؟“
ایک اور جگہ لکھتا ہے:

”میں یہاں بیٹھا ہوا اپنی قسم کے انسان پیدا کر رہا ہوں۔ میری طرح کے انسان تکلیفیں اٹھانے کے لئے، صدمے سہنے کے لئے، رونے کے لئے، ہنسنے کے لئے اور تجھ سے اعراض کرنے کے لئے ہیں۔“
ایک اور جگہ لکھتا ہے:

”اے خدا! اس سورج تلے تجھ سے بڑھ کر کون بھڑکا بھکاری ہوگا۔ تو نے اپنی عظیم الشان ہستی کو قربانیوں کے خون اور منتوں کے گوشت پر قائم رکھا ہے۔ بلاشبہ تو خود بھوک سے مر جاتا اگر انسان جاہل اور احمق نہ ہوتا“

خدا اور انسان (ہندوؤں کی نظر میں)

ایس۔ این۔ داس گیتا (ترجمہ: رائے شیو موہن ماتھر)

گیتا میں خدا اور انسان کی نوعیت کے متعلق سب سے قدیم اور پیچیدہ بیان پایا جاتا ہے۔ گیتا کی الہیات کا نقطہ آغاز کا سراغ پرش سوکت تک لگایا جاسکتا ہے، جہاں کہا گیا ہے کہ ایک چوتھائی پرش کا سَنَاتی عالم اور اس کی مخلوقات کے طور پر پھیلا ہوا ہے اور تین چوتھائی پرش غیر فانی آسمانوں میں ہے۔¹ یہ فقرہ چھاندو گویہ 3، 12، 2 اور میتراہنی 4، 6 میں دہرایا گیا ہے کہ تین چوتھائی برہما بیٹھا ہے جس کی جڑ اوپر کی جانب ہے (اور دھو، مولم، تری، قاد برہمہ) اور خفیف تبدیلی کے ساتھ یہی بیان کہہ اپنشد 1، 6 میں ہے جہاں پر کہا گیا ہے کہ یہ عالم ازلی اشوتھ درخت ہے جس کی جڑ اوپر کی طرف اور اس کی شاخیں نیچے کی طرف ہیں (اور دھو، مولو، واک، شاکھ) گیتا اس تصور کو حاصل کرتی ہے اور کہتی ہے کہ ”یہ ازلی، شوتھ (پپل کا جھاڑ) کہلاتا ہے جس کی جڑ اوپر کی جانب ہے اور اس کی شاخیں نیچے کی طرف ہیں اور اس کی پتیاں وید ہیں جو اس سے واقف ہوتا ہے وہ ویدوں سے واقف ہوتا ہے“ (1، 15) اور پھر کہا گیا ہے۔ ”اس کی شاخیں اوپر نیچے پھیلی ہوئی ہیں اس کی پتیاں حسی معروضات ہیں جن کی نشوونما گنوں سے ہوتی ہے اس کی جڑیں نیچے پھینی ہوئی ہیں جو کرم یا انسانی عالم کی گانٹھوں سے بندھی ہوئی ہیں“ (2، 15) دوسرے شلوک میں کہا گیا ہے کہ ”اس عالم میں اس کی حقیقی نوعیت کا ادراک نہیں سوتا اس کی ابتدا انتہا اور ہستی کی نوعیت سدا نا معلوم رہتی ہے عدم دل بستگی کی مضبوط کلہاڑی سے اس مضبوط جڑ والے اشوتھ درخت کی جڑ کو کاٹنے کے بعد ہی اس حالت کی تلاش کرنا چاہئے جو اگر ایک بار حاصل ہو جائے تو پھر اس سے واپسی نہیں ہے۔“ مذکورہ بالا تین فقروں سے واضح ہے کہ گیتا نے کٹھ اپنشد کے اشوتھ درخت کی تشبیہ کو ترقی دی ہے۔ گیتا خدا کے اس استعارے کو قبول کرتی ہے لیکن اس کی تشریح کرتی ہے کہ یہ شاخیں مزید پتیاں اور جڑیں رکھتی ہیں جو اپنے عرق کو انسانوں کی زمین سے حاصل کرتی ہیں جن سے وہ کرم کی گانٹھوں کے باعث وابستہ ہیں اس کے معنی یہ ہوئے کہ اشوتھ درخت کا ایک شئی بھی ہے۔ ایک تو اصلی دوسرا ذیلی۔ ذوزیلی ہے وہ اصلی سے پیدا ہوا ہے اور اصلی کے زیادہ

اوگ جانے سے ہے اس لئے وہاں پہنچنے سے پیشتر اس کو کاٹ کر ٹکڑے کر دینا چاہئے۔ اس تمثیل کے خاص تصور سے گیتا میں خدا کے تصور پر بے حد روشنی پڑتی ہے جو پرش سوکت کے تصور کی ایک تشریح ہے جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔ خدا نہ صرف محیط کل ہے بلکہ ماوراء بھی ہے۔ محیط کل جزو جو کائناتی عالم بنا ہوا ہے۔ یہ کوئی التباس یا مایا نہیں ہے بلکہ یہ ظہور اور نشو و نما خدا سے ہے۔ اس عالم کا خیر و شر، اخلاق و غیر اخلاق اسی سے ہے اور اسی میں ہے۔ اس عالم کا مادہ اور اس کے ظہورات اور ان کی اساس و جوہر کا انحصار خدا ہے اور اسی میں قائم ہے۔ ماورائی جزو جو اصلی جڑ ہے بہت اوپر کہی جاتی ہے اور اس تمام نیچے عالم میں جو کچھ پیدا ہوا ہے اس کی بنیاد ہے لیکن وہ خود اپنے آپ میں بے اختلاف حقیقت یا برہم ہے، لیکن اگرچہ برہم کے بارے میں برابر بار بار کہا گیا ہے کہ وہ اعلیٰ ترین مقام انتہائی تحقق اور جوہر مطلق ہے۔ تاہم خدا اپنی اعلیٰ شخصیت میں اس برہم سے بھی ماورا ہے۔ اس مفہوم میں کہ خواہ برہم کتنا ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو لیکن خدا کی شخصیت میں ایک اساسی جوہر ہے، کائناتی عالم گن، پرش عمارت نفس جو بدیہی و اھمکار و غیرہ سے مرکب ہے اور برہم یہ سب کے سب خدا کے اجزا ہیں جن کے الگ الگ وظائف اور نفسی اتعلقات ہیں، لیکن خدا اپنی فوق الشخصیت میں ان سب سے ماورا ہے اور ان سب کا سہارا ہے۔ بہر حال ایک اہم نقطہ نظر ہے جس میں گیتا اور اپنشدوں میں اختلاف ہے اور وہ یہ تصور ہے کہ خدا انسان کی طرح زمین پر پیدا ہوتا ہے یوں گیتا 4، 4، 7 میں کہا گیا ہے ”جب کبھی دھرم میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور ادھرم کا آغاز ہو جاتا ہے تو میں خود اپنے کو تخلیق کرتا ہوں اگرچہ میں بے پیدائش ہوں، ازلی ذات ہوں اور تمام مخلوقات کا رب ہوں تاہم خود اپنی فطرت (پر کرتی) کے اثر سے اپنی مایا (گونوں کو اندھا کرنے والی قوت) کے ذریعے میں جنم لیتا ہوں۔“

ایشور کے اوتر کے اصول کے متعلق اگرچہ کسی خالص فلسفیانہ نظام میں بحث نہیں ہوئی ہے تاہم یہ مسئلہ مذہبی فلسفے اور مذہب کے اکثر نظاموں کا سنگ بنیاد ہے اس لحاظ سے گیتا سب سے قدیم تصنیف ہے جس میں یہ اصول پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے داخل کرنے سے اور گیتا کو مکالمہ کی صورت میں رکھنے سے جس میں انسانی خدا، کرشن، ارجن کو فلسفہ زندگی اور سیرت کے متعلق تعلیم دیتا ہے یہ اثر ہوا کہ خدا کی شخصیت زیادہ مقرون اور جیتی جاگتی بن گئی جیسا کہ اس فصل کے درمیان معلوم ہوگا کہ گیتا کسی باقاعدہ نظام کی کتاب نہیں ہے بلکہ زندگی اور کردار میں داخل ہونے کا عملی نصاب ہے جو خود خدا نے کرشن کی صورت میں آ کر یہ پیام اپنے بھگت ارجن کو پہنچایا ہے۔ گیتا میں مجرد فلسفہ عملی زندگی اور کردار کی نوعیت کی بصیرت میں گھل جاتا ہے جبکہ وہ کرشن اور ارجن کے اخلاص اور شخصی تعلق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اس سے اشارہ ملتا ہے کہ ایسا ہی مماثل شخصی تعلق خدا اور انسان کے درمیان موجود ہے۔ اس لئے کہ گیتا کا خدا کسی مجرد فلسفے کا یاد دینیات کا خدا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایسا ایشور ہے جو انسان بھی بن سکتا ہے اور تمام شخصی نسبتوں کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔

خدا کی سب پر چھائی ہوئی فطرت اور یہ امر کہ وہ تمام اشیا عالم کا جوہر اور ان کا سہارا ہے۔ اس پر مختلف

طریقوں سے بار بار گیتا بہت زور دیتی ہے پس کرشن کہتے ہیں کہ ”کوئی چیز مجھ سے بڑی نہیں ہے۔ تمام چیزیں مجھ میں اس طرح قائم ہیں جیسے کہ موتیوں کے ہار میں تمام موتی ایک دھاگے میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں، میں پانی کی مائع پن ہوں سورج اور چاند کا نور ہوں انسان میں انسانیت (پورش) ہوں۔ خاک میں خوشبو ہوں، سورج کی حرارت ہوں۔ فہیم میں فہم ہوں سورماؤں میں بہادری ہوں طاقتوروں میں قوت ہوں میں خواہشات بھی ہوں جو نیکی کی راہ سے متجاوز نہ ہوں^۲ اور پھر یہ کہا گیا ہے میری غیر ظاہر (ادیکت) صورت سے سارے عالم پر سرایت کئے ہوئے ہوں۔ تمام وجود کامل طور پر مجھ میں ہے لیکن اس میں میرا کچھ بھی صرف نہیں ہوا، بلکہ میں ان سے اس طرح ماورا ہوں کہ گویا کوئی وجود مجھ میں نہیں ہے۔ میں تمام مخلوقات کا قائم رکھنے والا ہوں، میں ان میں موجود نہیں ہوں تاہم میں ان سب کا پیدا کرنے والا ہوں۔^۳

ان دونوں فقروں میں خدا اور انسان کی نسبت کا جو معنہ ہے۔ یعنی وہ ہم میں موجود ہے اور پھر بھی ہم میں موجود نہیں اور نہ ہماری وجہ سے وہ محدود ہوتا ہے اس کو خدا کی سہ گونہ فطرت سے حل کیا گیا ہے، خدا کا ایک جزو انبیا ہے جو بے جان قدرت کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ جاندار زندہ ہستیوں کا عالم ہے خدا کی اس ساری وسائر فطرت کے حوالے سے کہا گیا ہے کہ ”جیسے ہوا آسمان میں سارے عالم کی چیزوں پر چھائی ہوئی ہے اسی طرح تمام مخلوقات میرے (خدا) اندر ہیں۔ ہر چکر (کَلپ) کے ختم پر تمام مخلوقات میری فطرت میں داخل ہوتی ہیں۔ (پر کرتم یا ننتی مامکام) اور ہر چکر کے آغاز پر میں ان کو پیدا کرتا ہوں۔ میں اپنی پر کرتی (فطرت سے ان کو بار بار پیدا کرتا ہوں تمام موجودات مجبوراً مجموعی طور پر پر کرتی پر منحصر ہیں۔^۴

تین پر کرتیوں کے متعلق گزشتہ فصول میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک تو کائناتی مادے کے طور پر خدا کی پر کرتی، دوسری خدا کی فطرت کے طور پر پر کرتی جس سے تمام زندگی اور روح ظہور میں آئی ہے اور تیسری پر کرتی بطور مایا یا قوت خدا جس سے تین گن ظاہر ہوتے ہیں۔ ان پر کرتیوں کے عمل کے حوالے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائناتی عالم اور روح و حیات کا عالم، خدا میں موجود رہتے ہیں، لیکن خدا کی ایک دوسری بھی صورت ہے۔ یعنی برتر از قیاس برہم، جس حد تک اس صورت کا تعلق ہے، مادے و زندگی کے عالم کے دائرے سے ماورا ہے، لیکن خدا کے ایک اور پہلو میں یعنی اس کی اجتماعیت اور فوق الشخصیت کی حیثیت سے وہ سب میں بغیر کسی طرح کی کمی کے باقی رہتا ہے۔ وہی خالق اور سب کا قائم رکھنے والا ہے۔ اگرچہ اسی کے ایک حصے سے دنیا وجود میں آئی ہے۔ گیتا میں خدا کی عینیت کا پہلو اور اس کی ماورائیت کا پہلو اور عالم کی ماں، باپ اور پرورش کرنے والے کے طور پر اس کی فطرت کو جدا نہیں کیا گیا اور دونوں پہلوؤں کو اکثر ایک ہی فقرے میں بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ میں اس عالم کا باپ، ماں، قائم رکھنے والا اور دادا ہوں اور میں مقدس لفظ اوم ہوں۔ تین مقدس وید ہوں یعنی رگ، سام، ہی جس میں یکہ ہوں، میں ہی چڑھاوا ہوں، میں ہی آگ ہوں اور پھر بھی میں آقا اور تمام یکوں کا لطف

اٹھانے والا ہوں۔ میں آخری قسمت ہوں، قائم رکھنے والا ہوں، مادہ ہوں، انفعالی منور کرنے والا ہوں، سکون ہوں، سہارا ہوں، دوست ہوں، ماخذ ہوں، آخری فنا ہوں، مکان ہوں، ظرف ہوں اور لازوال تخم ہوں، میں گرمی و بارش پیدا کرتا ہوں، میں پیدا کرتا ہوں، میں مارتا ہوں، میں موت ہوں، میں امر ہوں، اچھا ہوں^۵، بُرا ہوں اس کے ماورائی حصے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ”سورج، چاند، آگ اس کو منور نہیں کرتے یہ میری آخری قیام گاہ ہے اگر ایک بار اس کو حاصل کر لے تو پھر کوئی واپس نہیں ہوتا۔“^۶ اور پھر اس کے بعد فوراً کہا گیا ہے۔ ”یہ میرا جزو ہے جو جانداروں میں ازلی روحانی اصول (جیو بھوت) بنا ہے اور پانچ حواس اور من کو کھینچتا ہے جو پر کرتی میں پوشیدہ رہتے ہیں اور جو جسم کو حاصل کرتا ہے اور چھ حاسوں کے ساتھ اس سے باہر آتا ہے، جیسے ہوا، پھولوں میں سے خوشبو کو باہر نکال لیتی ہے۔“^۷ پھر خدا کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس عالم میں تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھنے والا فاعل ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے ”اپنی توانائی سے میں تمام عالم اور ساری زندہ مخلوقات کو تھامے ہوئے ہوں اور تمام پودوں کو ان کے مخصوص رس سے بھر دیتا ہوں۔ جیسے زندہ مخلوقات کے اجسام میں آگ ہے اور دو حرکی پر ان کے مقررہ عمل کی امداد سے میں چار قسم کی غذا کو ہضم کرتا ہوں میں سورج، چاند اور آگ میں نور ہوں“ اور پھر کہا گیا ہے ”میں سب کے دلوں میں موجود ہوں، علم، پھول اور حافظہ سب مجھ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ویدوں سے صرف مجھ کو ہی جاننا چاہئے، میں ہی صرف ویدوں کو جانتا ہوں اور میں تنہا ہی ویدانت کا مصنف ہوں۔“^۸

ان مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گیتا اس امر سے واقف نہیں ہے کہ وحدت الوجود، دینیات، الہیات کو آپس میں خلط ملط کر کے ایک مربوط فلسفیانہ مذہب نہیں ڈھالا جاسکتا اور نہ وہ ان اعتراضوں کے دور کرنے کی کوشش کرتی ہے جو ایسے متضاد آرا کو متحد کرنے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گیتا نہ صرف اس کا دعویٰ کرتی ہے کہ سب کچھ خدا ہے بلکہ بار بار دہراتی ہے کہ خدا ان سب سے ماوراء ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ عالم کے اندر بھی ہے اور پرے بھی ہے۔ خدا کی فطرت کے متعلق بظاہر مختلف خیالات کے خلاف اعتراضات کے جواب میں گیتا کہتی ہے کہ خدا کی سب کو پگھلا دینے والی کل فوق الشخصیت میں ماورائیت، داخلیت اور وحدت اپنی مخصوص اور متضاد خصوصیات کو کھو دیتی ہیں بعض وقت ایک ہی فقرے میں اور بعض وقت ایک ہی متن کے کئی فقروں میں گیتا وحدت الوجودی، ماورائی اور الہیاتی رنگ میں باتیں کرتی ہے۔ پس اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے مختلف پہلوؤں میں تضاد نہیں ہے یعنی وہی عالم کا محافظ و سران ہے وہی عالم حیات اور روح کا جوہر ہے، اور وہی ان سب کی بنیاد میں ماورائی حقیقت ہے کہ جو کچھ موجود ہے اور جو کچھ موجود رہنے کے قابل ہے یا خیر، و شر میں جس کا اعلیٰ ترین وجود ہے، وہ سب خدا کا ظہر ہے اس امر پر زور دینے کے لئے گیتا بار بار دہرانے سے نہیں تھکتی کہ اشیا میں جو کچھ اعلیٰ ترین یا بہترین ہے یا سب سے بدترین ہے وہ سب یا تو خدا ہے یا خدا کا ظہور ہے۔ پس کہا گیا ہے کہ ”میں تمام مکر و فریب کے کاموں میں چوسر کا جوا ہوں۔ میں تمام کوششوں میں فتح ہوں، سورماؤں میں بہادری ہوں اور اخلاقی آدمیوں میں

اخلاقی اوصاف ہوں۔“ اور ایسی کئی مثالیں شمار کرنے کے بعد کرشن کہتے ہیں کہ جہاں کہیں خاص مسلک، قوتیں یا کسی قسم کی برتری ہو ان کو خدا کا خاص ظہور سمجھنا چاہئے۔⁹ یہ تصور کہ تمام گونا گوں کائنات کو خدا خود اپنے اندر سنبھالے ہوئے ہے۔ ایک ناقابل یقین طریقے سے اس کی تشریح پر زور دیا گیا ہے۔ جب کرشن ارجن کو عقل کی ایزدی آنکھ دیتے ہیں تو ارجن کرشن کو ان کی منور خدائی صورت میں دیکھتا ہے، جہاں ہزار ہا سورج ایک دم روشن ہو گئے ہیں جس میں ہزار ہا آنکھیں چہرے اور زیورات میں جو آسمانوں اور زمین پر چھایا ہوا ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، ایک بڑے کائناتی وجود کی طرح ہے جس کے بے شمار منہ میں کرک شیت کے میدان کے تمام سورما اس طرح داخل ہو رہے ہیں جیسے دریا سمندروں میں داخل ہوتے ہیں اپنی صورت گلی ارجن کو دکھلا کر کرشن کہتے ہیں۔ ”میں وقت (کال) ہوں دنیا کا بڑا تباہ کرنے والا ہوں، میں انسانی زندگیوں کی فصل جمع کرنے میں مشغول ہوں اور وہ تمام لوگ جو اس کرک شیت کے میدان جنگ میں مارے جائیں گے میں نے ان کو پہلے ہی سے مار دیا ہے تم صرف کرک شیت کی اس زبردست لڑائی میں اس بڑی تباہی کا آلہ کار ہو، پس تم لڑ سکتے ہو۔ اپنے دشمنوں کو تباہ کر سکتے ہو، شہرت حاصل کر سکتے ہو اور حکومت کے مزے اڑا سکتے ہو بغیر کسی غم کے کہ تم نے اپنے رشتے داروں کی جانیں لی ہیں۔“¹⁰

خدا کے متعلق گیتا کے نظریے کا اصلی مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر خیر و شر کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے اور یہ کہ نیک و بد اعلیٰ و ادنیٰ چھوٹا بڑا سب خدا سے نکلے ہیں اور وہی ان کو تھامے ہوئے ہے۔ جب انسان خود اپنی ذات اور اس کی فعلیت کی حقیقت اور نوعیت سے آگاہ ہوتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ خدا کے ساتھ اس کی دونوں ماورائی اور کائناتی نوعیت میں اپنا کیا تعلق ہے اور اس کے اطراف یہ عالم کیا ہے اور دل بستگی کے گن کیا ہیں جو اس کو دنیاوی خواہشات میں مقید کرتے ہیں۔ تو اس کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ صحیح علم رکھتا ہے۔ ایسے صحیح علم (گیان یوگ) کی راہ اور فرائض کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے اس لئے کہ صحیح علم فرائض کی صحیح انجام دہی میں مدد دیتا ہے اور مدد حاصل کرتا ہے۔ راہ علم کی تعریف گیتا کے کئی ایک فقروں میں کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ کہا گیا ہے کہ جیسے آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے اسی طرح علم تمام افعال کو خاک کر دیتا ہے۔ علم کے مانند کوئی چیز پاک نہیں ہے، جس کا عقیدہ سچا ہے وہی خدا سے وابستہ ہے اور جس نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے وہی گیان حاصل کرتا ہے اور گیان حاصل کر کے شانتی مستحکم کر لیتا ہے اور جو بیوقوف، بے ایمان اور شکوک سے معمور ہے وہی تباہ ہو جاتا ہے۔ ہمیشہ شک و شبہ کرنے والا دین کار ہوتا ہے نہ دنیا کا نہ ہی وہ کسی مسرت سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ بدترین گنہگار بھی کشتی علم میں بیٹھ کر گناہوں کے سمندر سے ہو کر کرنے کی توقع کر سکتا ہے۔¹¹ گیتا 4204 میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں ”پس علم کی تلوار سے دل کی جہالت کو ہلاک کر کے اور تمام شکوک کو کاٹ کر اپنے آپ کو بلند کر۔“ لیکن یہ کون سا علم ہے؟ گیتا 4، 36 میں اسی سلسلے میں علم کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ چیزوں کا وہ نقطہ نظر ہے جس سے تمام موجودات اسی

ذات یا خدا میں ادراک کی جاتی ہیں۔ خدا کا صحیح علم تمام کرم کو تباہ کرتا ہے اس مفہوم میں کہ جس نے تمام چیزوں کی صحیح نوعیت کو خدا میں ادراک اور متحقق کیا ہو وہ جاہل انسان کی طرح اپنے جذبات و خواہشات سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ دوسرے فقرے میں جس کا حوالہ پہلے ہی دیا گیا ہے یہ کہا گیا ہے کہ دنیاوی ایشو تھ درخت کی جڑیں عدم دل بستگی کی تلوار سے کاٹی جاتی ہیں۔ وہ اضطراب جس میں ارجن گیتا 3، 1، 4 میں مبتلا بتایا گیا ہے کہ راہ کرم اور راہ علم میں اضافی فوقیت کس کو حاصل ہے۔ یہ بالکل ناواجبی ہے کرشن گیتا 3، 3 میں بیان کرتے ہیں کہ دورا ہیں ہیں ایک راہ علم دوسری راہ فرائض (گیان یوگ اور کرم یوگ) ابہام اس واقعے سے پیدا ہوتا ہے کہ کرشن نے روح کی بقا اور کسی نیت سے ویدک افعال کے کئے جانے کو ناقابل خواہش بیان کیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ارجن سے جنگ کرنے کو کہتے ہیں اور پھر بھی بے لگاؤ رہ کر اپنے فرض کو فرض کے خاطر انجام دینے کی تلقین کرتے ہیں۔ گیتا کا مقصد ان دونوں راہوں میں تطبیق کرانا ہے اور یہ ظاہر کرنا ہے کہ راہ علم راہ فرائض کی طرف لے جاتی ہے جو دل بستگی کے بندھنوں سے آزادی دلاتی ہے۔ اس لئے کہ تمام دل بستگی جہالت کے سبب سے ہے اور جہالت صحیح علم سے دور ہوتی ہے، لیکن خدا کا صحیح علم دو گونہ نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ ایک شخص خدا کا علم اس کی ماورائیت میں برہمہ کے طور پر حاصل کر سکتا ہے اور تمام چیزوں کی اساس فلسفیانہ عقل برہمہ میں حاصل کرتا ہے، جو تمام ظہور و نمود کا آخری جوہر اور ماخذ ہے۔ خدا سے وابستہ رہنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس سے فوق الشخص کے طور پر گہرا تعلق دوستی رکھی جائے اور اس پر پورا بھروسہ کیا جائے۔ گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ یہ دونوں طریقے ہم کو اعلیٰ ترین تحقیق کے حصول کی طرف لے جاتے ہیں، لیکن موخر الذکر کو گیتا ترجیح دیتی ہے اور آسان سمجھتی ہے۔ پس گیتا (3، 12-5) کہتی ہے کہ وہ لوگ جو حواس کو قابو میں کر کے سب کو ایک آنکھ سے دیکھتے ہوئے اور سب کی بھلائی میں مصروف ہو کر ناقابل تعریف ناقابل تغیر، ہمہ جا، ناقابل فکر اور غیر ظاہر کی پرستش کرتے ہیں وہ اسی طریقے سے اس کو پالیتے ہیں، جو لوگ غیر ظاہر پر اپنا دل جماتے ہیں وہ اس راہ کو بے حد دشوار پاتے ہیں، لیکن وہ لوگ جو اپنے تمام افعال کو خدا کی درگاہ میں نذر کر دیتے ہیں اور اپنا ایک ہی سہارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہتے ہیں اور غیر متزلزل ربط کے ساتھ اس کی بھگتی کرتے ہیں تو وہ جلد ہی موت اور تناسخ کے سمندر سے نجات دلا دیتا ہے۔¹²

سب سے اہم مسئلہ جس میں گیتا اور اپنشدوں کا اختلاف ہے۔ یہ ہے کہ گیتا شدت کے ساتھ اس امر پر زور دیتی ہے کہ اعلیٰ ترین تحقق کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے تمام افعال کو خدا کی بارگاہ میں نذر کر دیں۔ اپنے قریب ترین اور سب سے زیادہ پیارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہیں اور ہر آن اس سے ربط و تعلق رکھیں۔ گیتا اپنے بہت سے تصورات، اپنشدوں سے حاصل کرتی ہے اور ان کو احترام کی نظر سے دیکھتی ہے، لیکن برہم کے تصور کو خدا کے جوہر کے جزو کے طور پر قبول کرتی ہے اور اس سے اتفاق رکھتی ہے کہ جو لوگ برہم کو اپنا نصب العین سمجھ کر اس پر اپنا دل جماتے ہیں تو وہ بھی خدا کے تحقق کا اعلیٰ معیار حاصل کر لیتے ہیں۔ مگر یہ تو محض ایک سمجھوتہ ہے

اس لئے کہ گیتا تو خدا کے ساتھ شخصی نسبت کی ضرورت پر زور دیتی ہے جس کی ہم پرستش اور بھگتی کر سکتے ہیں۔ تمام کام کے نتائج کو پرما تما کے حوالے کر کے سب کا دوست اور ہمدرد بن کر ضبط نفس پیدا کر کے رنج و خوشی میں یکساں رہ کر اپنے آپ میں قناعت کر کے اور مکمل مساوات اور توازن کی حالت میں رہ کر خدا کے ساتھ اپنے ملازم کا آغاز کرنا چاہئے۔ صرف ایسی ہی اخلاقی بلندی سے انسان اپنا ذہن خدا پر قائم کرنے کا اہل ہوتا ہے اور بالآخر خدا پر اپنا دل جماتا ہے۔ گیتا میں کرشن بطور خدا ارجن کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ تمام رسول اور مذہبی راستوں کو ترک کر کے صرف خدا سے وابستہ ہو جائے کہ وہی ایک محافظ ہے اور وہ انسان سے وعدہ کرتا ہے کہ صرف اتنے ہی خدا اس کو نجات دے گا۔¹³ اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ بھگتی ہی سے انسان واقف ہوتا ہے کہ حقیقت میں خدا کیا ہے اور خدا کو صحیح طور پر جان کر وہ خدا میں داخل ہو جاتا ہے اور اپنی تمام وکمال حفاظت خدا ہی میں تلاش کرنے سے انسان اپنی ازلی حالت کو حاصل کر سکتا ہے۔¹⁴

اگرچہ ہمیں چاہئے کہ پہلے اپنے کو خواہشات اور جذبات کے بندھنوں سے بے تعلق رکھنے کے ابتدائی وصف کا اکتساب کریں تاکہ وہ بلندی حاصل ہو جہاں خدا پر دل جمانا ممکن ہے۔ تاہم بعض اوقات اس سے معاملہ برعکس ہو سکتا ہے پس گیتا تسلیم کرتی ہے کہ جن کی رو میں اور جن کے سینے خدا کی محبت سے بھرپور ہیں اور جو ہمیشہ خدا کے ذکر و فکر و بیان میں سرور ہوتے ہیں اور ہمیشہ پریم کے ساتھ خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ وہی اس کو پیارے ہیں۔ خدا ان کو اپنی بڑی عنایت اور مہربانی سے موزوں گیان عطا فرماتا ہے اور نور علم سے ان کی جہالت کی تاریکی کا خاتمہ کر دیتا ہے۔¹⁵

گیتا 18، 5857- میں کرشن بطور خدا ارجن کو نصیحت فرماتے ہیں کہ وہ تمام افعال کے پھلوں کو خدا کے حوالے کر دے اور اپنا دل خدا سے بھرے تو وہ اس کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ اپنے فیض ایزدی سے اس کو تمام آلام و تکالیف یا دشواریوں سے نجات دلا دیں گے اور پھر 9، 30-32 میں کہا گیا ہے کہ اگرچہ کوئی شخص کتنا ہی بدکار رہا ہو لیکن اگر وہ خلوص کے ساتھ خدا کی پرستش کرتا ہے تو وہ مٹی ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس نے صحیح راہ اختیار کر لی ہے۔ وہ جلد ہی خدا پرست بن کر ابدی طمانیت نفس حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں تک کہ گناہگار لوگ، عورتیں، ویشیہ اور شودر جو اپنی امداد کے لئے خدا سے وابستہ رہتے ہیں ان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ کرشن بطور خدا ارجن کو یقین دلاتے ہیں کہ خدا سے محبت کرنے والا (بھگت) ہرگز ضائع نہ ہوگا، جو کوئی خدا کے ساتھ ثابت قدم رہتا ہے خواہ وہ خدا کو صحیح طور پر سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو، خواہ اس نے خدا تک پہنچنے کی صحیح راہ اختیار کی ہو یا نہ کی ہو، خدا تو اس کو قبول ہی کر لیتا ہے خواہ وہ کسی طریقے سے اس کا سچا وفادار رہا ہو۔ کوئی شخص برباد نہیں ہو سکتا خواہ کسی طریقے سے خدا کی تلاش کی جائے، ہمیشہ وہ خدا کی راہ پر ہے¹⁶ اگر کوئی شخص مختلف خواہشات کی تحریص سے غلط دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دے تو ان دیوتاؤں کی مناسبت سے ہی خدا اس کو سچی بھگتی عطا کرتا ہے جس سے وہ ان دیوتا کی پوجا کرتا ہے

اور ایسی پرستش سے بھی خدا اس کی خواہشات کی تکمیل کر دیتا ہے۔¹⁷ خدا سب کا رب ہے اور ساری مخلوقات کا دوست ہے، صرف اعلیٰ روحانی اشخاص ہی ہمیشہ استقلال نفس سے خدا کی پوجا کرتے ہیں اور بڑے پریم سے خدا کے نام کو چیتے ہیں اور ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط و اتحاد رکھ کر بھگتی کے ساتھ اس کا پورا احترام کرتے ہیں، جو لوگ خدا سے غیر منفک دل بستگی کے ساتھ ہمیشہ خدا کا خیال کرتے رہتے ہیں¹⁸ ان کے لئے تو خدا آسانی کے ساتھ قابل رسائی ہے۔

دوسرے فقرے (7, 16, 17) میں کہا گیا ہے کہ چار قسم کے انسان ہیں جو خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ وہ جو تحقیق کر رہے ہیں، وہ جو تکالیف میں ہیں، وہ جو اپنی خواہش کی چیزوں کے حصول کے خواہاں ہیں اور وہ جو دانا ہیں۔ ان سب میں دانا یا گیانی جو ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط و تعلق رکھتے ہیں اور جو اسی کی بھگتی کرتے ہیں، صرف وہی بلند مرتبہ ہیں۔ گیانی خدا کو پیارا ہے اور خدا گیانیوں کو اس فقرے میں ذہن کو اس طرف منتقل کیا گیا ہے کہ سچا گیان خدا کے ساتھ ربط و تعلق کے ذریعے زندگی بسر کرنے کا عادی بنا ہے اور ہمیشہ اس کی بھگتی میں مشغول رہنے پر مشتمل ہے۔ اسی طرح گیتا میں بھگتی یا عشق الہی کی تعریف کی گئی ہے کہ یہی بہترین راہ ہے۔ اس لئے کہ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ اگر کوئی انسان اپنی ذات کو بلند کرنے کا عام طریقہ اختیار نہ بھی کر سکے اور خود کو جذبات و خواہشات سے جدا نہ بھی رکھ سکے اور خود کو یکسانیت میں قائم نہ بھی کر سکے تو بھی وہ صرف خدا سے وابستہ رہنے میں اور اس کی سرگرمی کے ساتھ بھگتی کرنے سے خود کو اس کے دائرہ فیض میں لے آئے گا اور اس کے فیض سے سچا گیان حاصل کرے گا۔ اور تھوڑی محنت یا بالکل خاموش بیٹھ کر وہ اخلاقی برتری حاصل کرے گا جس کو دوسروں نے بے حد دشواری سے حاصل کیا ہے۔ اپنشدوں کے عقل و علم کی راہ اور سخت ضبط نفس کی راہ کے پہلو بہ پہلو سب سے پہلے گیتا میں بھگتی کا راستہ ایک آزاد راہ کے طور پر داخل کیا گیا۔ کسی قسم کی صحیح تحقق ذات کے لئے اخلاقی بلندی اور ضبط نفس وغیرہ لازمی و مبادی سمجھے جاتے ہیں، لیکن راہ محبت (بھگتی) کا فائدہ یہ ہے کہ جہاں دوسرے متلاشیوں کو ضبط نفس اور تزکیہ نفس کی مشکل گزارا رہوں پر سخت محنت کرنی ہوتی ہے خواہ وہ مسلسل مزاولت سے یا فلسفیانہ عقل کی امداد سے وہاں ایک بھگت آسانی کے ساتھ اعلیٰ عروج پر رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ وہ دوسری راہوں پر اپنے دوسرے کام کرنے والے رفقاء کی نسبت زیادہ توانا اور زیادہ ٹھیک ٹھاک ہوتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس نے پورے طور پر اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیا ہے۔ قطعی طور پر وابستہ رہنے کے سوائے اور کچھ نہ جاننے والوں سے خوش ہو کر خدا ان کو گیان عطا کرتا ہے اور بلندی ذات تحقق ذات اور آنند کی اعلیٰ سے اعلیٰ تر منازل کے ذریعے ان کو سر بلند کرتا ہے، زمین پر ایشور کا اوتار کرشن کو ارجن اپنا دوست سمجھتا ہے اور کرشن خدا کے رنگ میں اس کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ بالکل ان پر بھروسہ کرے اور یہ یقین دلاتے ہیں کہ وہ اس کو نجات دلا دیں گے۔ وہ ارجن کو ہدایت کر رہے تھے کہ ہر ایک چیز کو ترک کر کے وہ اپنے اکیلے سہارے سے ہی وابستہ رہے۔ پہلی بار گیتا بھگوت پران، اور دوسرے متاخر

و شنو فکر کے نظامت کا سنگ بنیاد رکھتی ہے جس میں بھگتی کے نظریے کی وضاحت کی گئی ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ یہی بلندی ذات و تحقق ذات کا اصلی طریقہ ہے۔

گیتا کے اصول بھگتی کی ایک دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ جہاں ایک طرف تو خدا کی محبت کرنے والے اس کا دھیان باپ، استاد، آقا اور دوست کے شخصی گہرے تعلق سے کرتے ہیں اس کا مل شعور کے ساتھ کہ اس کی خدائی اور اس کی قدرت تمام ذی روح اور غیر ذی روح کائناتی عالم کی اساس اور ضامن ہے تو دوسری طرف خدا کی ماورائی شخصیت کا تحقق نہ صرف روحانی عظمت کی انتہا اور اونچے اور نیچے، خیر و شر کے تمام نسبتی اختلافات کی آخری موافقت کے طور پر کیا جاتا ہے بلکہ ایک عظیم دیوتا کے طور پر بھی اس کا تحقق کیا جاتا ہے جس کی ایک قابل پرستش اور جسمانی صورت ہے اور جس کے پرستار نہ صرف اس کی ذہنی اور روحانی پرستش کرتے ہیں بلکہ خارجی طور پر بھی پھول اور پتوں کی مقدس نذر سے اس کی پوجا کرتے ہیں۔ ماورائی ادراک خدا نہ صرف عالم میں محیط کل ہے بلکہ وہ اپنے بھگت کے سامنے جلال سے بھرپور ایک عظیم دیوتا کی صورت میں موجود ہوتا ہے یا خدا بہ شکل انسان سری کرشن کی صورت میں موجود ہوتا ہے جو خود ایشور کے اوتار ہیں، خدا کے متعلق مختلف تصورات کو گیتا باہم متحد کرتی ہے اور اس کا بالکل خیال نہیں کرتی کہ ان میں جو تضاد و تناقص پایا جاتا ہے ان کے متحد کرنے کی ضرورت بھی ہے یا نہیں۔ وہ اس فلسفیانہ دشواری سے آگاہ معلوم نہیں ہوتی، جو ایک بے اختلاف اور غیر ظاہر خدا کے وجود اور اس کے فوق الشخص ہونے کے خیال کو متحد کرنے میں پائی جاتی ہے جو انسانی شکل میں زمین پر اوتار لیتا ہے اور انسانی طریقے کا برتاؤ کرتا ہے وہ اس دشواری سے بھی واقف نہیں ہے کہ اگر تمام خیر و شر خدا سے پیدا ہوئے ہوں اور بالآخر کوئی اخلاقی ذمے داری نہ ہو اور اگر عالم ہر ایک چیز خدا کے ساتھ ایک ہی درجہ رکھے تو کوئی وجہ نہیں کہ جب ویدک دھرم میں خلل واقع ہو تو کیوں خدا خود انسان کے طور پر اوتار لینے کی تکلیف گوارا کرے۔ اگر خدا بالکل غیر جانبدار ہے اور اگر وہ قطعی غیر مضطر ہے تو وہ کیوں صرف اس پر مہربانی کرتا ہے جو محض اس سے وابستہ ہے اور کیوں اس کی خاطر نظام عالم کے واقعات کو رد کر دیتا ہے اور اس کی حمایت میں کرم کے قانون کو معطل کر دیتا ہے؟ کرم کے بندھنوں کو تو ایک شخص مسلسل کوششوں اور مزاولت سے ہی کاٹ سکتا ہے ایک بدکار انسان کے لئے بھی اس قدر آسانی کی کیا ضرورت ہے کہ اگر وہ خدا سے وابستہ ہو گیا ہے تو وہ بغیر کسی کوشش کے، کرم کے، بندھنوں سے آزاد ہو جائے اور پھر گیتا خدا کے مرکب برتر شخصیت کے مختلف اجزا کو متوافق کرنے کی کوشش نہیں کرتی، کس طرح غیر ظاہر یا اویکت کا جز و بطور برہم کو، اویکت کا جز و بطور کائناتی اساس عالم کو، پر کرتی کا جز و بطور گنوں کو پیدا کرنے والی کو اور پر کرتی کا جز و بطور جیویا انفرادی ذوات کو متحد اور ملائم کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک مرکب شخصیت کی صورت اختیار کر سکیں اگر غیر ظاہر فطرت ہی خدا کا آخری مقام پرہم و ہام ہے تو پھر خدا بطور انسان جو اس آخری حقیقت کا مظہر نہیں سمجھا جاسکتا وہ کس طرح ماورائے ادراک خیال کیا جاسکتا ہے؟ خدا بطور انسان

اور کائناتی عالم، حیوانوں کے طور پر اس کی گونا گوں فطرت میں کس طرح کی نسبت قائم کی جاسکتی ہے؟ ایسا نظام فلسفہ جیسا کہ شکر کا ہے اس میں برہمہ اور ایشور واحد اور کثیر ایک اصول میں متحد کئے جاسکتے ہیں کہ برہمہ کو حقیقی سمجھا جائے اور ایشور اور کثرت کو غیر حقیقی اور پر فریب قرار دیا جائے جو مایا یا اصول التباس میں برہم کے عکس کے باعث پیدا ہوتا ہے۔ شکر گیتا کی تعبیر خواہ کسی طرح کرے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ گیتا میں، ایشور یا عالم کو کسی قسم کا التباس سمجھا ہو۔ اپنشدوں میں بھی بعض جگہ ایشور کا تصور اور برہم کا تصور پہلو بہ پہلو پایا جاتا ہے۔ خدا بطور ایشور کے متعلق گیتا نہ صرف اس کو التباس سے پاک سمجھتی ہے بلکہ اعلیٰ ترین صداقت اور حقیقت تصور کرتی ہے۔ پس دواویکت، پر کرتی حیوان اور ایشور کی فوق الشخصیت جو سب پر محیط اور سب سے ماورا ہے۔ اس حقیقت کے کسی ایک مقولے سے بھی گریز نہیں کیا جاسکتا۔ برہم، حیو، غیر مظہر مقولہ جس سے عالم کا آغاز ہوتا ہے اور گن کے تمام تصورات اپنشدوں کی عبارتوں میں پائے جاتے ہیں جو غالباً زیادہ تر ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ گیتا ان سب کو اکٹھا کر کے ان کو ایشور کے اجزا قرار دیتی ہے جن کو ایشور اپنی برترین صورت میں سنبھالے ہوئے ہے، لیکن ان سب سے وہ ماورا ہے اور ان سب پر حکومت کرتا ہے۔ اپنشدوں میں اصول بھگتی مشکل سے ہی کہیں نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہاں اس کے ہلکے نشانات نظر آتے ہیں اگر اپنشدوں میں کہیں ایشور کا ذکر آیا ہے تو وہ صرف اس کی بڑی عظمت، قوت، شان ظاہر کرنے کے لئے ہے کہ وہ سب پر حکومت کرنے والا اور سب کو سنبھالنے والا ہے، لیکن گیتا تو خدا سے گہرے شخصی تعلق کے باطنی شعور سے سرشار ہے نہ صرف ایک عظیم اور فوق الشخص کے طور پر بلکہ ہا ایک دوست کے طور پر بھی جو انسانوں کی بھلائی کے لئے خود اوتار لیتا ہے اور ان کی راجتوں اور مصیبتوں میں شریک ہوتا ہے اور جس سے انسان اپنی تکالیف و مصائب میں امداد کے لئے رجوع ہو سکتا ہے بلکہ دنیاوی بھلائیوں کے لئے بھی عرض کر سکتا ہے۔ وہی بڑا گرو ہے جس کے ساتھ رہ کر تحصیل عقل و نور علم حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن وہ سب سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ وہ سب پیاروں سے بھی پیارا ہے اور قریبوں سے بھی اقرب ہے اور اس طرح قلب کے نزدیک محسوس کیا جاسکتا ہے کہ ایک شخص محض اس کی محبت کی مسرت میں ہی زندگی بسر کر سکتا ہے اور اس کو اپنا پیارا دوست سمجھ کر اور اعلیٰ ترین مقصد کے طور پر اس سے وابستہ رہ کر ہر چیز اس کی خاطر ترک کر سکتا ہے۔ وہ اپنی گہری محبت میں اس کا خیال کر سکتا ہے کہ تمام دوسرے مذہبی فرائض اور زندگی کے کام نسبتاً غیر اہم ہیں وہ اس طرح ہمیشہ اس کا ذکر کر سکتا ہے، اس کا خیال کر سکتا ہے اور اسی میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں بھگتی یا پریم کا راستہ اور ہم کو گیتا یقین دلاتی ہے کہ خواہ کتنی بھی دشواریاں ہوں اور کتنی ہی رکاوٹیں ہوں لیکن خدا کا بھگت (محبت کرنے والا) کبھی برباد نہیں ہوتا صرف باطنی شعور کے نقطہ نظر سے گیتا بظاہر فلسفیانہ طور پر ناقابل اتحاد اجزا کو متوافق کرتی معلوم ہوتی ہے۔ گیتا غالباً اس وقت لکھی گئی تھی جب کہ فلسفیانہ آراء شدید و قوی نظامات فکر کی صورت میں معین پر شکل اختیار نہیں کی تھیں اور اس وقت تک فلسفیانہ باریکیاں اور موٹنگافیاں اور عالمانہ مباحث و مناظروں میں دلائل کی

ہدایات صریح طور پر جمع ہو کر رائج نہیں ہوئی تھیں۔ پس گیتا پر اس طرح نظر نہ ڈالنی چاہئے کہ وہ ایک باقاعدہ موزوں مجوزہ نظام فلسفہ ہے بلکہ اس کو تو صحیح کردار کی مفتاح اور چیزوں کا صحیح قلبی تناسب سمجھنا چاہئے اس روشنی میں کہ وہ آتم سرپن بھگتی، دوستی اور انکساری کے ذریعے خدا تک پہنچنے کا باطنی راستہ ہے۔¹⁹

حواشی

- (1) پرش سوکت۔
- (2) گیتا، 7، 21-7
- (3) گیتا، 9، 3-5
- (4) گیتا، 9-6-8
- (5) گیتا، 16، 19، 24
- (6) گیتا، 15، 6
- (7) گیتا، 15، 7 اور 8 یہ تعجب ہے کہ یہاں پر لفظ ایشور بطور جیو کے لقب کے استعمال ہوا ہے۔
- (8) گیتا، 15، 8، 12، 13، 14، 15
- (9) گیتا، 10، 36-41
- (10) گیتا، 40، 37، 41
- (11) گیتا، 12، 6، 7
- (12) گیتا، 18، 66
- (13) گیتا، 18، 55، 62
- (14) گیتا، 10-9، 11
- (15) گیتا، 9، 32-33
- (16) گیتا، 4، 11
- (17) 22-20، 17
- (18) گیتا، 4، 13-15
- (19) 14، 7، 29

اسلامی خدا پرستی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

عالم غیب

ایمان بالغیب اسلام کی مسلمہ اساس ہے۔ اس لئے قرآن کی پہلی ہی سطر اس کو شرط اولین قرار دیتی اور ہدایت ربانی کے لئے ناگزیر بتاتی ہے۔ قرآن اس کی توثیق کرتا ہے کہ کوئی راہ حق و صداقت پر جادہ پیا نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس شرط کو تسلیم نہ کر لے۔ یہ سوال فوراً قلب و دماغ میں ایک خلش پیدا کرتا ہے کہ کسی ایسے اصول موضوعہ کو تسلیم کرنے کے لئے کیوں کہا جاتا ہے جس کا کوئی ثبوت نہ ہو۔ جس کسی نے منطق یا کسی علم کا مطالعہ کیا ہے، اس کو مذہب سے ایسی توقع نہیں رکھنی چاہئے جو وہ جائز طور پر سائنس اور ریاضیات سے بالعموم نہیں رکھتا۔ ہر علم کے مطالعہ کی بنیاد چند عقیدوں پر ہوتی ہے جن کی بنا غیر مریات ہوتی ہیں۔ قانون کی سیئت اور فطرت کی یک رنگی کل سائنس کا بنیادی اصول ہے۔ ایک سائنسدان اس عقیدہ سے آغاز کرتا ہے کہ ایک کائنات ہے جو اپنے ہر پہلو اور جزئیات میں قانون کی تابع ہے، لیکن جو کائنات مشاہدہ اور تجربہ میں ہے وہ موجودات کی مجموعیت کا ایک نہایت حقیر جزو ہے۔ کس طرح ایک سائنسدان لامحدود کل کا دعویٰ کر سکتا ہے جبکہ وہ ایک نہایت محدود حصہ کا علم و تجربہ رکھتا ہے۔ ہر سائنسدان یہ اقرار کرے گا کہ محسوسات سے زیادہ غیر محسوسات کا عالم بے پایاں و عظیم ہے۔

سائنس کے لئے غیر مری کی دو قسمیں ہیں 1- غیر تجربہ شدہ عالم مدرکات کی وسعت۔ 2- عالمیت کی یک رنگی اور عالم گیریت کا مفروضہ، جو بحیثیت اصول موضوعہ یقین و ایمان کا معاملہ ہے۔ افلاطون اس نظریہ کا زبردست حامی تھا۔ دنیائے مدرکات غیر محسوسات پر مبنی ہے۔ اس کا دعویٰ تھا کہ طبعی وجود کا انحصار اعداد پر ہے، لیکن اعداد اور ہندسی نسبتاً غیر محسوسات پر مبنی ہیں۔ کسی نے بھی مثالی و معیاری نقطہ اور مثالی و معیاری دائرہ نہیں دیکھا، لیکن تمام واقعی نقاط دوائر و خطوط، جو عالم موجودات میں کھینچے جاتے ہیں، وہ ایک ناقص نقل اپنے مثالی نمونوں کی ہوتے ہیں۔ وہ اپنا یہی نظریہ ان تمام عمومی اور مجرد تصورات کی بابت رکھتا ہے جو عالم غیب سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن

تمام قابل ادراک حقیقتیں اس میں شامل ہیں، کسی نے بھی کبھی حسن مطلق، حق مطلق اور عدل مطلق کو نہیں دیکھا، مگر وہ ان سب کے غیر مرئی اساسات قائم کرتا ہے۔ یہاں ہم تصوریت اور عقلیت کے زبردست رہنما سے دو چار ہوتے ہیں جو ایمان بالغیب کو تمام عقلی ادراک اور احساس شعور کی اساس کے طور پر پیش کرتا ہے۔

یہ ایک عام دستور ہو گیا ہے کہ مذہب کا موازنہ ایک طرف فلسفہ سے کیا جاتا ہے اور دوسری طرف سائنس سے اور نہایت سطحی طور پر یہ ادا کیا جاتا ہے کہ مذہب ہمیں ایمان بالغیب پر مجبور کرتا ہے حالانکہ سائنس صرف قابل ادراک اور قابل اثبات حقائق سے بحث کرتی ہے اور فلسفہ صرف منطقی مشاہدہ پذیر استدلال یا نظری افکاری سے بحث کرتا ہے۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح ان تینوں کی تعمیر ایمان بالغیب کی بنیادوں پر ہوئی ہے۔ عقل خود وجود کی اعتدال پسندی پر استوار ہے، جو ایک طرح کا ایمان بالغیب ہے، کیونکہ وجود کی مجموعی معقولیت ایک ایسی صورت حال ہے جو کبھی قابل فہم یا مشاہدہ پذیر نہیں ہو سکتی۔

تمام فلسفہ کا آغاز و انجام حیرت پر ہوتا ہے، یہی حالت سائنس کی ہے اور یہی حالت مذہب کا بھی ہے، یہ کہا جاتا ہے کہ مذہب کے سلسلہ نسب میں بجائے حیرت کے خوف کا عنصر پایا جاتا ہے ہم امید کو ایسے ہی مذہب کا تیسرا مورث قرار دے سکتے ہیں۔ ارتقائے انسانی کے ابتدائی درجوں میں خوف ورجا اور حیرت یا پراسراریت کا شعور اور غیب کی بابت تصورات مبہم اور توہم پرستانہ تھے۔ علم اور مذہب کی ترقی کے ساتھ ان میں زیادہ سے زیادہ بلندی اور زیادہ سے زیادہ گہرائی آتی گئی اور رفتہ رفتہ ان کی تطہیر ہوئی۔ فلسفہ ہائے توالد و تناسل کا یہ باطل تصور ہے کہ کسی مظہر کے اصلی اجزا کا سراغ اس کے اولین مصدر سے لگایا جائے۔ ریاضیات اور سائنس کی ابتدا بھی بے ڈھنگی تھی۔ آزمائش اور فروگزاشت کے طریقوں سے گزر کر انہوں نے بتدریج ترقی کی، یہاں تک کہ وہ اس مقام پر پہنچے کہ وہ فوق الذات اور واقعیت پسند ہونے کا دعویٰ کر سکیں۔ سائنس کے توہم پرستانہ اور بے ڈھنگے آغاز کے سبب اس کی معروضیت کے متعلق کوئی شک نہیں کرتا۔ علم ہیئت کی نشو و نما علم نجوم سے ہوئی اور علم کیمیا، الکیمیا سے صورت پذیر ہوا۔ اگر کوئی یہ اصرار کرے کہ اصل مذہب بھی، جس کے متعلق بیکن کا یہ خیال ہے کہ ایک مضبوط چٹان پر اس کی تعمیر ہو نہ کہ زمانہ کی موجوں پر اس کو اچھالا جائے، چونکہ عجائب پرستی اور قبائلی خداؤں کی رضا جوئی سے نمودار ہوا یہ ہے، اس لئے اس کی صداقت اور مقصد پسند کو بھی کیوں نہ کم تر تصور کیا جائے؟ مذہب کے غیبیات بھی مبہم تصورات اور جذباتی روایتوں سے ہمیشہ اسی طرح آلودہ رہے جیسے کہ علوم و فنون کے غیر مریات رد کردہ نظریات سے پراگندہ ہوتے رہے۔ سائنس غیر مرئی کو معقولی یا مرئی شکل میں لانے کی سعی میں ایک غلطی سے دوسری غلطی کی طرف گامزن رہی ہے، مگر بایں ہمہ اپنی واقعیت پسندی کے عقیدہ میں متزلزل نہیں ہوئی۔ مذہب بھی رفتہ رفتہ اپنے غیبیات کو پاکیزہ، استدلالی اور برتر و اعلیٰ بناتا گیا۔ خیال یا قیاس کی خطا کاریوں نے غیبیات کی معروضیت کے عقیدہ کو متزلزل ہونے نہ دیا۔ اگر سائنس غیر مرئی پر ایمان لانا ترک کر دے تو ازا پا افتادہ ہو جائے۔ اسی طرح بلا

اس کے کسی مذہب کا وجود ممکن نہیں۔ سائنس اور مذہب میں غیر مرئی پر اعتقاد کے طریقہ ہائے عمل ہمیشہ موافق نہیں ہوتے۔ مذہب بطور اسوہ حیات اس کی جانب ایک شخصی طرز کا متقاضی ہے اور سائنس اس سے مدرک بالحواس وجود کو سمجھنے کے لئے ایک کارآمد مفروضہ چاہتا ہے۔

یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ سائنس نے ایک ایسے مقام کا انکشاف کیا ہے کہ جس میں اس کا اند غیر مریات کی طرف اب توہمات سے بالکل آزاد ہے، ایسا ہی دعویٰ مذہب کی طرف سے قرآن پاک نے پیش کیا ہے۔ یہ خدا پرستی سے قبل ان کے تمام تصورات کی تردید کرتا ہے جو بے ہودہ خواہشات، باطل خیالات اور غیر یقینی قیاسات پر مبنی تھے۔ عالم روحانی کے تصور کی لطافت کسی برتر ہستی کے خیال کی رفعت کے عین مماثل ہے جو سرچشمہ ہے تمام قوت، محبت اور علم کا۔

تحقیق حق میں سائنس اور مذہب کے بہت سے اساسی تصورات مماثل ہو سکتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ سائنس کے حقائق کا اندازہ عملی طور پر کیا جائے اور اس کے فوائد کا تخمینہ انسانی فلاح و بہبود کے الفاظ میں ہونا چاہئے۔ اسلام کی پیش کردہ خدا پرستی کو عملاً جانچا جا چکا ہے اور یہ پایا گیا کہ یہ حیات و علم کی مدد و معاون ہے۔ سائنس کا تری یافتہ غیب وحدت وجود پر مبنی ہے، جس کی رو سے جملہ وجود کا سرچشمہ ایک اساس وحدت ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ سائنس نے نوع انسانی کو خیالی خداؤں اور ارواح خبیثہ کے متوہمانہ خوف سے آزادی بخشی۔ اسی طرح ایک طاقتور، عقلی اور مہربان خدا کے عید بنے تمام بے اصل تخویفات سے مخلصی عطا کی۔ ایقورس خداؤں پر اعتقاد کو کالعدم کر کے انسان کو خوف سے آزادی دلانا چاہتا تھا، لیکن اس مقصد میں لذتیت اور مادیت سے کہیں زیادہ خدا پرستی نے کامرانی حاصل کی۔

روح کی ترقی مری سے غیر مری کی طرف، خارجیت سے داخلیت کی طرف اور ظاہر سے حقیقت کی طرف ہوتی ہے۔ انسان کا فہم و ادراک اس کے جسم اور عالم طبعی کی خارجی شناخت سے شروع ہوتا ہے۔ ہزاروں سال تک یہ فطرت کی قوتوں کو الوہیت کا درجہ دیتا رہا یا یہ کہنا ایک ہی بات ہوگی کہ وہ ان کو پیرایہ بشریت سے آراستہ کرتا رہا۔ مذہبی تشبیہ و تجسیم اس کا ناگزیر لزوم تھا۔ عالم آفاق میں اس نے خود اپنے جذبات اور امنگ کے نمونے پائے۔ اگرچہ کہ فطرت کی طاقتیں اس کو خود سے زیادہ طاقتور معلوم ہوئیں، جب اس نے فطرت کی بسیط قوتوں کو سمجھنے کی کوشش کی تو اس نے خود اپنی حیاتی وجود کو ان میں منعکس دیکھا۔ ان سے قیام ربط کا واحد طریقہ ان کو خوش کرنا تھا۔ ایک عرصہ تک اس کے خدا خود اس کی خواہشات کے تمثال و پیکر تھے۔ پھر ایک ایسا مقام آیا کہ فطرت کی طاقتوں کو الوہیت کا درجہ دینے کے علاوہ اس نے اپنے مشاہیر کو، یعنی ایسے انسانوں کو جنہیں غیر معمولی قوتوں سے سرفراز کیا گیا تھا، درجہ الوہیت دینا شروع کیا۔ یہ یقین کیا جاتا تھا کہ ایسے انسان زبردست طبعی اور روحانی قوتوں کے حامل ہوتے ہیں۔ زبردست حکمران اور عظیم فاتحین معبود بنائے گئے۔ جب مقتدر اعلیٰ اور خالق

کائنات کے تصور نے جنم لیا تو چند قوموں نے اپنے عظیم روحانی مشاہیر کو اس کے مماثل قرار دیا۔ یہ تجسیم کی منزل تھی۔ یہ یقین کیا جاتا تھا کہ سرچشمہ موجودات کی ہستی، عظیم کمالاً ایسے اشخاص میں حلول کر جاتی ہے اور ان کی تعظیم و پرستش مثل ظاہری خدا کے کی جاتی تھی۔ انسان اس وقت تک ان دیکھے خدا کے تصور کی اہلیت نہ رکھتا تھا اس لئے ایک خدا کے تصور پر پہنچنے کے بعد بھی انسان کی اس سے تشفی نہ ہو سکتی تھی۔ تا وقتیکہ وہ اس کو محسوس شکل میں نہ دیکھ لے۔ بدھا، کرشنا، راما اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی قادر مطلق تصور کئے گئے اور یہ سمجھا گیا کہ خدا نے خود مائل بہ کرم ہو کر انسانیت کے فائدہ کی خاطر یہ روپ دھارن کیا ہے۔ ان کی ہم آہنگی، حقیقت الحقائق کے ساتھ ایسی مکمل سمجھی گئی اور یہ یقین کیا گیا کہ یہ کامل مماثلت ہے۔ لہذا یہ تمام خدائی صفات کے حامل سمجھے گئے۔ بجائے اس کے کہ ان کو انسانیت کا نمونہ کمال اور اخلاقی و روحانی مثال یا صداقت کا معلم تصور کیا جاتا، یہ سمجھایا گیا کہ یہ غیر محدود ذات مطلق تھے جنہوں نے عارضی طور پر محدودیت کا لبادہ زیب تن کر لیا ہے۔ بھگوت گیتا میں کرشنا سے یہ بیان منسوب کیا گیا ہے کہ جب کبھی مذہب بگڑ جاتا ہے تو میں انسان کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہوں اور دنیا میں نزول کر کے دیرینہ لطافت و صداقت کو پھر واپس لے آتا ہوں۔

جب اُنق تارنخ پر اسلام جلوہ فرما ہوا تو دنیا کی بیشتر مہذب قومیں کثرت پرستی اور اوتار پرستی کی گرفت میں پائی گئیں۔ اسلام نے انسانیت کی جو زبردست خدمت انجام دی ہے وہ خدا کے تصور کی رفعت و لطافت ہے۔ اسلام نے اس امر کی جہد و سعی کی کہ انسانیت کو ایک طرف باطل خداؤں کی کثرت سے نجات دلانے اور دوسری طرف اوتار پرستی سے آزاد کرے تاکہ انسان ان دیکھے خدا کی طرف رجوع کرے۔ ”لا قدر کہ الابصار و هو یدرک الابصار“^۱ (وہ تمہیں دیکھتا ہے لیکن آنکھیں اس کی دید سے قاصر ہیں)۔ وہ خالق ہے، وہ اپنی مخلوقات پر محیط ہے، لیکن ساتھ ہی اپنی مخلوقات سے منزہ اور وراء الوریٰ بھی ہے۔ اپنے خالق کے ساتھ تمام مخلوقات کا اساسی تعلق اختیاری اور غیر اختیاری اطاعت ہے۔ نوع انسانی کی برتر اور برگزیدہ ہستیاں بھی اس کی آفریدہ ہیں۔ مخلوقات کی یگانگت اپنے خالق کے ساتھ کمالاً خود سپردگی سے حاصل کی جاسکتی ہے اور یہی اسلام کے لغوی معنی ہیں۔ یہ خود سپردگی تمام کائنات میں پائی جاتی ہے۔ قرآن کی رو سے آسمان وزمین اور جو کچھ ان میں ہے، وہ سب مسلم ہیں۔ زمین کی پہنائی، درختوں کی بالیدگی، دریاؤں کی روانی، پرندوں کی نغمہ سنجی اور حقیر حشرات کی حرکت، سب خالق کائنات کی تسبیح و تقدیس میں مصروف ہیں۔ یہ تسبیح و تقدیس ایسی زبان میں ہے جس کو انسان سمجھ نہیں سکتا۔ اپنی فطرت کے مطابق زندگی گزارنا، جس سے کہ وہ سرفراز کئے گئے ہیں، یہی گویا ان کی پرستارانہ تفویض اور خاموش عبادت گزاری ہے۔ تمام خلقت میں خدا کا ظہور ہے لیکن خدا جسم سے منزہ ہے، ”لیس کمثلہ شیء“ (اس کے مثال کوئی چیز نہیں)۔ تمام تشبیہات جن کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہے، ناقص ہیں، کوئی اس کی کنہ و حقیقت کا بالکل ادراک نہیں کر سکتا۔ وہ رگ جاں سے قریب تر اور ساتھ ہی وراء الوریٰ بھی ہے۔ کون و مکاں بلا

سلب قوت کے اس کی مشیت کو اپنے اندر سمو لے سکتے ہیں۔ ”اللہ نور السموات والارض“۔ (اللہ آسمان و زمین کا نور ہے) لیکن تمام نور جو ناقص آلہ بصارت پر ظاہر کیا گیا ہے وہ اس کے نور کے مقابلہ میں محض ظل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا نور خود فروزاں اور لامکانی ہے۔ وہی مشرق ہے اور وہی مغرب، لیکن اس کا نور نہ شرقی ہے اور نہ غربی۔ ہر چیز خدائے برتر سے ظاہر ہوتی ہے اور اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔ وہ قدرت، علم اور عشق کا سرچشمہ ہے۔ وہ اپنی قدرت سے تمام کائنات کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اس کی رحمت کل اشیاء کو آغوش میں لئے ہوئے ہے اور اس کی جنت زمین و آسمان کی پہنائیوں کے برابر ہے، وہ اپنی ذات کا اظہار فطری اور اخلاقی نظام، حسن، ضمیر و ایمان اور عشق سے کرتا ہے۔ اسلام کسی قسم کے بھی مادی ذرائع سے اس کی تمثال تراشیوں کی ممانعت کرتا ہے۔ اگرچہ انسان مرموز پیکروں کی تراش پر مجبور ہے اور اس کے تمام ذہنی تمثالات کو علامتی سمجھنا چاہئے۔ وہ سمیع و بصیر ہے، لیکن اس سمع و بصر کی کنہ و حقیقت ناقابل ادراک ہے۔ وہ ہمہ داں، ہمہ توان، ہمہ خیر ہونے کا نمونہ کمال ہے، لیکن عین و معیار کبھی کاملاً صورت پذیر نہیں ہو سکتا۔ اس کی اسی مثالی مفہوم میں ایک عظیم غیب کی حیثیت سے پرستش ہونی چاہئے۔ اگرچہ وہ سرچشمہ تمام عالم شہود کا ہے، وہ تمام محسوسات سے منزہ ہے، وہ زبردست ریاضی داں ہے۔ ہر چیز جو اس سے ظہور پذیر ہوتی ہے، انداز کے مطابق اور محدود ہے، لیکن اس کو اعداد کے مماثل نہ ٹھہرانا چاہئے جیسا کہ فیثاغورس نے ٹھہرایا تھا۔ اسلام کی رو سے اس کا برتر ظہور اس کے مخلص اور برگزیدہ بندوں کی روحوں میں ہے جو پر شوق اور والہانہ انداز میں اپنی عبادت کا نذرانہ اس کے حضور پیش کرتی ہیں اور وہ اس کے انبیاء ہیں، جن کو اس نے ہر قوم میں مبعوث کیا ہے۔ وہ تمام کے تمام اور ان میں سے برترین اشخاص بھی مابقی دنیائے انسانیت سے مقابلہ کرتے وقت صرف اضافی طور پر کامل ہیں، لیکن خدا کے مقابلہ میں ان کی کاملیت ناقص اور ان کی خوبی ظل کی حیثیت رکھتی ہے، جیسا کہ ہم انجیل میں پاتے ہیں کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کسی نے لفظ شفیق سے مخاطب کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نہیں، میرا باپ جو آسمان میں ہے وہ شفیق و مہربان ہے۔ یہی چیز ہے جس کا اسلام تمام پیغمبروں کی بابت دعویٰ کرتا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی بطور اپنے حق کے، الوہیت کا دعویدار نہیں ہوا۔ تمام تجربہ شدہ خوبی ناقص ہے اور اس سبب سے کاملاً خدا کی ہم شبیہ نہیں۔

ایسے ان دیکھے خدا پر ایمان اسلام کی بنیادی شرط ہے۔ اسلام انسان کو واقعی سے مثالی کی طرف لا کر بلند کرنا چاہتا ہے۔ جو چیز مثالی ہوگی وہ از روئے فطرت ہمیشہ غیر مرئی رہے گی، جو کامل طور پر سمجھ میں آجائے وہ خدا نہیں ہو سکتا اور جس نصب العین کو کاملاً عملی جامہ پہنایا جائے وہ نصب العین نہیں ہو سکتا۔ یہی مفہوم افلاطون کے عالم مثال کا ہے جو کسی طرح موضوع ادراک نہیں ہو سکتا، ہاں عقل کامل کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتا ہے اور عقل کامل ہی ہے جو اپنا پورا پورا ادراک کر سکتی ہے۔ اسلام کے خدا کی دریافت منطقی استدلال سے نہیں ہو سکتی۔ از روئے اسلام خدا عقلی ہے، اور ہماری عقل جب بے لوث ہوتی ہے تو اس کی عقل میں مدغم ہو جاتی ہے، لیکن اس کی عقل

ہمارے منطقی استدلال میں پوری طرح سمائی ہوئی نہیں ہے، جو مقدمہ سے نتیجہ کی طرف حرکت کرتی اور جزیائے سے کلیات کی درجہ وار ترتیب کی طرف صعود کرتی ہے۔ اس کی عقل کامل طور سے ہماری عقل کے لئے قابل فہم نہیں اور ایسے ہی مافوق ہے جیسے کہ اس کا سننا اور دیکھنا ہماری سماعت و بصارت سے فائق ہے۔ ہمارے تمام معیار و اقدار پر وہ محیط ہے، لیکن انسانیت اس کی تنہا ترجمان نہیں اور نہ کوئی ایک انسان اس کا واحد تعبیر کنندہ ہو سکتا ہے، وہ قانون کا سرچشمہ ہے جس کے بموجب موجودات کا ظہور ہوتا ہے، لیکن اس کی مشیت خود بالذات ایک قانون ہے۔ وہ وہ جو چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے اور اپنی مخلوق کو جس طرح چاہتا ہے ہدایت فرماتا ہے۔ اس کی مشیت اسلام کی رو سے مطلق العنان نہیں اور نہ قوانین سے تہی دامن ہی ہے، جن کے بموجب وہ اپنی خلقت کو پیدا کرتا اور ہدایت دیتا ہے۔

ایک ان دیکھے خدا کی ہستی، جس کو اسلام پیش کرتا ہے، اس سے مقصد نوع انسانی کو طبعی پابندیوں اور حیاتیاتی کائنات سے آزادی بخشا ہے۔ خدا کو تمام غیر معیاروں کا غیر مرقی ماخذ قرار دینا حیات انسانی کو ارتقائی اور متحرک بناتا ہے۔ انسان موجودات کا معیار کمال، اشرف المخلوقات اور زمین پر خدا کا نائب نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ موجودات کی حلقہ بگوشی سے چھٹکارا نہ پالے اور ان دیکھے نصب العین کی بلندیوں کی طرف عروج نہ کرے۔ جب تک وہ فطرت کی اصلی یا فرضی طاقتوں سے خوفزدہ اور محکوم رہے گا وہ حیوانات سے بھی نیچے گر جائے گا۔ شرک اسلام کے نزدیک بدترین اور ناقابل عفو گناہ ہے۔ یہ نہ صرف خدا کی توہین ہے بلکہ انسان کو بھی یہ سافل ترین گہرائیوں میں گراتا اور نہایت بری طرح ذلیل و خوار کرتا ہے۔ قرآن کی رو سے انسان کی خلقت روحانی اور جسمانی اعتبار سے احسن تقویم پر ہوئی ہے، لیکن وہ خیالی خداؤں کی پرستش اور خوف سے اسفل السافلین میں گر جاتا ہے۔ اسلام نہ صرف خدا کے شرف و عظمت کا حامی ہے بلکہ وہ انسانی وقار کو بھی برقرار رکھنا چاہتا ہے وہ اشرف المخلوقات اور خلیفۃ اللہ بننے کے لئے مامور ہوا ہے اور ایسی صلاحیتوں سے سرفراز کیا گیا ہے کہ تمام کائنات اس کی تابع فرمان ہو جائے مگر اس بالقوہ فرمانروا نے ان ہی طاقتوں کے آگے جھکنا شروع کیا جو اس کی خدمت اور چاکری کے لئے تھیں۔ اسلام کے عقیدہ توحید کے دو پہلو ہیں۔ ایک غیر محدود نصب العین، ایک قادر مطلق کے تصور کی تزیین اور انسان کے شرف و وقار کی بحالی۔ بعض ناواقف مادہ پرستوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مذہب انسان میں غلامانہ ذہنیت پیدا کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تمام مسخ شدہ مذاہب کسی نہ کسی طرح انسانوں کو غلام بناتے ہیں، لیکن تمام سچے مذاہب انسان کو آزادی بخشنے کے لئے ہیں۔ یہ اس کو خارجاً و داخلہ ہر دو طرح پر آزاد کرتے ہیں۔ یہ اس کو پراگندہ خواہشات اور بے قید شہوات سے رہائی دلاتے، عالم نفس پر حکمرانی کرتے اور خیالی خداؤں کی حوصلہ شکن خوف سے مخلصی عطا کرتے ہیں۔

جب اسلام کہتا ہے کہ ”تو بجز خدا کے کسی دوسرے کی پرستش نہ کر“ تو یہ امتناع انسان کی پرستش انسان

تک وسعت پذیر ہوتا ہے۔ کوئی فرد بشر حقیقتاً دوسرے کا حاکم و آقا نہیں ہو سکتا، چہ جائیکہ وہ مثل خدا کے پوجا جائے۔ اس لئے اسلام اپنا زور و قوت جس طرح اصنام پرستی کے خلاف پھیرتا ہے ویسے ہی اوتار پرستی کے خلاف بھی۔ ایک خدا پر ایمان کچھ سودمند نہیں جبکہ وہ ایک خدا کسی انوکھی منطق یا طبیعیات سے تین خداؤں میں منقسم ہو جائے یا وہ ایک خدا ایسا عجیب فرزند رکھتا ہو جس کی ہستی و قدامت اس کے مماثل ہو، جو جملہ صفات میں کاملاً اس کا شریک ہو، جو انسانی روپ اختیار کر سکتا ہو اور جو توہین و اذیت اس لئے سہے کہ انسانیت کے جملہ گناہ اپنے دوش پر لے جائے، حالانکہ ہر نفس کے لئے وہی مقدر ہے جو اس نے کمایا۔ کوئی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا، وہ مالک یوم الدین کوئی معاوضہ اور بدلہ قبول نہیں کرتا اور اخلاقی مکافات میں کسی دوسرے کے لئے مصیبت جھیلنے کی قائم مقامی نہ ہوگی۔

متنزل شدہ انسان نے ان ہادیان روحانی کی پرستش شروع کر دی جنہوں نے اپنے آپ کو خدا کے ادنیٰ بندوں کی حیثیت سے پیش کیا تھا اور اس کا خاتمہ اس عظیم نادیدہ نصب العین کی توہین پر ہوا۔ غیر محسوس کی پرستش پر محسوس کو ترجیح دینے کی پست جبلت نے انسان کو بارہا گمراہ کیا ہے۔ اسلام نے ہمیشہ کے لئے یہ واضح اور غیر مبہم اعلان کیا کہ انسان اپنی روحانی ترقی اور آزادی کی خاطر اور اس غرض سے کہ جو حکمرانی اللہ کی طرف سے اسے جملہ کائنات پر حاصل تھی اسے دوبارہ اپنے حق میں بحال کرے، کسی انسانی ہستی کی پرستش نہ کرے، خواہ وہ کسی حیثیت سے کتنا ہی بڑا ہو۔ وہ اپنی عبادت کو صرف غیر مرئی ذات کے لئے مختص کر لے، اپنے آپ کو ان دیکھے خدا کے تفویض کر کے کامل امن حاصل کرے۔ اسلام کے معنی کامل امن اور خود سپردگی دونوں کے ہیں۔ اس طرح انسان تمام ڈر اور تمام دکھ سے چھٹکارا حاصل کر لے۔ اپنے ارادے کو خدا کی مشیت کے تفویض کر کے وہ تمام خوفوں سے مخلصی پاسکتا ہے، کیونکہ وہ تمام جو حقیقتاً قابل قدر ہے، ایک محافظ اعلیٰ ہستی میں محفوظ ہے، پھر اس کو غم و رنج کیسے پہنچ سکتا ہے؟

اس معیار کی طرف بڑھنا خود اصلاحی میں ابدی ترقی کا ضامن ہے، کیونکہ ہم سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ ہم صفات خداوندی کو اپنے میں سمو لینے کی جدوجہد کریں، جو غیر محدود ذات ہے اور جس کے ذریعہ انسان تابد ترقی جاری رکھ سکتا ہے۔ ایک غیر مرئی ذات جو غیر محدود علم، قدرت اور محبت کی حامل ہو، اور روح میں ایک امنگ اور ولولہ بن کر ہمیشہ کار فرما رہے گی۔ روحانی ترقی ایک قوی محرک کی صورت اختیار کر لے گی، لیکن کبھی پوری طرح تکمیل پذیر نہ ہوگی کیونکہ صرف خدا ہی کی ذات ابداً کامل ہے۔

صفات الہی

اسلام نے خدا کی وحدانیت پر بے انتہا زور دیا ہے۔ خدا صرف ایک ہے۔ دنیا میں بے انتہا اختلاف،

تنوع اور کثرت کا ظہور ہے۔ مخلوقات چند در چند ہیں، مگر سب کا خالق ایک ہے، مذہبی اعتقاد سے قطع نظر، از روئے منطق یا بطریق تجربہ نفس و آفاق کوئی شخص روح کائنات کی وحدت پر پہنچ سکتا ہے۔ یہ سائنس کا دعویٰ ہے کہ ہم موجودات کی وحدت میں رہتے ہیں، کثرت میں نہیں۔ آسمان پر ایک بعید ترین ستارہ کا ہمارے زیر قدم تودہ خاک سے علت و معلول کا ربط ہے۔ کارلائل کی تعبیر کے مطابق کل کائنات ایک برگ کاہ کی پرداخت میں باہم دگر سرگرم تعاون ہے۔ دیوار کے شگاف میں ایک پھول، کائنات، خدا اور انسان سے کچھ اس طرح مربوط ہے کہ شاعر یہ یقین رکھتا ہے کہ اگر وہ اس کو پوری طرح جان سکے تو یہ پتہ چلا سکے گا کہ خدا اور انسان کیا ہے۔ موجودات کی وحدت کا تصور سائنسی اور تمام سچے مذاہب کا بنیادی مسلمہ ہے۔ قرآن اس کے متعلق ایک سادہ دلیل رکھتا ہے کہ اگر ایک سے زائد خدا ہوتے تو تم تمام کائنات میں ایک بد نظمی اور انتشار سے رو در رو ہوتے یا کسی وجود کو استحکام نصیب نہ ہوتا اور نہ کوئی قانون عمل پیرا ہوتا۔ سائنس کے نزدیک بھی کائنات یگانہ و یک رنگ ہے اور اس کی بے پایاں رنگارنگی قوانین کی وحدتوں میں پروئی ہوئی ہے اور یہ تمام وحدتیں بالآخر ایک محیط کل وحدت پر منتہی ہوتی ہیں۔ سائنس میں تمام ثابت شدہ تجربات اس فرضیہ کی توثیق کرتے ہیں، لیکن سائنس کو صرف دنیائے مدرکات ہی سے سروکار ہے۔ جہاں سائنس ختم ہوتی ہے وہاں سے مذہب کا آغاز ہوتا ہے۔ مذہب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ عالم حقیقی بھی ایک وحدت ہے، اگرچہ وہ ہمارے سامنے ایک محسوس واقعہ کی صورت میں پیش نہیں کیا گیا ہے۔ افلاطون نے منطقی استدلال کے طریق پر تصورات کا ایک اہرام تعمیر کیا ہے۔ عالم اجسام کی بوقلمونی اس مخروط نما عمارت کا زیریں حصہ ہے اور جیسے جیسے ہم اس کی بلندیوں پر چڑھتے جاتے ہیں، تصورات کا تنوع کم ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ہم اس کی چوٹی پر پہنچ جاتے ہیں، جہاں صرف ایک ہی تصور رہتا ہے، یعنی عین الایمان، جسے وہ خیر کا خطاب دیتا ہے اور جس سے تمام تصورات نکلتے ہیں اور اسی کے ذریعہ عالم محسوسات بھی ان حاصل شدہ تصورات میں شریک ہو کر اپنا وجود برقرار رکھتا ہے۔ فلسفہ وحدت عقل کے لازمی مسلمہ تک بار پاتا ہے۔ ایک طبعی موجودات کی کلیت کو عالم مدرکات کے مماثل قرار دیتا ہے اور اس کے آگے قدم بڑھانے کو حق بجانب نہیں سمجھتا۔ فلسفہ افلاطون کے پیرو حقیقت و عقل کو ایک سمجھتے ہیں، اور عقل کے آگے قدم بڑھانا ناممکن تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ یہاں عقل اپنے منتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ عقل کو اس منزل پر ستانا چاہئے، وہ خود اپنے ہی کندھوں کے اوپر چھلانگ نہیں لگا سکتی، لیکن مذہب کے لئے کائنات اور عقل کی وحدت دونوں اپنے سے پرے حقیقت اولیٰ کی نشان دہی کرتے ہیں، جہاں سے نفس و مادہ کی ثنوی وحدت نمودار ہوتی ہے۔ انسان کا ذہن بھی نفسیاتی طریق پر ایک وحدت ہے۔ نفس و روح کی جیسی بھی نوعیت ہو ایک چیز غیر متنازع فیہ ہے کہ تجربہ اور ادراک ذہن کی یہ ایک لازمی وحدت ہے۔ اسلام کی رو سے تمام عوامل ایک قانون یا ایک تخلیقی مشیت سے بندھے ہوئے ہیں کیونکہ ان سب کا خالق ایک ہے۔ پروفیسر ہانڈنگ، جو تاریخ فلسفہ کا عالم ہے، کہتا ہے کہ مغرب میں عقیدہ توحید کو سائنس سے بڑی مدد ملی جو مبنی ہے وحدت وجود پر، جس

کی وہ ہر قدم پر تصدیق کرتا ہے، سائنس کا وحدت وجود اور مذہب کی وحدانیت دونوں ایک دوسرے کے قریب آ گئے ہیں۔ انسان نے خداؤں کی کثرت سے آغاز کیا، جو ایک دوسرے سے لاپرواہ یا مخالف تھے اور بالآخر ایک خدا کے تصور تک رسائی حاصل کی۔ قدرتی مظاہر کی تشریح بھی بے جوڑ تنوع سے شروع ہوئی، یہاں تک کہ اس نے ایک کائنات کے تصور تک رسائی حاصل کی، جس میں بعید ترین مظاہر بھی بالآخر ایک ہی قانون کے پابند اور باہم سمیت سے مربوط تھے۔

عقل اور عالم کے علاوہ خدا اپنا ظہور انسان کی اخلاقی شعوریت پر بھی کرتا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ اس کو دو چیزوں نے پر خوف کر دیا، اوپر تاروں بھرے آسمان نے اور باطن میں اخلاقی قانون نے۔ ان دونوں گوشوں میں اس نے قانون کی وحدت و یک رنگی کو دریافت اور ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس نے یہ دشواری محسوس کی کہ ان دو وحدتوں کو ایک بنیادی وحدت میں کیسے جوڑا جائے، جس سے یہ دونوں نمودار ہوئی ہیں۔ اس نے اس کو عقیدہ کے حوالے کر دیا جو علم سے پرے تھا اور قابل فہم علم کی حقیقی کوتاہیوں کا قائل ہو گیا۔ وہ اپنے اس نظریہ پر مضبوطی سے جما رہا کہ جہاں فلسفہ منتهی ہوتا ہے وہاں سے مذہب کا آغاز ہوتا ہے۔ اسلام کی رو سے تمام سچے مذاہب توحیدی ہیں اور تمام اولوالعزم پیغمبر موحد تھے۔ اسرائیلی مذہبی عروج و ارتقاء کے سلسلہ میں قرآن حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خاص حوالہ دیتا ہے، جنہوں نے وحدانیت کو صاف اور پرزور طریقہ پر پیش کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہا یہ ارشاد فرمایا کہ آپ صداقت کے اس راستے پر گامزن ہیں جس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام چلے تھے، جنہوں نے بت پرستی اور مظاہر پرستی سے یک لخت کنارہ کشی اختیار کی تھی۔ ہندومت میں بھی ہم ایک طویل مگر درجہ بدرجہ ترقی، اصنام پرستی اور مظاہر پرستی کی وحدانیت یا روحانی وحدت وجود کی طرف دیکھتے ہیں۔ اگرچہ کہ اہل ہنود کی ایک بڑی جماعت اوتار پرستی سے آگے قدم نہ بڑھا سکی۔ یہی صورت حال عیسائیت کی ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک بلند مرتبہ موحد تھے اور بہت سے راسخ العقیدہ عیسائی ہمیشہ منکر تثلیث رہے، لیکن عقیدہ تثلیث نے عیسائیوں کی توحید کو فاسد اور اس میں اوتار پرستی کو داخل کر دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ تین ابدی ہستیاں ایک تن واحد اور ساتھ ہی با ن واحد تیں بھی ہیں۔ یہ دعویٰ ناقابل فہم ہونے کے سبب ایک سرعظیم سے موسوم کیا گیا۔ اسلام اس عقیدہ کی نہ ضرورت تسلیم کرتا ہے اور نہ صداقت اور قرآن بارہا اس کی تردید کرتا ہے۔ زرتشت بھی اصلاً توحید پرست تھا تاہم اس کی وحدانیت کی لطافت یک گونہ فاسد ہو کر رہ گئی کیونکہ روشنی و تاریکی کے نسبتاً آزاد اور مخالف اصول یزداں و اہرمین کی صورت میں ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہو گئے۔

بدھ مت کا معاملہ قدرے مختلف ہے۔ بدھ مت بالعموم لائے مذہب یقین کیا جاتا ہے۔ گو تم بدھ نوع انسانی کی روحانی اصلاح و ہدایت کی بابت کہتا ہے کہ یہ اخلاقی قانون کی تفہیم و پیروی سے حاصل ہو سکتی ہے، جو اس کے نزدیک قانون رحم و شفقت اور جملہ خود غرضانہ جسمانی خواہشات کی نفی ہے۔ اس نے ہندو دیواستھان

(Pantheon) کی تردید کی، لیکن خدا کی موافقت و مخالفت میں کسی طرح کی تبلیغ نہ کی مگر اس کا نزوان، جس کی اگرچہ سبلی تشریح کی جاتی ہے، ایک ایسی کیفیت ہے جس میں زندگی کی تمام اذیتیں اور پابندیاں، تمام خوف اور غمکیاں برطرف ہو جاتی ہیں۔ یہ ایک الوہیت کی مطلقاً مثبت کیفیت ہے، جو ہر زمانہ اور مذہب کے صوفیائے کرام کے تجربات کا عطیہ ہے۔ روح انسانی یہ وحدت اس الوہیت کے ذریعہ ہی سے حاصل کر سکتی ہے، اگرچہ یہ وحدت کسی انسانی ابواب میں بیان نہیں کی جاسکتی، کیونکہ وحدت و کثرت کے اصطلاحات عالم زمان و مکاں سے مستعار لئے گئے ہیں۔ ہم گوتم بدھ کو صوفیاء کے مفہوم میں موحد کہہ سکتے ہیں، اگرچہ کہ بدھ متی فلسفہ کا حیات کے متعلق منفیانہ انداز غیر اسلامی مزاج رکھتا ہے۔

ہم کہہ نہیں سکتے کہ حالیہ دور میں بدھ متی تعلیمات کیا تنقیہ و تصفیہ کیا گیا ہے مگر جہاں تک ہندومت کا تعلق ہے ہندو اصلاحی تحریکات کے مطالعہ سے اس امر کا بلا خوف اظہار کیا جاسکتا ہے کہ رام موہن رائے سے لے کر گاندھی جی تک اصلاح شدہ ہندومت زیادہ سے زیادہ وحدانیت کے قریب ہوتا جا رہا ہے۔ سوامی رامانند تیرتھ، سوامی ویوکانند، سوامی دیانند، رام کرشنا پرمانیس اور متعدد اخلاقی و مذہبی مصلحین کسی نہ کسی رنگ میں توحید پرست تھے۔ ان میں سے بعض کا رجحان زیادہ تر خدا کے تجسم کی طرف تھا اور بعض زیادہ تر تنزیہ کی طرف مائل تھے۔ ان کی یہ دریافت فلسفہ یا تصوف کے ذریعہ ہوئی تھی۔

اسلام نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ وحدانیت کا معلم اول ہے۔ اس کا قول ہے کہ یہ عقیدہ ایسا ہی قدیم ہے جیسے کہ انسانیت اور مذہبی صداقت، اسلام کا دعویٰ ہے کہ تمام اولوالعزم پیغمبروں نے اس کی تبلیغ کی اور تمام آسمانی کتابوں میں ابتداء عقیدہ اپنی خالص شکل میں موجود تھا مگر یہ عقیدہ بار بار فاسد ہوتا گیا، جس کو دوبارہ قائم کرنے کے لئے ہر قوم میں پیغمبر مبعوث ہوتے رہے۔ تمام مذاہب کی بنیادی وحدت اسلام کے ضروری عقائد میں سے ایک ہے۔ عظیم اور سچے مذاہب اپنے شعائر و رسوم، قوانین و رواج میں مختلف ہو سکتے ہیں، جو حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، لیکن خدا کی وحدت کا اعتقاد سب میں مشترک ہے اور قرآن کی رو سے یہ اعتقاد ایک صالح زندگی کے ساتھ تمام سچے مذاہب کے جوہر اصلی کی تشکیل کرتا ہے۔

اسلام کی صداقت و کامیابی کا یہ زبردست ثبوت ہے کہ تمام مذاہب کے مصلحین و مفکرین اس زبردست عقیدہ کے خلاف جو چیز بھی پائی جاتی ہے اس کی تردید یا توضیح میں سرگرم ہیں۔ اور وحدانیت کے ثبوت اپنی آسمانی کتابوں سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکال رہے ہیں اور یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ ابتدا میں یہی ان کا صحیح مذہب تھا اور بقیہ تمام باتیں من گھڑت ہیں جو بعد کو دین میں داخل ہو گئیں۔

خدا کی یگانگت جس کو اسلام بحیثیت تمام سچے مذاہب کی اساس کے سمجھتا ہے، حقیقت کی بابت محض الہیاتی عقیدہ کے طور پر قائم نہیں رہ سکتی۔ حیات کی بابت اس کی معنویت عمیق اور وسیع ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس

سے قبل ظاہر کیا کہ یہ وہ اعتقاد ہے جہاں مذہب اور سائنس ہم آغوش ہوتے ہیں۔ اگرچہ سائنس لازماً ایک خدا کی جانب آگے کو حرکت نہیں کر سکتی، بلکہ وہ مشہود اور مدرک بالحواس موجودات تک پہنچ کر رک جاتی ہے۔ حکمیاتی وحدت وجود میں ضروری نہیں کہ وحدانیت ہو، بلکہ یہ اس جانب ایک زبردست قدم ہے۔ اس عقیدہ کی تردید سے کہ خود مختار خدا بکثرت ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے خود سرانہ ارادوں سے ہر قدم پر مظاہر فطرت میں دخل اندازی کرتا ہے، وحدانیت حکمیاتی طریق تعبیر کی زبردست موید ہو جاتی ہے۔ خدا کی وحدت سے جو چیز بطور نتیجہ تبعاً پیدا ہوتی ہے، وہ نہ صرف وحدت کائنات ہے بلکہ وحدت انسانیت بھی ہے۔ ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ تمام مذاہب کی حقیقی وحدت اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ یہ خدا کی وحدت کا منطقی نتیجہ یہ۔ اسلام خدا کی وحدت سے ایک اور نتیجہ وحدت انسانیت اخذ کرتا ہے۔ قرآن نے بار بار اس کا اظہار کیا ہے کہ تمام انسانیت ایک ہے اور تمام نوع انسانی ایک وجود سے ظہور پذیر ہوئی ہے، اور یہ کہ خدا نے اپنی روح آدم میں پھونکی۔ مختلف مقامات پر قرآن میں آدم سے مراد انسانیت یا نوع انسانی ہے۔ اسلام انسانیت کو ہر حیثیت سے یک رنگ بنانے کا تصور نہیں کرتا، لیکن دوسری طرف وہ تاکید کرتا ہے کہ لسانی یا مختلف قوموں کے طریقہ ہائے زندگی کے اختلافات خدا کی معنی خیز نشانیاں ہیں اور اس دعوے پر اسے اصرار ہے کہ بنیادی طور پر تمام انسانیت ایک ہے اور تمام قوموں کو اس اصول پر متحد ہونے کی کوشش کرنی چاہئے۔ ان میں سب سے اہم اور ضروری یہ ہے کہ خدا ایک ہے اور تمام انسان اور مخلوقات عیال اللہ ہیں۔ انسانی اخوت راست نتیجہ ہے خدا کی وحدت کا، قانون اخلاق کی وحدت بھی خدا کی یگانگت سے ماخوذ نتیجہ ہے۔ قومیں اپنے رسوم و طریق زندگی میں کتنی ہی مختلف ہوں، سب کے لئے ایک ہی خارجی اخلاقیات کا ہونا ضروری ہے۔ اخلاقیات کے دو معیار، ایک اپنی قوت کے لئے دوسرا غیروں کے لئے، کبھی روا نہیں رکھا جاسکتا۔ اگرچہ نطشے نے حاکم اخلاقیات اور محکوم اخلاقیات کی بابت بحث کی ہے جیسے کہ بعض انات و ذکور کے اخلاقی ضوابط میں تفریق و امتیاز کرتے ہیں۔ اسلام پر زور طریقہ پر یہ تصور پیش کرتا ہے کہ جیسے تمام انسانیت ایک ہے، ایسے ہی اس کا اخلاقی ضابطہ بھی ایک ہونا چاہئے۔ اخلاقی وحدت انسانی وحدت سے بالاتباع صورت پذیر ہوتی ہے اور انسانی وحدت خدا کی وحدت سے تبعاً رونما ہوتی ہے۔

صفات خداوندی کے بیان میں صفت وحدت پر قرآن میں بہت زور دیا گیا ہے۔ یہ وہ صفت ہے جو مقابلتاً سمجھنے میں بہت آسان ہے، اور دیگر صفات کے فہم و ادراک میں حقیقی دشواری لاحق ہوتی ہے۔ ایک محدود ذہن غیر محدود کا علم کیسے حاصل کر سکتا ہے، ایک مطلق ذات، اضافی کے ذہن میں کیسے سما سکتی ہے۔ دنیا کو صفت و مقدر کے پیمانوں سے جاننے کے لئے انسان کو ایسا مخصوص جسم متعین حواس کے ساتھ عطا ہوا ہے جو اس سلسلہ میں مدد ہو سکے۔ چنانچہ وہ خاص کر اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس کے حیاتی مقاصد کی تکمیل میں اس کا معین ہو۔ یہاں تک کہ اس کا جو ہر عقل بھی اس کے حواس اور جسم کے تقاضوں میں متمکن ہے اور اس کے حواس میں اضافہ اور توسیع کی

خدمت انجام دیتا ہے۔ اس کی عقل بھی تنازع للبقا میں، اور اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں ایک آلہ کار ہے۔ اس کے حواس اور اس کی عقل محدود اور اضافی ہیں، جن کا معاملہ بھی محدود اور اضافی ہی سے رہتا ہے۔ انسان جو اپنی زبردست حکمیاتی ترقی اور منطقی استدلال سے جوہر کی ماہیت اور برگ کاہ کی بالیدگی کو پوری طرح نہ سمجھ سکا، کیا اس صورت میں اس کی یہ جسارت بے جا نہ ہوگی کہ وہ تمام حیات اور موجودات کے آخری سرچشمہ کی صفات کو جاننے کا دعویٰ کرے پھر ایک دوسری دشواری یہ درپیش ہے کہ انسان کی زبان اس کے حواس کا پیرایہ ادا ہے، کیونکہ یہ تمام الفاظ بالآخر حواس ہی سے مشورہ طلبی کرتے ہیں اور انہی سے جواب حاصل کرتے ہیں اس لئے کس طرح اس خدا کے صفات انسانی بول چال میں بیان کئے جاسکتے ہیں، جو مکان میں ہے نہ زمان میں، اور نہ جو ہمارے حواس کا موضوع مشاہدہ ہی ہو سکتا ہے۔ ہمارے اعلیٰ اقدار اور اونچے تصورات جو نفوس و اجسام کی فطرت سے محدود ہیں، صرف ہمارے لئے نہیں ہیں اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ ہم اپنی شخصی خصوصیات سے تجاوز کریں اور حیات و کائنات سے ان کا جو رشتہ ہے وہ معلوم کر سکیں؟ تو کیا ہم خدا کے عرفان سے مایوس ہو جائیں یا یہ جانے بغیر کہ وہ کیسا ہے اس کو جاننے کا دعویٰ کریں، لیکن یہ دونوں صورتیں تمام سچے مذاہب کا خاتمہ کر دیں گی اور ہمیں یا تو مطلقاً اخلاقی یا ذہنی تشکیک پر پہنچا دیں گی یا خدا کے تصور کو پست تر درجہ پر لا کر ایک معلوم و مشہود شے بنا دیں گی۔ ایسی شے جو جاننے والے سے کم تر ہے، کیونکہ ایک معلوم کا جاننے والا احاطہ کر لیتا ہے۔ لہذا مذہب کی بنانہ بالکلیہ خدا سے لاعلمی پر ہے اور نہ اس کے کامل عرفان پر۔ تمام اساسی صداقتوں کی طرح خدا کا عرفان بھی انسان کی عقل کے لئے محال مجسم ہے۔ یہ منطقی طور پر ترتیب نہیں پاسکتا اور نہ نفسیاتی طریقہ پر سمجھا جاسکتا ہے۔ تمام سچے مذاہب میں لا اوریت کا عنصر ہے، اور یہ چیز عیمق مذہبی تجربات میں بھی پائی جاتی ہے۔ عقل کے ذریعہ خدا کو سمجھنے کی کوشش ہمیشہ رد و انکار پر منتہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ اسپنوزا نے کہا ہے کہ ہر تعریف ایک قسم کی تحدید ہوتی ہے۔ تمام بڑے انبیاء اور اولیاء ذات مطلق کا ناقابل فہم اور ناقابل بیان ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ علم جیسا کہ ہم جانتے ہیں ایک داخلی خارجی نسبت ہے۔ ہم کس طرح اس کا عرفان حاصل کر سکتے ہیں جو نہ داخل ہے اور نہ خارج اور نہ ان کی باہمی نسبت؟

اس لحاظ سے ہم اسلام کی حیثیت کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ اپنی ذات سے خدا ممکنہ جانا نہیں جاسکتا مگر اس کی کہنہ و حقیقت اساسی اقدار میں پنہاں ہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے۔ اس کے لئے اعلیٰ ترین صفات کے نام ہیں۔ خدا کی صفات کے مقابلہ میں ہمارا اقدار محدود مماثلتیں اور اشارات ہیں۔ صحیح کنایہ وہ ہے جو حقیقت کی نشان دہی میں مدہو۔ انسان رمز و کنایہ میں گفتگو کرتے پر مجبور ہے۔ ہم کو چاہئے کہ پہلے خدا کی جملہ نقائص سے پاکی بیان کریں۔ مذہبی زبان میں تسبیح و تقدیس سے یہی مراد ہے۔ خدا کو ایسے صفات سے متصف کرنے سے احتراز کرنا چاہئے جن کے اتصاف میں ہم کسی انسانی ہستی یا کامل ہستی کی بابت پس و پیش کرتے

ہیں۔ ہمارے لئے کمال ایک ناقابل رسائی^{مطمح} نظر ہے، لیکن یہ خدا کی صفت لازمی ہے۔ ہم خدا پر یہ ایمان رکھتے ہیں کہ وہ تمام اقدار کا خالق اور قائم رکھنے والا ہے، اگرچہ ہماری قدریں ایک انسان ہی کی قدریں ہوں گی۔ افلاطون ہمیں تین قدریں، صداقت، حسن اور نیکی بتاتا ہے۔ اپنے مناظرہ منطقی میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسانی حیات اور وجود میں جو چیزیں قابل قدر ہیں وہ ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ اقدار پر مشتمل ہو سکتی ہیں اس کی ترتیب واصطفاف میں نیکی ان سہ گانہ اقدار میں سے ایک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ تصور اور تمام دیگر اقدار کی بنیاد ایک ہمہ خیر ذات ہے۔ اس لحاظ سے افلاطون کی منطقی بحث کی توثیق عمیق مذہبی شعوریت سے ہوتی ہے۔ یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ محبت اور مہرت حتیٰ کہ طاقت کو بھی نوع انسانی مثل ذاتی اساسی اقدار کے محسوس کرتی ہے، حالانکہ ان کا وجود افلاطون کی سہ گانہ تقسیم میں نہیں، لیکن ذرا سا غور اس کو واضح کر دے گا کہ محبت بذات خود قائم نہیں رہ سکتی اور تصوراً ان تین قدروں میں سے ایک یا زائد اقدار پر مبنی ہوگی اور مسرت ان اقدار کے حصول کی ایک شرط ہے، جو اس حصول کی ضمنی پیداوار ہے۔ محبت کو نیکی کے مفہوم میں بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ طاقت اپنی حیثیت سے تنہا قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ صرف اس وقت قابل غور ہوتی ہے جبکہ اس کا استعمال صداقت نیکی اور حسن کے تحت کیا جائے۔

۱ اسلام کا یہ موقف ہے کہ خدا کی ذات حق ہے۔ وہ صداقت کی تخلیق کرتا ہے اور اپنی مخلوق سے سچائی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ تب کہیں کہا جاتا ہے، اللہ جمیل و محب الجمال۔ وہ کسی چیز کو پیدا کرتا ہے، پھر اس کو حسن و خوبی بخشتا ہے۔ ہمہ خیریت کے متعلق قرآن اس کے صفات خوبی سے معمور ہے، جن کے لئے مختلف پیرایہ بیان مثل رب، رحیم، غفار، کریم، اختیار کئے گئے ہیں۔ قرآن کی رو سے خدا کی رحمت ہر چیز پر چھائی ہوئی ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلاطونیت کی طرح اسلام کے نزدیک بھی اعلیٰ قدر ہمہ خیر ذات سے متصف کی جا سکتی ہے۔ لا ادریت سے مذہب کا کامل تحفظ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہماری انتہائی کوششیں ان اقدار کے حصول میں حقیقت کے ساتھ موافقت کریں۔ خدا ہمارے اعلیٰ اقدار کی حقیقت اور واقعیت کا ضامن ہے۔ ہافڈنگ کی فلسفہ مذہب پر زبردست تصنیف مذہبی اعتقاد کی روح کو مثل تحفظ اقدار کے بتلاتی ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ مذہبی اعتقاد کی اس سے بہتر الفاظ میں توصیف نہیں کی جاسکتی۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ افلاطون کے ان تین اساسی اقدار پر یقین کیا جائے مگر ان کو بلا کسی مطلق اور کائناتی وجود کے صرف مصنوعی اور انسانی تسلیم کیا جائے گا۔ کوئی اس مقام پر پہنچ کر کہہ سکتا ہے کہ یہ انسانیت کے لیے حقیقی اقدار ہیں، مگر اس کا کوئی ثبوت یا ضمانت نہیں کہ یہ حقیقت اولیٰ میں پیوست و جاگزین ہیں۔ یہ سقراط و افلاطون کے زمانہ میں سوفسطائیوں کا مسلک رہا ہے۔ مذہبی عقیدہ میں یہ اقدار اپنے درجہ کمال پر خدا کے لازمی صفات ہیں اور جب آدمی اپنی زندگی کو ان کے مطابق ڈھال لیتا ہے تو یہ محدود صورت میں خدا کی صفات میں شریک ہو جاتا ہے۔ مذہبی عقیدہ اس یقین پر مشتمل ہے کہ یہ اقدار منزہ عن

الذات اور خارجاً حقیقی ہونے کے وجود اور خدا کی ہستی میں محفوظ ہیں۔

تمام مذاہب جسمی اور تشبیہی بن جاتے ہیں، یعنی خدا کو انسانی شکل کے مشابہ سمجھنا اور ان احساسات کو انسانی احساسات کے مثل سمجھنا، جب تک کہ ہم اسلام کے اس نظریہ کو اختیار نہ کریں جس کو قرآن میں مختلف مقامات پر پیش کیا گیا ہے کہ بنیادی روحانی حقائق کی بابت انسانی اصطلاحات کو ہمیشہ رمز و کنایہ تصور کیا جائے۔ مثال کے طور پر خدا کے ممکن اور موجود ہونے کی صفت کو لیا جائے جو بنیادی صفت ہے اور جس سے دیگر صفات رونما ہوتی ہیں، ہمارے لئے ہر موجود یا تو زمان میں ہے یا مکان میں یا ان ہر دو میں، لیکن خدا نہ زمانی ہے اور نہ مکانی۔ وہ زمان و مکان کا خالق ہے، اس لئے وہ ان سے گھرا ہوا نہیں ہو سکتا۔ وہ تمام مسائل جو خدا کی لامتناہیت سے ابھرتے ہیں اگر وہ زمانی و مکانی ابواب پر قائم کئے جائیں تو وہ انسانی عقل کو بے قیدیوں میں الجھا دیں گے اور اگر کسی نوعیت سے انہیں اختیار کیا جائے تو یہ ہمیں خرافات میں مبتلا کر دیں گے۔ تاہم مذہباً ہمیں یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ خدا موجود ہے اور وہ لاحد و نہایت ہے، لیکن اس کا وجود اور لامتناہیت ہم سے مختلف ہے۔ ایسے ہی خدا کی یکتائی ایسی نوعیت کی ہونی چاہئے جو ہمارے ریاضیاتی اور مکانی اکائیوں سے مختلف ہو۔ کس طرح تخلیق کا ظہور اس کی مشیت سے ہوتا ہے، یہ بھی ہمارے لئے ایک معمہ ہے، کیونکہ کوئی مخلوق خالق مطلق نہ ہونے کے باعث اس خدائی عمل تخلیق کو نہیں سمجھ سکتی۔ مدت تخلیق کو بطور رمز و کنایہ سمجھنا چاہئے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے، زمانہ خدا کے نزدیک ایک ایسی چیز ہے جو ہمارے تصور سے بالکل جدا گانہ ہے۔ جیسا کہ رومی نے کہا ہے کہ صفات کمال کی حقیقت ماہیت کبھی سمجھی نہیں جاسکتی، بجز تمثیلی قیاسات کے ذریعہ اور ان صفات کے اثرات سے جو ہستی میں ظہور کرتے ہیں۔ ہم خدا کی محبت اور خوبی کے اثرات کو دیکھتے ہیں اور ان سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ شفیق و مہربان ہے، لیکن خدا کی ذات میں محبت کی حقیقت ماہیت ہمارے فہم و ادراک میں نہیں آ سکتی بجز اس کے کہ جہاں تمثیلی قیاسات ہماری مدد کر سکتے ہیں، لیکن حقائق کے لئے اشارات اختیار کرنے میں ہمیں باخبر رہنا چاہئے کیونکہ یہ چیز جسم اور بت پرستی کی طرف لے جاتی ہے۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن تمثیلات و اشارات بکثرت استعمال کرتا ہے اور ساتھ ہی اس سے خبردار کرتا ہے کہ ان بیانات کو کنایات پر محمول کیا جائے۔ نہ صرف صفات الہی بلکہ یوم الفصل اور جزا و سزا کا نقشہ شگفتہ تشبیہات و استعاروں میں کھینچا گیا ہے۔ انسان مادی پیرایہ بیان پر مجبور ہے۔ ماورائے مادہ و نفس حقائق، جو وجود کے مختلف جہات سے بحث کرتے ہیں، ہمارے ابواب میں سما نہیں سکتے۔ ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص اسلوب تجربہ اور رابطہ کے رکھتے ہوں جو ہماری موجودہ سطح وجود پر آشکارا نہیں اس کو غالب نے نہایت خوبی سے پیش کیا ہے:-

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو

بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

مقصد ہے ناز و غمزہ و لے گفتگو میں کام
بنا نہیں ہے دشمن و خنجر کہے بغیر

جب رمزیت نہایت شگفتہ اور لطیف ہوتی ہے تو یہ میلان رکھتی ہے کہ اس کو حقیقت کا قائم مقام سمجھا جائے۔ اس لئے قرآن ہم کو اس رجحان سے کھلے الفاظ میں آگاہ کرتا ہے کہ یہ محض تمثیلات ہیں۔ جنت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال ایک باغ کی سی ہے جس میں نہریں رواں ہیں۔ اس اندیشہ سے کہ جنت کو کہیں مقامی تصور نہ کر لیا جائے، یہ کہا گیا ہے کہ یہ کل آسمان و زمین کے ساتھ برابر برابر پھیلی ہوئی ہے۔ اسی طرح خدا کو ناظر، سامع، متکلم، قابض، مختار اور خوش و ناخوش ہونے والا بتلا کر قرآن خدا کی بابت ”لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار“۔ ”لیس كمثله شی“ کہتا ہے۔

مسلمانوں کی مذہبی تاریخ میں صرف ایک فرقہ اپنے محدود پیروؤں اور مخصوص زمانہ میں ایسا رہا ہے جو ظاہری طور پر خدا کی جسمانیت کا قائل تھا۔ یہ کرامیہ کہلاتا تھا (جو اپنے بانی محمد کرام کے نام سے منسوب ہے) یا جسمیہ، منسوب بہ جسم، لیکن علماء و صوفیاء کی ایک بڑی جماعت اس پر جمی رہی کہ خدا کے صفات کی ماہیت، جیسے کہ وہ اس کی ذات میں ہیں، معلوم نہیں کی جاسکتی۔ ہم صرف ان علتوں کی دلالت معلول سے کرتے ہیں جو ہمارے فہم و ادراک سے بالاتر ہیں۔ امام علم الکلام ابوالحسن اشعریؒ سرخیل اہل تصوف جلال الدین رومیؒ اور فلسفی و عالم اور پختہ کار صوفی شاہ ولی اللہ کا بھی یہی نقطہ نظر تھا۔ باطنی مشاہدات میں بعض اوقات خدا کے صفات مثل مادی صفات کے محسوس ہوتے ہیں۔ جیسے کہ آنحضرت ﷺ نے باطنی رویت میں ربانی ہاتھوں کا لمس اپنے شانوں کے درمیان محسوس فرمایا تھا، لیکن بالعموم یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ مشاہدات تمثیلی ہوتے ہیں جن میں غیر محسوس حقائق کو محسوسات کا رنگ دیا جاتا ہے۔

صفات الہی کی نوعیت کے متعلق اسلام کا یہ نقطہ نظر معلوم ہو جانے کے بعد کہ وہ اساسی اور اعلیٰ ترین اقدار کے لامحدود کمالات ہیں، نیز یہ کہ ذات الہی کے تعلق سے ان کی اصل ماہیت کا ادراک ممکن نہیں اور ہم عام موجودات اور خود اپنی زندگی پر ان کے اثرات سے ان کا محض جزوی علم حاصل کرتے ہیں، اب ہم ان صفات الہی کا تذکرہ کریں گے جن کو قرآن نے بنیادی صفات کہا ہے اور جن سے خدا کے دیگر اوصاف کے متعلق استنباط کیا جاسکتا ہے۔

صفات ذاتی

قرآن کی رو سے خدا کی پہلی اور اولین صفت ربوبیت ہے۔ ”رب“ کے معنی بہم رساں، پرورش کرنے والا

اور پشت پناہ کے ہیں۔ اس کے لئے انگریزی میں کوئی مترادف لفظ نہیں، بعض انگریزی ترجموں میں اس کے معنی آقا کے لکھے گئے ہیں، جو نہایت ناقص اور غیر تشفی بخش ہے۔ شاید لفظ پروردگار اس کے قریب المعنی ہو سکے۔ مشہور ماہر لغات القرآن، امام راغب اصفہانی نے اس لفظ کی اس طرح تشریح کی ہے ہوا نشا الشیء حالاً فالإلی حد التمام، یعنی کسی چیز کو یکے بعد دیگرے، اس کی مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے مطابق، اس طرح نشوونما دیتے رہنا کہ وہ اپنی حد کمال کو پہنچ جائے۔ یہ محض تخلیق کے معنی کو وسعت دینا اور پھیلانا ہے۔ محض تخلیق بذاتہ کسی مقصد کی تشریح نہیں کرتی۔ شوپنہار نے استمراری فعل تخلیق کو ایک بے بصر کائناتی ارادہ سمجھا، جو نیک و بد سے ماورا، اور بے مقصد تھا۔ پھر ایک تخلیق محض کھیل تماشہ ہو سکتی ہے، جیسا کہ بعض ہندو مذاہب فلسفہ تخلیق کو خدا کی رنگ رلیوں سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن اس تصور کی قرآن میں قطعی الفاظ سے تردید کی گئی ہے۔ ”ہم نے زمین و آسمان کو کھیل تماشہ کے طور پر نہیں پیدا کیا۔“ ”ہم نے ان کو بیکار پیدا نہیں کیا“ لفظ رب، جو مفہوم کے اعتبار سے پالنے والے، قائم رکھنے والے، اور محبت کے ساتھ پرورش کرنے والے اوصاف کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، ہمیں پیدا کرنے میں مشیت الہی کے مقصد و ہدایت کا پتہ دیتا ہے، خدا اشیاء کی تخلیق کر کے چھوڑ نہیں دیتا وہ بطور خود منقلب و متغیر ہوتے رہیں، یا بخت و اتفاق کے ہاتھوں کھلونا بن جائیں۔ قوت حیات تخلیقی ارتقاء کی قوت بن جاتی ہے جس کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ مقصد کے تحت تخلیق کرتی اور ہر نوبت پر نشوونما کے ذرائع مہیا کرتی ہے۔ رب ہونے کی صفت خدا کو ایک جامد و ساکن مطلق نہیں بلکہ ایک متحرک معبود بناتی ہے۔ اس سے خدا تمام کائنات پر مثل تخلیقی و ارتقائی مقصود کے محیط ہو جاتا ہے۔ مقصد کے حصول کی طرف ترقی کرنا ہر زندگی کا ذاتی وصف ہوتا ہے اور ہر زندگی مقصد تلاش ہوتی ہے، لہذا ایک حی و قیوم خدا کے لیے یہ ضروری ہے کہ سہارے اور ترقی دینے والی ذات کے طور پر خود کو ظاہر کرے، ڈاروینی مفروضہ حیات اس کو بخت و اتفاق کا نتیجہ قرار دیتا اور ایک بے بصرو بے رحم کشمکش حیات میں، جاں فطرت خون ریز و خوں خوار دکھائی گئی ہے، ماحول سے مطابقت تصور کرتا ہے۔ زندگی کے حسین اور مطابق عقل تصرفات جو عروجی مدارج میں ایک خلوی جرثومہ (Amoeba) سے لے کر انسان تک مختلف شکلیں اختیار کرتے ہیں اندھی قوتوں کے کرشموں کے طور پر پیش کئے گئے ہیں۔ اسلام کی رو سے ہر زندگی غایتی اور ہر غایت کے پیچھے خدا کی ذات کا فرما ہے جس کی حکمت آسمانوں میں ثوابت و سیاروں کے نظام سے ہویدا ہے جن کی حسابی نوعیت کی چچی تلی حرکتیں قرآن میں خدا کی زبردست نشانیوں سے تعبیر کی گئی ہیں۔ وہ خدا جس کی قوتیں لامحدود ہیں، لیکن جو ہر چیز کو ایک مقررہ مقدار سے ظاہر کرتا ہے تاکہ وہ برقرار رہے اور اپنی فطرت کے مقررہ حدود میں رہ کر منزل مقصود کی طرف ترقی کرے۔ ایک بے جان مادہ سے حیات کی روئیدگی کو قرآن میں متعدد مقامات پر ایک زبردست اعجاز، خدا کی ہستی کی دلیل، اور بقا و حیات جاوداں کے ثبوت میں پیش کیا گیا ہے۔ وہ خدا جو اصلاً خالق و نگہبان ہے اپنی مخلوق کو تباہ ہوتے دیکھ نہیں سکتا۔ ایک حی و قیوم ذات، ایک فرد کے جسم و کالبد کو ایک مرتبہ پیدا کر کے ختم نہیں ہو جاتی۔ خدا

جو، 'رب' ہونے سے متصف ہے، کسی تشبیہی یا رمزی پیرایہ میں بیان نہیں ہو سکتا۔ وہ کسی شے کے کاریگر سے زیادہ، اور ایک ایسے آقا سے بڑھ کر ہے جو اپنے آرام کی خاطر خادم سے خدمت و اطاعت کا طالب ہو اور جو اپنے خدمت گزار کا اگر زیادہ نہیں تو اتنا ہی دست نگر ہو جتنا کہ خادم اپنے آقا کا ہے، نہ اس کے لئے ایک باپ کی تشبیہ موزوں ہو سکتی ہے کیونکہ ایک باپ اور بیٹے کا رشتہ بھی زیادہ تر خارجی نوعیت کا ہوتا ہے۔ بعض دور جدید کے ماہرین نفسیات نے اس امر کے انکشاف کا دعویٰ کیا ہے کہ اس تعلق میں ایک قسم کی درپردہ اور تحت الشعور رقابت ہوتی ہے۔ شاید ایک ماں اور بیٹے کا تعلق زیادہ تشفی بخش مثال ثابت ہو۔ ایک بچہ رحم مادر میں نشوونما پاتا ہے، وہ سچ مچ اس کا گوشت پوست ہوتا ہے اور ایک کافی مدت تک رہنے کے سبب اس کے جسم کا ایک جزو ہو جاتا ہے۔ پیدائش کے بعد بھی ایام رضاعت تک وہ اپنی غذا بالکلیہ ماں سے حاصل کرتا ہے۔ اس لئے ماں، باپ سے زیادہ نگرانی کرنے والی اور پالنے پوسنے والی ہوتی ہے۔ بعض مذاہب میں خدا کی ابوت کی تمثیل اختیار کی گئی ہے، کیونکہ سر قبیلی دور میں تمام اختیارات باپ کو حاصل تھے جو تنہا تمام ذرائع معاش کا کفیل و مالک ہوتا تھا۔ وہ اپنے افراد خاندان پر موت و زیست کا اختیار رکھتا تھا، جیسا کہ اس کو اپنے غلاموں پر حاصل تھا۔ حقیقت میں باپ اور بیٹے کی تمثیل آقا اور غلام کے بالکل ہم معنی ہے۔ خدا اور اس کی مخلوق کے تعلق کی تمثیل میں دونوں تشبیہیں نا کافی ہیں، اگرچہ یہ دونوں کسی بہتر مثال کے نہ ہونے سے استعمال کی جاتی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے کہا ہے خدا کی اُمومت کی تمثیل زیادہ تشفی بخش ہو سکتی تھی، مگر ایک سر قبیلی تمدن میں اس کو استعمال نہیں کیا جاسکتا تھا۔ آنحضرت صلعم کی ایک حدیث ہے کہ جب آپ اپنے اصحاب کے ساتھ جلوہ فرما تھے، آپ نے دریافت فرمایا ”کیا کبھی اس کا تصور کیا جاسکتا ہے کہ ایک ماں اپنے بچہ کو دہکتی ہوئی آگ میں جھونک دے گی؟“ صحابہ نے عرض کیا، ”یہ ناممکن ہے“ تب حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ”خدا کی محبت اپنی مخلوقات کے ساتھ ماں کی محبت سے بے انتہا زیادہ ہے۔“ ہم نے جو اُمومت کی تمثیل کی فوقیت کی بابت کہا ہے، اس کی توضیح حضور صلعم کی حدیث سے ہوتی ہے۔ اگر تمام صفات جو الفاظ میں ادا کئے گئے ہیں، تمثیلی ہیں اور کوئی کسی نہ کسی طرح کی تمثیل کے استعمال پر مجبور ہے تو 'رب' 'اب' سے کہیں زیادہ بڑھ کر ہے۔ پیدا کرنے والے کا اختیار، مطلق نگہداشت کی قابلیت، کمال تک پہنچانے والی ہدایت اور ماں اور باپ کی محبت، دستگیری و خبرداری، یہ تمام ایک 'رب' کے تصور میں مجتمع ہیں۔ اب اور آقا کی تعریفوں اور خود اُمومت پر بھی 'رب' کی صفت بدرجہا فوقیت رکھتی ہے۔

یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا خدا پر بحیثیت 'رب' کے اعتقاد ہماری زندگی کے تجربہ سے حق بجانب قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ واقعہ کہ وجود ایک نظم ہے، بد نظمی نہیں، یہ ثابت کرتا ہے کہ وجود ایک منظم اور عقلی کل ہے اور جیسا کہ ہم نے اس سے قبل کہا ہے، یہ نہ صرف مذہب کا نظریہ ہے بلکہ سائنس کا بھی ہے۔ ہمارا تجربہ علم ہمارے سامنے تعمیر کے ساتھ تخریب کا بھی منظر پیش کرتا ہے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ دونوں دست بدست چلتے ہیں اور تقریباً ہر موقع پر ان میں

سے کوئی ایک دوسرے میں پایا جاتا ہے مگر ہمارے ارتقائی فلاسفہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود بحیثیت کل کے ایک ارتقائی میلان رکھتا ہے۔ اہلیت بقا چاہتی ہے اور نا اہلیت بتدریج فنا ہو جاتی ہے۔ کائنات ناقابل شکست قوانین پر استوار ہے، جو عقل سے جانے جاسکتے ہیں۔ اگر یہ عقل کی تجلیات نہ ہوتے تو کبھی عقل سے پہچانے نہ جاتے۔ قانون حفظ نفس عالم مادہ میں بھی کارفرما ہے اور دنیائے حیات و نفس میں بھی اس کی کارفرمائی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ مادہ تمام تبدیلیوں میں اپنا تحفظ کرتا ہے، کوئی چیز کلیتاً فنا نہیں ہوتی اور تمام ظاہری تخریب صرف شکل و صورت کی تبدیلی ہوتی ہے۔ مجموعی قوت کا نظام عالم میں ہمیشہ یکساں رہنا ایک عالم گیر قانون ہے، اس لئے 'رب' کی صفت بحیثیت حفاظت کرنے والے کے ہر ذرہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ نیبولا یا دھان سے سورج، چاند، تاروں اور سیاروں کا بتدریج نشوونما پانا اور اپنے مدارات پر منظم اور قابل شمار طریقہ پر ان کا گردش کرنا، یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ ہر جگہ قانون کی حکومت اور وزن و مقدار کی فرماں روائی ہے۔ بعض اوقات بطلی الفہم مادہ پرست یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ یہ قانون اندھا اور میکانی ہے اور اس بنا پر ایک مہربان اور اعتدال پسند خدا کی طرف رجوع ہونے کے بجائے یہ قطعیت کے ساتھ اس قسم کے تصور سے انکار کرتے ہیں، لیکن بعض بڑے سائنسدان مثل ایڈنگٹن (Eddington) جینس (Geans) اور ہالڈین (Haldane) کے، جنہوں نے موجودہ سائنسی تحقیقات کی بنیاد پر فلسفوں کی تعمیر کی کوشش کی ہے، اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ کائنات کی تخلیق و قیام ایک زبردست ریاضیاتی دماغ سے ہوئی ہے۔ مشہور ماہر حیاتیات ہالڈین نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ دنیائے واقعات دنیائے اقدار پر مبنی ہے، اور کم از کم ایک زبردست قدر صداقت تمام حکمیاتی علم کی بنا ہے، لیکن حسن و خوبی بھی فوق الذات اور معروضی اقدار ہیں اور وجود صرف ذات مطلق کے محاورے و اصطلاح میں قابل فہم ہے۔ ہر چیز جو موجود ہے، اس لئے زندہ ہے کہ وہ سنبھالی جا رہی ہے۔ وہ نہ صرف اپنی فطرت اور حفظ نفس کے جذبہ سے زندہ ہے بلکہ دیگر تمام چیزیں بھی کچھ اس طرح سے منظم ہیں کہ عالمی نظام خود اس کو زندہ رہنے میں مدد دیتا ہے۔ جیسا کہ ایمرسن نے کہا ہے، کل کائنات ایک قطرہ شبنم میں ڈھلی ہوئی ہے یا جیسا کہ کارلائل نے کہا ہے، ایک برگ کاہ کی بالیدگی میں بھی جملہ موجودات باہم دگر سرگرم تعاون ہیں۔ ان تمام احوال پر غور کرو، جو زندگی کو ممکن بناتے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی ایک کیفیت غیر موجود ہو تو زندگی مفقود ہو جائے گی۔ اگر متعدد شرائط معینہ طور پر پورے نہ کئے جائیں تو کوئی چیز زندہ و کارگزار نہیں رہ سکتی۔ کیا یہ بے حد و نہایت مطابقت اندھی میکانیت کا ثمرہ ہے؟ یہ خود ایک اندھا پن ہوگا کہ ان قوانین سے چشم پوشی کر لی جائے جو ان تصرفات کا سبب ہیں۔ نشے، جو فطرت سے آگے علیم و رحیم اور خالق کائنات خدا کی طرف قدم نہ بڑھاسکا، کہتا ہے کہ تمام حکمت کے خزانے دنیا کے کل کتب خانوں سے زیادہ انسان کے جسم کی ساخت اور عمل و اثر میں پوشیدہ ہیں۔ قرآن میں خدا کی ہستی کے متعلق جتنے دلائل ہیں ان میں سے غایتیت کی دلیل، یعنی فطرت میں مقاصد کی تکمیل و مطابقت، زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے۔ قرآن ہم کو ہمارے نفوس کے مشاہدہ کا

بھی حکم دیتا ہے۔ ”ما فی انفسکم افلا تبصرون“ (اور خود تمہارے وجود میں بھی، پھر کیا تم دیکھتے نہیں؟) و ان من شیء الا عندنا خزائنه و مانزلہ الا بقدر معلوم“ (اور کوئی شے نہیں جس کے ہمارے پاس ذخیرے نہ ہوں لیکن ہمارا طریق کار یہ ہے کہ جو کچھ نازل کرتے ہیں، ایک مقررہ مقدار کے ساتھ نازل کرتے ہیں۔) انا کل شیء خلقنہ بقدر (اور ہم نے جتنی چیزیں بھی پیدا کی ہیں ایک اندازہ کے ساتھ پیدا کی ہیں)۔ قرآن بارہا اس کا اظہار کرتا ہے کہ تمام کائنات مطیع و منقاد ہے اور وہ حیات انسانی کی تابع فرمان بنائی جا سکتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ہر چیز انسان کے لئے پیدا کی گئی ہے، بلکہ انسان اور کائنات کچھ اس طرح ترکیب پائے ہیں کہ ہر چیز جو موجود ہے، وہ انسانی حیات کی تابع فرمان بنائی جا سکتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ہر چیز انسان کے لئے پیدا کی گئی ہے بلکہ انسان اور کائنات کچھ اس طرح ترکیب پائے ہیں کہ ہر چیز جو موجود ہے، وہ انسانی حیات کے مفید مطلب بنائی جا سکتی ہے، بشرطیکہ انسان اپنے علم کو درست طریقہ پر استعمال کرے۔ کائنات کو پہچاننا گویا اس کو مسخر کرنا ہے۔ مادہ اور حیات باہم ایک دوسرے کے پابند ہیں۔ عالم محسوسات میں زندگی مادہ سے ظہور کرتی ہے، اگرچہ مادہ زندگی کو پیدا نہیں کرتا۔ حیات اور مادہ دونوں مشیت الہی کی تخلیق ہیں اور چونکہ مصدر ایک ہے اس لئے باہم متوافق اور متتابع ہیں۔ جس طرح ایک حیات عضوی میں بے انتہاد انائی ہے، اسی طرح ماحول کے ساتھ اس کی مطابقت میں بے پایاں حکمت ہے۔ اگر گرد و پیش کی ترکیب پہلے سے اس طرح واقع نہ ہوتی کہ وہ زندگی کے تمام مقاصد کو پورا کر سکے تو حیات کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ پھر کیا یہ حزم و احتیاط حکیمانہ نہیں کہ حیات سے قبل مادہ کی اس طرح تنظیم کی گئی کہ وہ زندگی کا مددگار ثابت ہو۔ پیروان ڈارون شاداں و فرحاں ہیں کہ انہوں نے دنیائے حیاتیات سے خالق کائنات کو خارج کر دیا اور یہ اپنے ادعاء کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ تمام مقصدیت اور حسن و زیبائی ایک بے بصرت نازع للبقاء کا نتیجہ ہے۔ یہ نمود و ارتقاء کی تاویل اتفاقی تحولات کے مفروضہ سے کرتے ہیں، لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ بخت و اتفاق کی سبیت میں دراندازی سائنس کی تمام بنیادیں ڈھادے گی۔ یہ اس حقیقت سے بھی تجاہل برتتے ہیں کہ قانون بقائے اصلح سے بے بصر میکانیت سے زیادہ عقل کی طرف نشان دہی کرتا ہے۔ قانون عقل سے ہم رشتہ ہے اور یہ اس کا مرادف سمجھا جاسکتا ہے، لیکن طبعیات جسے اندھی میکانیت کہتی ہے، یہ اسی کے ذریعہ قانون بقائے اصلح کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں۔ قانون بقائے اصلح کی مذہبی طریقہ پر بھی تعبیر و تفسیم کی جا سکتی ہے۔ حیات کیوں اصلح کی مدد کرتی اور غیر صالح کو چھانٹ دیتی ہے؟ اگر حیات اہلیت کی طرف بڑھنے میں معین ہے تو اس میلان کا اندھی میکانیت سے کس طرح استخراج کیا جاسکتا ہے؟ اندھی میکانیت یہ معنی رکھتی ہے کہ وہ تمام اقدار سے بیگانہ ہے، لیکن ڈارونیت کی رو سے حیات ان تمام اقدار سے بے خبر نہیں کیونکہ یہ خود اپنا اندازہ اور اس میں جو قابلیت ہے، اس کا تخمینہ کرتی ہے اور اس کی بقا کی قدر عطا کر دیتی ہے۔ ڈارون بذات خود منکر خدا نہ تھا۔ خدا کی ہستی کے متعلق اس کا انداز لا ادری تھا۔ ایک سوانح نگار نے اس کے متعلق یہ بیان کیا

یہ کہ جب کبھی وہ طاؤس کے بال و پر کی خوشنمائی کو دیکھتا تھا تو ایک پھریری سی اس کے تمام جسم میں دوڑ جاتی تھی اور وہ یہ سوچنے لگتا کہ کیا یہ حسن و زیبائی فی الحقیقت محض بخت و اتفاق کے تغیرات اور جنسی انتخاب کا نتیجہ ہو سکتے ہیں۔ اسلام تنازع للبقاء کے نظریہ کو تسلیم کرتا ہے، لیکن یہ اس کے بے بھر ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اسلام کے نزدیک تمام رکاوٹیں صلاحیت بقا کی آزمائش ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ تخریب تعمیر کی طرف ایک ضروری قدم ہو، لیکن تخریب محض ایک ذریعہ ہے اور تعمیر مقصد و مراد۔ کل انفرادی زندگی پیدا ہوتی، نشوونما پاتی اور فنا ہو جاتی ہے۔ زوال و انحطاط طبعی وجود کا ایسا ہی قانون ہے جیسا کہ پھلنا پھولنا۔ قرآن بارہا اس صورت حال کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ”دیکھو! ہم کس طرح مردہ زمین کو مرنے کے بعد زندہ کرتے ہیں۔“ ”وہ زندہ کو مردہ چیز سے نکالتا ہے اور مردہ کو زندہ اشیاء سے نکالنے والا ہے۔“ یہ تمام موت و حیات کا سلسلہ اپنی کلیت میں بطور نشانی ایک ’رب‘ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ جو حافظ و حفیظ اور مربی و قیوم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس تمام فنا و تخریب کے ہنگامہ میں اصل اقدار محفوظ رہتے ہیں اور صرف وہی چیز جو نکمی ثابت ہوتی ہے، چھانٹ دی جاتی ہے۔ بقائے اصلح کا عقیدہ مذہب کے مخالف نہیں، بلکہ یہ اس کی تعلیمات کا جزو لا ینفک ہے۔ ”گناہ کا بدلہ موت“ ہے۔ مذہب کی رو سے غیر اصلحیت زندگی کے اصلی اور دائمی اقدار میں شرکت کی عدم صلاحیت کا نام ہے۔ جنت گویا صالح اور اہل کا باقی رہنا ہے اور دوزخ گویا غیر صالح اور نا اہل کا تباہ ہو جانا ہے۔ ڈاروینی تصور اصلیت کا موازنہ جب مذہب کے تنازع للبقاء اور بقائے اصلح کے صور سے کیا جاتا ہے تو یہ حکمیاتی طریق پر بھی تنگ نظر اور کمزور قرار پاتا ہے۔

یہ امر نہایت افسوسناک ہے کہ وہ مفکرین جو ڈاروینی نظریہ سے متاثر ہیں، فطرت میں تنظیم، تعاون عمل اور حالات سے حیرت انگیز مطابقت سے، جو زندگی کی ترقی و پرداخت کرتی ہیں، چشم پوشی کر کے زیادہ زور کائنات میں نزاحم اور کشمکش پر دیتے ہیں۔ اعلیٰ اور ترقی یافتہ انواع کے ارتقائی نمود و بروز کو چھوڑ کر خالق کی پروردگاری اور قدرت کی نشانی کے طور پر جامد اور غیر متبدل انواع کی تخلیق کو ہی کیوں چنا جائے؟ اگر حالات کے تغیر سے ایسی نئی قسمیں، جن میں صلاحیت بقا زیادہ ہو، وجود میں آتی ہیں اور قانون حیات تو ریث کے ذریعہ موزوں و مناسب خصوصیات کا تحفظ کرتا ہے، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدا محض ایک خالق ہی نہیں بلکہ ایک تخلیقی ارتقاء بخش ذات بھی ہے اور اس طرح تخلیق و ارتقاء پھر باہم ایک ہو جاتے ہیں۔ ایک نقطہ نگاہ سے خدا نہ صرف خالق اور اقدار کا محافظ ہوتا ہے بلکہ اقدار کا ترقی دینے والا بھی قرار پاتا ہے۔ اس لئے قرآن میں کہا گیا ہے کہ خدا اضافہ کرنے والا، جاننے والا یعنی باخبر و آگاہ، ترقی عطا کرنے والا ہے۔ یہ چیز بطور رب ہونے کے اس سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔

اس وقت تک ہم نے اپنی توجہ اور بحث و نظر حیاتیاتی زندگی کی طبعی مطابقتوں اور تصرفات پر مرکوز رکھی تھی اور یہ بتلانے کی کوشش کی گئی تھی کہ زندگی کے احوال اور ہر قدم پر اس کی سربراہیاں کسی طرح بخت و اتفاق کا نتیجہ نہیں ہو سکتیں اور اس طرح ہم نے ایک دانا اور مہربان پروردگار کی طرف اشارہ کیا تھا۔ اب ہم اس پروردگار کے

دوسرے پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کو قرآن ہدایت اور رہنمائی سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اشیاء اور مخلوقات بطور خود تبدیلی کے لئے نہیں چھوڑی گئی ہیں کہ وہ اندھوں کی طرح راستہ ٹٹولیں اور محض اتفاق سے کسی موزوں طریق زندگی کو پالیں، بلکہ قانون ہدایت بھی ایک عالمگیر قانون ہے اور مادہ سے لے کر نفس تک تمام گوشوں میں کارفرما ہے۔ ہم نے ابھی اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مادہ کی میکانیت کو بے بصر کہنا بھی حق بجانب نہیں ہے۔ ہر مادہ مقررہ قوانین کی پیروی کرتا ہے یا ان قوانین کی اطاعت کرتا ہے جو اس کی فطرت میں اصلاً موجود ہیں۔ مادہ کی اقلیم بھی کوئی بخت و اتفاق کی قلمرو نہیں۔ وہ اپنی فطری تقدیر کی کاملاً پیروی کرتا ہے۔ قرآن کی رو سے ہر وجود ایک طریقہ زندگی کا حامل ہے اور مادہ بھی اپنا ایک خاص طرز زندگی رکھتا ہے۔ آسمان وزمین میں ہر چیز خدائے برتر کے آگے سر تسلیم خم کئے ہوئے مصروف حمد و تسبیح ہے جس کی زبان کو ہم سمجھ نہیں سکتے۔ مادہ کو بھی ہدایت کی جاتی ہے۔ ایک ذرہ سے لے کر ستارہ تک ایسے نظامات میں جو پہلے سے مقرر کردہ ہیں کروڑ ہا ذرات کو کس نے مجبور کیا یہ کہ وہ بلوریں شکل اختیار کر کے خوش نما صورتوں میں اپنے آپ کو منظم کر لیں؟ ان بظاہر بے شعور ذرات میں کوئی ایسا نہیں جو ان حدود سے متجاوز ہو سکے جو اس کے لئے مقرر کئے جا چکے ہیں۔ اگر یہ ذرات شعوری طور پر باہم منظم نہ ہوں تو ان کی کسی نہ کسی طرح ہدایات کی جاتی ہے۔ قرآن بار بار ہماری توجہ اجرام سماوی کی سیر و گردش کی راہوں کی طرف پھیرتا ہے۔ ہم سے کہا گیا ہے کہ مدارات پر صحت و درستی کے ساتھ ان کی سیر و گردش پر غور کریں۔ اسلام کہتا ہے کہ یہ خدا کی طرف سے ہدایت اور مخلوق کی طرف اطاعت پذیری کا نتیجہ ہے، مشیت الہی کے آگے کل عالم فطرت سر نیاز خم کئے ہوئے اور مسلسل وقف عبادت گزاری ہے۔ ہر ذرہ اور ستارہ مسلم ہے، یعنی سر تسلیم خم کئے ہوئے ہے۔ لہذا اسلام انسانیت کے کسی خاص گروہ کا مذہب نہیں ہے، بلکہ وہ کل موجودات کا مذہب ہے۔ خواہ وہ چلتی ہوئی ہوائیں ہوں یا بہتے ہوئے دریا۔ ہدایت و اطاعت کی نوعیت مخلوق بہ مخلوق مختلف اور اقلیم بہ اقلیم جدا گانہ ہے۔ مادہ کی ہدایت ایک طریقہ پر ہوتی ہے، شجر و حیوان کی دوسری طرح پر اور نفس اور روح کی ہدایت کا ایک علیحدہ طریقہ ہے۔ مادہ کی رہنمائی جیسا کہ ہم سمجھتے ہیں، ریاضیاتی اور میکانیکی قوانین سے ہوتی ہے۔ نباتات کی زندگی کی رہنمائی نمو و بالیدگی کے قوانین سے ہوتی ہے اور حیات حیوانی کی ہدایت جبلت سے ہوتی ہے۔ جب اس منظر میں انسان نمودار ہوتا ہے اور نفس کی جلوہ فرمائی ہوتی ہے تو ہم جبلت سے عقل کی طرف تبدیل و تغیر دیکھتے ہیں۔ عقل کے ساتھ ہی انسان کے اس نہایت پراسرار استحقاق و آزمائش کی نمود ہوتی ہے جسے اختیار و ارادہ کہا جاتا ہے۔ عقل و اختیار کے جلو میں غیر یقینیت بھی آئی ہے۔ یہ نئی ودیعت ایک عطیہ بھی ہے اور ایک خطرہ بھی۔ انسان کے لئے ہمیشہ دو راہیں کھلی ہوئی ہیں اور ان دو متبادل صورتوں میں سے عمل پیرا ہونے کے لئے وہ کسی ایک کا انتخاب کر سکتا ہے مگر عقل عطا ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ہدایت ربانی اس سے کنارہ کش ہو گئی۔ اگر عقل کا صحیح استعمال ہو تو یہ بطور خود بہترین ہادی ہے۔ بے راہ رو عقل سطح جبلت سے بھی نیچے گر جاتی ہے، لیکن درست طریقہ پر ہدایت یافتہ عقل اس کو

ملائکہ سے بھی اوپر پہنچا دیتا ہے۔ گمراہ شدہ عقل کے متعلق قرآن میں کہا گیا ہے کہ یہ صرف حیوانیت کی سطح پر ہی نہیں اتر آتی بلکہ اس سے بھی نیچے گر جاتی ہے کیونکہ حیوانات خدا کی عطا کردہ جبلت کی پیروی کرتے ہیں جو بے راہرو نہیں ہے۔ اسلام ماورائے عقل مذہب ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا۔ اس کی بنیادی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ عقل کا صحیح استعمال خدا کے عرفان تک پہنچاتا ہے مگر انسان محض عقل ہی نہیں ہے، وہ ایک ارادہ اور اختیار بھی ہے، جو ایک دودھاری تلوار ہے، جو قوانین فطرت اور حیات کو درست طریقہ پر سمجھتے اور عمل میں ان کی پیروی کرنے کے لیے بھی استعمال کی جاسکتی ہے اور قوانین صداقت کی خلاف ورزی کے لئے بھی، جس سے انسان ہلاکت و تباہی کی طرف پہنچ جاتا ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ انسان کو اس کے مشاہدہ، تجربہ اور عقل اور بالآخر وحی کے ذریعہ راہ حق و باطل اور خطا و صواب بتادی گئی ہے۔ قرآن کے بموجب وحی کی ہدایت ایک برتر ذریعہ ہے جو فطری، جبلی اور فوق العقلی ہو سکتا ہے۔ حیوانی جبلت کو بھی قرآن میں ہدایت بذریعہ وحی کہا گیا ہے جیسا کہ نص قرآنی ہے ”اپنا چھتا تیار کرنے کے لئے ہم نے شہید کی مکھی کی طرف وحی کی“۔ وحی جس سے انبیاء کو سرفراز کیا گیا، ایک خاص عطیہ ہے جو انسان کے لئے خدا کے مقرر کردہ طریقوں کی تصدیق اور وضاحت کرتی ہے۔ یہ محض ادراک عقلی سے کہیں زیادہ ہے۔ محض عقلی ہدایت انسان کے لئے کافی نہ تھی، اس لئے ربانی حقائق کا فہم و ادراک مخصوص منعم علیہ افراد کے لئے ممکن بنایا گیا تاکہ وہ اپنے یقین کو بلا واسطہ ادراک سے محکم کریں اور اپنی صداقت شعار و پرہیزگار زندگی اور راستہ تجربات سے پیدا شدہ قوت کے ذریعہ دوسروں میں بھی نیکو کاری پیدا کر سکیں۔

ہم سمجھتے ہیں کہ جس طرح وجود میں مراتب اور مخلوقات میں درجہ وار ترتیب ہے، اسی طرح ہدایت کے بھی مراتب ہیں اور تمام اشیاء و مخلوق اپنی ضرورت کے مطابق ہدایت پاتی ہیں۔ ہر مخلوق کا مذہب اس کی فطرت ہوتی ہے، جو اس کو ودیعت کی گئی ہے اور جب تک وہ اس فطرت کی پیروی کرتا ہے، راہ راست پر رہتا ہے۔ قرآن میں اسلام کو اس فطرت سے تعبیر کیا گیا ہے جو انسان کو عطا ہوئی ہے۔ اس کی بنا معجزات یا ناقابل فہم اسرار پر نہیں ہے۔ اگر اس کو درست طریقہ پر سمجھا جائے اور بہ رضا و رغبت اس کی اتباع کی جائے تو اسلام انسان کی فطرت ہے۔ اسلام کسی مخصوص مذہب کا نام نہیں جس طرح مذہب کا خدا ایک ہے، اسی طرح کل مذہب بھی ایک ہے اور وہ ایک مذہب دین فطرت ہے جس سے انسان سرفراز کیا گیا ہے۔ جیسا کہ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا ہے ”ہر بچہ جو پیدا ہوتا ہے، وہ اپنے ساتھ صرف انسانی فطرت لے کر آتا ہے اور یہ اس کے والدین ہیں جو اسے یہودی، عیسائی اور زرتشتی بناتے ہیں“۔ یہ عیسائیوں کے عقیدہ گناہ آدم کی براہ راست اور پُر زور تردید ہے۔ خدا کی پیدا کردہ فطرت معصیت آلود نہیں۔ عیسائی دینیات اس کی دعویدار ہے کہ آدم سے گناہ سرزد ہوا اور آدم کی یہ معصیت فطرت انسانی کے لئے جزو لاینفک اور موروثی خصوصیت بن گئی۔ ہر بچہ پیدائشی گناہگار ہے۔ نیک اعمال اور پاکیزہ زندگیاں بھی اس موروثی داغ کو نہیں دھو سکتیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حلولیت، غم و محن اور موت

بطور کفارہ عظیم پر ایمان لائے بغیر کوئی چیز سودمند نہیں ہو سکتی۔ بلا اس کو مانے ہوئے تمام روحیں اس طرح راندگی کے سبب ہلاک ہو جائیں گی جس طرح کہ وہ راندہ اور مردود پیدا ہوئی ہیں۔ یہ چیز فہم و ادراک سے بالاتر ہے کہ یہ ناخوشگوار عقیدہ خدا کی مہربانی و پروردگاری کے عقیدہ سے کس طرح میل کھا سکتا ہے۔ یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کہ خدا نے پہلے تو تمام انسانیت کو تاقیام قیامت مردود ٹھہرایا اور ایسے لاتعداد بچوں کو ناقابل استیصال گناہ کا حکم دیا جو ابھی کتم عدم میں تھے اور پھر ان کی نجات کا یہ ہی ذریعہ سوچا کہ اس کا ”اکلوتا بیٹا“ ان گناہوں کی پاداش میں قربان کیا جائے، جن کا ارتکاب نہ تو اس بیٹے نے کیا تھا اور نہ دوسروں نے۔ عیسائی مذہب یہ شیخی بگھارتا ہے کہ اس نے خدا کو عشق و محبت کے روپ میں پیش کیا جبکہ دیگر مذاہب نے اس کو ایک سخت گیر اور بے رحم آقا کی حیثیت دی تھی لیکن اس خدا کی محبت عجیب و غریب ہے اور یہ مذہب بھی نرالا ہے جس کے نزدیک خدا پہلے تو اپنے بندوں کو ناکردہ جرموں کی پاداش میں مردود ٹھہراتا ہے اور پھر اپنا ظہور اس طرح کرتا ہے کہ انسانوں میں سے ایک برگزیدہ ترین ہستی کو، جو خود اس کے مماثل سمجھی جاتی تھی، ان سب کے کفارہ میں بھینٹ چڑھا دیتا ہے۔ ایسا عقیدہ سچے مذہب کی بنیاد ڈھادیتا اور زندگی کو ایک اندوہ گین معاملہ قرار دیتا ہے۔ اسلام اس مہمل اعتقاد کی پیہم تردید کرتا ہے جس سے انسان اور خدا کی توہین ہوتی ہے اور قانون و اخلاق کی ساری بنیادیں مسمار ہو جاتی ہیں۔ قانون اخلاق کی رو سے جیسا کہ اسلام نے پیش کیا ہے نہ جزا میں عوض معاوضہ ہے اور نہ سزا میں کسی کی نیابت اور قائم مقامی۔ ایک کا اخلاقی بوجھ کسی دوسرے سے نہیں اٹھوایا جائے گا۔ عالم روحانی میں کوئی تاوان و کفارہ نہیں اور ہر نفس اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔

جب کہ ہر ذرہ، درخت اور حیوان جو عالم وجود میں قدم رکھتا ہے، اپنی فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے، تو پھر انسان، جو خلاصہ کائنات اور زبدہ موجودات ہے، کیوں ایک برگشتہ فطرت کے ساتھ جنم لے؟ اسلام کی رو سے خدا کی الوہیت، رحمت اور شفقت بہترین طریقہ پر برگزیدہ انسانوں میں ظہور کیا کرتی ہیں، جو کمالاً خدا کی ہدایت کی فرماں برداری کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ عقل و اختیار مائل بہ ضلالت ہو سکتے ہیں اور بہت سی صورتوں میں یہ گمراہ بھی ہوتے ہیں مگر یہ گمراہی ان کی ذات میں نہیں ہوتی کہ ان کا مداوا صرف نامعقول عقیدوں سے ہو سکے۔ انسان گناہ اور غلطیوں کا ارتکاب کرتا ہے، لیکن ان میں بدترین شخص بھی نیک اعمال کرتا ہے، وہ بخشنہ بے نیاز ہماری ہر خطا پر فوراً گرفت نہیں کرتا۔ قرآن کہتا ہے کہ اگر خدائے تعالیٰ فوری سزا دینے والا ہوتا تو صفحہ ہستی پر کوئی مخلوق زندہ نہ رہتی۔ انسانی عقل اور وحی وہ ہدایتیں ہیں جو نوع انسانی کو باوگاہ ایزدی سے عطا ہوئی ہیں اور نیکی و راست بازی کی راہیں ہمہ وقت اس کے آگے کھلی ہیں۔ ہدایت ہر وقت موجود ہے اگر وہ درست طریقہ پر غور کرے اور اپنی صحیح حقیقت اور فطرت پہنچانے تو نہ اس کی حقیقت ذات اور نہ اس کی صحیح فطرت کبھی گم کردہ راہ ہو سکتی ہے۔ ہدایت ایک عالمگیر ربانی قانون ہے جس میں فطرت الہی بطور رب کے ظہور فرما ہوتی ہے۔

اگر ہم خدا کے نام مثل رب، قیوم، رزاق اور مقیت کی تمام تعبیریں بیان کریں تو اس کے بہت سے دیگر صفات جن کا اظہار قرآن میں کیا گیا ہے، بطور ضمنی نتائج کے پیدا ہوں گے، لیکن اہم صفات جو اس کے مفہوم میں داخل ہیں، قرآن میں ان کے علیحدہ نام تاکید اور توضیح کی غرض سے دیئے گئے ہیں۔ اس قسم کے دو اہم صفات ہیں جو اکثر پہلو بہ پہلو آتے ہیں کیونکہ یہ دونوں ایک ہی صفت کے دو پہلوؤں کو ظاہر کرتے ہیں۔ الرحمن والرحیم، یہ دونوں رحمت سے مشتق ہیں۔ ان کا ترجمہ مثل 'رب' کے ایک لفظ میں کرنا دشوار ہے، امام راغب اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ یہ شفقت ہے جو لطف و احسان کا عمل چاہتی ہے اور اس طرح پر یہ رحم و محبت کے تصور پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں مقداری و درجاتی ہیں جو ایک صفت کی شدت کو ظاہر کرتے ہیں۔ رحمٰن کے معنی ہیں وہ وجود جس میں شفقت و رحم اور لطف اس کی ذات کے اصل جزو کی صورت پذیری کرتے ہوں اور رحیم اس صفت کے مستقل اور عملی ظہور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دونوں الفاظ اس طرح سمجھے جاسکتے ہیں کہ یہ ایک ہی صفت کے سکونی اور حرکی پہلو کو بیان کرتے ہیں، اگرچہ دوسرے نقطہ نگاہ سے تمام صفات فعل سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک خالق کی تمام صفات تخلیقی ہونی چاہئیں، ان میں سے کوئی بذات خود بیکار نہیں رہ سکتی۔ خالق بحیثیت الرحمن کے از روئے محبت تخلیق کرتا ہے۔ تمام حقیقی محبت فعلی اور تخلیقی ہے اور بحیثیت الرحیم وہ اس محبت کو غفور پروری اور رحم کی شکل میں استعمال کرتا ہے جبکہ اس کی مخلوق خطا وار و کراس کی طرف بخشش کے لیے رجوع ہوتی ہے، یا وہ خود ان کو اپنے بے پایاں لطف و کرم سے نجات عطا فرماتا ہے۔

الرحمن کی صفت بحیثیت سرمدی تخلیق محبت کے اور بعض اوقات اسم معرفہ کے طور پر صرف خدا کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ مگر صفت الرحیم میں، جس کے معنی مہربان اور بخشنے والے کے ہیں، دیگر افراد نسل انسانی شریک ہو سکتے ہیں۔ قرآن یہ دوہری صفت ایک ساتھ استعمال کرتا ہے اور مسلمانوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ جب کوئی چیز شروع کریں تو اس کو دہرا لیا کریں۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اسلام خدا کا تصور خالصتاً اور اصلاً بحیثیت ایک مہربان اور شفقت کرنے والے کے کرتا ہے۔ جیسا کہ ابھی بتایا گیا ہے کہ یہ دونوں الفاظ رحمت سے مشتق ہیں، جن کا مفہوم انگریزی میں کسی ایک لفظ سے ادا نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے مفہوم میں شفقت، احسان، رحم اور لطف و کرم شامل ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک لفظ اس کے پورے تضمینات کا حق ادا نہیں کر سکتا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کیوں پیدا کرتا ہے اور پیدا کرنے کے بعد کس لئے یہ اپنی مخلوق کو دائماً پالتا اور پرورش کرتا ہے، تو اس کا جواب اس کی صفت رحمت میں پایا جاتا ہے۔ نوافلاطونیوں نے کہا ہے خدا نور ہے، اور کائنات اس لامحدود سرچشمہ کا فیضان اور ایک لازوال آفتاب کی تابانی ہے۔ قرآن نے بھی اس تمثیل کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے اور رحمت بار بار بیان کی جانے والی صفت ہے۔ نوافلاطونیوں کے لئے یہ درخشانی غیر ارادی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک سرچشمہ وجود ارادہ سے خالی ہے اور یہ ان کے نزدیک مخلوق کی ایک صفت سمجھی جاتی ہے۔

اسلام کا خدا ایک صاحب علم و ارادہ ذات ہے۔ اس کی یہ مشیت تخلیقی ہے اور اس مشیت کو حرکت دینے والی قوت رحمت ہے۔ خدا فلاسفہ کے نزدیک یا تو لا شخصی عقل سمجھا جاتا تھا یا ایسی ذات مطلق جو ناقابل بیان اور تمام صفات سے عاری تھی۔ قدیم فلاسفہ میں صرف افلاطون ایسا ہے جس نے خدا کی شناخت مثل جوہر عقل کے کی ہے اور اس کو عین الاعیان سے موسوم کیا ہے۔ اس کے نزدیک اعیان اصلاً حقیقی ہیں۔ وہ اس کو خیر سے بھی تعبیر کرتا ہے، اس خیر کو کل موجودات کی حقیقت قرار دیتا ہے اور تمام حقیقی وجود کو عقل کل اور ہمہ خیریت کے مماثل ٹھہراتا ہے۔ اگر افلاطون کے نظریہ کو تصوری طبیعیات کا نمونہ کمال سمجھا جائے تو ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ حقیقت اولیٰ کا اعلیٰ عقلی ادراک خدا کو ہمہ خیر قرار دیتا ہے۔ اسی طرح جب ہم اسرائیلیوں کے روحانی ارتقاء سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک پہنچنے میں تو ایک سخت گیرالہ مہربان و شفیق خدا بن جاتا ہے۔ جب کسی نے حضرت عیسیٰ کو ہمہ خوبی کہا تو انہوں نے جواب دیا کہ ”میں نہیں، میرا باپ جو آسمان میں ہے وہ ہمہ خوبی ہے“۔ حضرت عیسیٰ کی پوری تعلیمات کا میلان محبت و رحمت کی طرف ہے۔ قرآن جب سچے عیسائیوں کی تعریف کرتا ہے تو شفقت و رحمت کو ان کی امتیازی خصوصیات بتاتا ہے، لیکن عیسائی دینیات نے اس تصور کو مسخ اور توڑ مروڑ کر کے فطری معصیت، نیا بتی غم و محن اور کفارہ کا عیدہ پیدا کیا۔ راسخ العقیدہ عیسائی جو زیادہ روحانیت اور کمتر دینیات کے حامل ہیں، اپنی زندگیوں سے رحمت و شفقت کے وصف امتیازی کا اظہار کرتے ہیں۔

اسلام نے عبرانیوں اور یونانیوں دونوں کے اعلیٰ کارناموں کو اپنے میں سمولیا۔ اسلام کا خدا عقلی ہے۔ وہ عقل و صداقت کے ساتھ تخلیق کرتا ہے۔ عمل تخلیق تعقلی ہے اس لئے عقل کے لئے قابل فہم ہے۔ عقل صحیح استدلال اور گہرے مشاہدہ سے آسانی کے ساتھ فطرت سے خدا کی طرف قدم بڑھا سکتی ہے۔ سائنس کائنات میں صرف نظریاتی اور ریاضیاتی عقل کو تلاش کرتی ہے، لیکن مذہب اس سے آگے ان اقدار حیات کی طرف قدم بڑھاتا ہے جو فطرت کے اعتدال پسند کاموں کے ساتھ پہلو بہ پہلو چلتے ہیں۔ قرآن بالکلیہ حقیقت کو عقل، اور عقل کو خیر کے مماثل قرار دیتا ہے، جو تمام دیگر اقدار کے لئے بطور خیر اعلیٰ کے ہے۔ خیر ایک جنس ہے اور تمام دیگر اقدار اس کی انواع ہیں۔ قرآن کے متعدد اقتباسات اس کی تصدیق کریں گے۔ قل لمن ما فی السموات والارض ط قل اللہ ط کتب علی نفسه الرحمة ط (اے پیغمبر! تم ان لوگوں سے پوچھو آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے، وہ کس کے لئے ہے؟ کہو، اللہ کے لئے۔ اس نے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ رحمت فرمائے) ورحمتی وسعت کل شی (میری رحمت کا حال یہ ہے کہ ہر چیز پر چھائی ہوئی ہے) وان تعدوا نعمت اللہ لا تحصوها ط ان الانسان لظلوم کفار ط (اگر تم اللہ کی نعمتیں گنتی چاہو، تو وہ اتنی ہیں کہ کبھی ان کا احاطہ نہ کر سکو۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان بڑا ہی بے انصاف اور بڑا ہی ناشکر ہے) کہا جاتا ہے کہ جنت آسمان و زمین کے برابر پھیلی ہوئی ہے اور آسمان و زمین تمام موجودات کو گھیرے ہوئے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی رحمت کا ہر

چیز میں ظہور ہے کیونکہ ہر چیز جو وجود میں آتی ہے وہ اس کی تخلیقی محبت کا کرشمہ ہے، مختلف مقامات پر یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کا فضل و احسان صرف نیکیوں کے صلہ و انعام تک محدود نہیں بلکہ وہ گناہ گاروں تک بھی وسیع ہیں۔ ”ہمارے انعامات کی بارشیں دونوں پر ہوتی ہیں، تیرے مالک کا فضل محدود نہیں۔ اس نے اپنی رحمت و شفقت کا حصہ تمہارے قلوب میں بھی ڈال دیا ہے، جو غور کرنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں۔“

بعض اوقات یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایک مہربان اور شفیق خدا، انتقام و عقوبت کا خدا نہیں ہو سکتا۔ یہ نہایت سطحی اعتراض ہے، حقیقی نظم و ضبط کے تحت عقوبت و سزا کسی غضب آلودہ انتقام کا نتیجہ نہیں، بلکہ اعتدال پسند محبت کا ذریعہ ہے۔ وہ بچے خراب محبت ہوتے ہیں جنہیں کبھی سزا نہیں دی جاتی کیونکہ ان کے والدین کی محبت اپنے جذبہ محبت کے بارے میں اندھی اور تخریبی ہوتی ہے۔ قرآن نیکی کے عوض جزا اور برائی کے بدلے سزا کے بیان سے مملو ہے۔ بدی کے عوض سزا نظام اخلاق کا ضروری جزو ہے مگر سزا کی خاطر سزا اور عقوبت کا مقصود بالذات ہونا ایک کھلی غیر معقولیت پر دلالت کرتا ہے۔ دوزخ کا نقشہ ہو بہو ایسا ہی تمثیلی ہے جیسا کہ جنت کے نفس پرستانہ استعارے۔ اصلی صداقت جس پر زور دینا مقصود ہے، وہ یہاں اور مابعد زندگی دونوں میں نیکی کے نتائج کے اچھے ہونے اور برائی کے نتائج کے برے ہونے کا ملزوم ہے۔ تشبیہات و استعارے عالم تخیل کی چیزیں ہیں، لیکن نظام اخلاق ایک حقیقت ہے۔ نفس انسانی کی ترکیب اس طرح واقع ہوئی ہے کہ ہم روحانی اور اخلاقی صداقتوں کے لئے بھی مادی اور نفسانی استعاروں کے استعمال پر مجبور ہیں۔ فلسفی جو خالص عقل کی زبان میں گفتگو کرتے ہیں اور صوفیاء جو روحانی حقائق کے غیر مادی، غیر نفسانی، غیر میانی اور غیر زمانی ہونے کا فہم و احساس رکھتے ہیں، نفسانی تشبیہات بکثرت استعمال کرتے ہیں کیونکہ بغیر اس کے کوئی چارہ نہیں۔ نفس و روح کی کوئی اپنی زبان نہیں اور ہر پیرایہ ادا حواس سے مستعار لیا جاتا ہے۔

ہم قرآن میں عذاب کے متعلق معنی خیز بیانات پاتے ہیں۔ مختلف مقامات پر یہ کہا گیا ہے کہ خدا نیکی اور بدی کو بالکل ٹھیک طور پر جانچتا ہے اور وہ عذاب دین میں جلد باز نہیں۔ نیز یہ کہ اگر خدا برائی کا بدلہ برائی سے دینے میں جلد باز ہوتا، تو زمین پر کوئی جاندار باقی نہ رہتا۔ کئی مقامات پر جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ خدا سزا دینے میں نہایت سخت ہے، وہاں ساتھ ہی یہ بھی ظاہر کر دیا گیا ہے کہ وہ بے انتہا مہربان اور احسان کرنے والا ہے۔ بظاہر یہ بیان متناقض معلوم ہوتا ہے، لیکن ذرا غور کرنے سے یہ سمجھ میں آ جاتا ہے کہ عقوبت محض اصلاح کے لئے ہے اور مہربان خدا محبت کی خاطر سزا دیتا ہے۔

خدا کی قدرت کاملہ اور ہمہ خیریت

لفظ خدا سے اسلامی خدا پرستی کا جو مفہوم مترشح ہوتا ہے اگر اس کا مختصر بیان کیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ

وہ ذات ہمہ توانا ہونے کے ساتھ ہمہ خیر بھی ہے۔ محض قوت تخلیق اور جوش حیات سے خدا نہیں بنتا۔ تخلیقی توانائی بالقصد اور شعوری طور پر خیریت کی طرف مائل ہونی چاہئے۔ شوپنہار جسے بے بصر ارادہ کہتا ہے اور جو بلا کسی غایت و مقصد کے موجی طور پر تخلیق کرتا ہے، خدا پرستی کی عین ضد ہے۔ تجربی طور پر کائنات میں ہم نظم و ترتیب دیکھتے ہیں، لیکن یہ میکانی نظام ہو سکتا ہے، جو مادہ اور توانائی کے قوانین کا نتیجہ ہو، جس میں کوئی شعوریت اور غایت نہیں ہوتی۔ ہمارا غور و فکر سے عاری تجربہ، ہمہ توانی اور ہمہ خیریت کے متعلق ہمارے تصور میں چند خامیوں کے سبب، خدا پر ایمان لانے میں سخت دشواریاں پیدا کرتا ہے۔

ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ از روئے عقل ہمہ توانا سے کیا مطلب ہو سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا قادر مطلق ہے۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ کوئی خارجی قوت اس کے ارادہ میں حائل نہیں ہو سکتی۔ اگر کوئی ایسی ہستی موجود ہے جس کا وصف ذاتی خیریت ہے، تو پھر فوراً شر کا مسئلہ ہمارے پیش نظر ہو جاتا ہے۔ کائناتی شر کی طرح ہی اخلاقی شر ہے، جس کی تشریح ہمیں کرنی ہے، فطرت میں ہم تعمیر کے ساتھ تخریب بھی دیکھتے ہیں۔ یہاں حیات کے ساتھ موت اور فنا موجود ہے۔ خود حیات انسانی، اخلاقی اور طبعی خرابیوں سے مملو ہے۔ جب خدا ہمہ توانا اور ہمہ خیر ہے تو پھر شر کی صورت میں بھی کیوں باقی ہے؟ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر خدا ہمہ خیر ہے تو وہ اپنی مخلوق کو پوری طرح خوشحال رکھنا چاہے گا اور اگر وہ قادر کل ہے تو وہ اس قابل ہوگا کہ وہ جو چاہے کر سکے، لیکن اس کی مخلوق خوش نہیں ہے۔ اس لئے خدا میں خیریت یا قوت یا دونوں کی کمی ہے۔ اس سوال کا جواب قدرت کاملہ کے تصور کی صحیح تشریح میں مل سکتا ہے۔ قرآن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کو یہ اختیار ہے کہ وہ جو چاہے اور جس چیز کا ارادہ کرے وہ پورا کرے۔ کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادہ کی مخالفت کر سکے۔ جب وہ کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ صرف لفظ 'کن' کہہ دیتا ہے اور وہ موجود ہو جاتی ہے۔^۱ لیکن قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ اس کا ارادہ خود اس کے قوانین کا تابع ہے۔ یہ عقلی ارادہ ہے، یہ قدرت کاملہ پر چند قیود عائد کرتا ہے جو سنت الہی اور ضروریات تخلیق کے مد نظر خود عائد کردہ ہیں۔ "خدا کے پاس ہر چیز کے بے انتہا ذخیرے ہیں، لیکن وہ ان کو ایک انداز سے ظاہر اور پیدا کرتا ہے۔" تم سنت الہی میں کبھی تبدیلی نہ پاؤ گے۔^۲ وہ مقررہ ضابطوں کے مطابق عمل کرتا ہے۔ بغیر قوانین وہ ہم آہنگی کے نہ کائنات قائم رہ سکتی ہے اور نہ زندگی۔ لیکن یہ قوانین خدا کے ہمہ توانا ہونے پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتے۔ یہ بطور خود خدا کی مصلحت پسند قوت کے اظہارات ہیں۔ ممکنات اور ناممکنات اصلاً خیال اور اشیاء کی فطرت میں داخل ہیں۔ کوئی چیز بیک وقت ہست و نیست نہیں ہو سکتی۔ متضاد صفات ایک ساتھ کسی چیز کے ایک ہی رخ میں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے۔ اگر عدد خدا کی عقلیت کے اظہارات میں سے ایک ہے تو خدا بھی دو اور دو کو پانچ نہیں کرے گا۔ یہ سچ ہے کہ خدا کے نزدیک ہر چیز ممکن ہے مگر شیت امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ حقیقی تضاد کوئی شے نہیں اس لئے وہ خدا کے بارے میں بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر ہمہ توانا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بلا کسی قانون کے

کوئی کام کیا جائے یا قانون بنا کر اسے خود سرانہ طور پر توڑ دیا جائے تو اسلام ایسے ہمہ توان تصور کی تردید کرتا ہے۔ کائنات یک رنگیوں کا نظام ہے اور عقل خود اپنے ممکنات اور ناممکنات رکھتی ہے۔ خدا کی فطرت اور عقل بے بصر اور خود سرانہ نہیں ہے۔ خدا کی فطرت اور عقل بے بصر اور خود سرانہ نہیں ہے۔ خدا جو چاہتا ہے وہ پیدا کرتا ہے، لیکن اس کا ارادہ پُر از مصلحت ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ بھی تخلیق کرتا ہے، اس کے سبب عقلی کو ظاہر کرتا ہے۔ تخلیق نطق الہی کو معروضی شکل دیتی ہے۔ اصلاً ناممکن اور متناقض بالذات کو قدرت کاملہ وجود نہیں بخشتی۔ ایسے وقوعات ہو سکتے ہیں جن کا معلومہ قوانین سے ادراک نہیں کیا جاسکتا، لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک قسم کی سمیت دوسری قسم کی سمیت میں تغیر پیدا کر دے۔ یہ وہ تصور ہے جس کو ہم ان واقعات کے بارے میں اختیار کر سکتے ہیں جنہیں معجزات کہا جاتا ہے۔ یہ بالعموم قانون سمیت کی شکست کے نتائج نہیں ہوتے بلکہ یہ کسی دوسرے قوانین کے نظام کے تحت وقوع پذیر ہونے والے تغیرات کے اثرات ہوتے ہیں۔ قوانین کے مطابق عمل کرنا عقلیت کی روح ہے اور اگر عقلیت میں خوبی و احسان ہے تو ہم قوانین قدرت کی بے رحمی اور سنگدلی پر کوئی حرف گیری نہیں کر سکتے۔ اگر کوئی ولی یا پیغمبر گرتی ہوئی چھت یاد یوار کے نیچے بیٹھے گا تو وہ اس پر ضرور کرے گی اور قوانین جذب و کشش اس کے تقدس کا کوئی پاس نہ کریں گے، لیکن ایک گناہگار جو اس عمارت کو خطرناک سمجھ کر اس سے دور ہٹ جائے گا وہ محفوظ رہے گا۔ سطحی مذہبیت یہ کہے گی کہ خدا کو چاہئے کہ وہ اس ولی کو بچالے اور گناہگار کو کچل ڈالے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا جس نے ایک نظام کائنات پیدا کیا ہے، افراد کے گونا گوں حالات میں ان کے مفاد کی خاطر، اسے نظر انداز کر دے اور اس کے کاموں میں خلل اندازی کرے۔ اس صورت میں کائنات، کائنات نہیں رہے گی بلکہ ایک خود سرانہ ارادہ کی بد نظمی بن جائے گی۔ کون ایسے خدا کو ہمہ توان اور مہربان یا عقلی سمجھے گا، جو یا تو کوئی ایسا نظام پیدا ہی نہ کر سکتا یا پیدا کرنے کے بعد ہر قدم پر لاتعداد مخلوق کی آسانیوں اور خام خیالیوں کی خاطر اس میں دخل اندازی کرتا رہتا تھا۔ عقلیت کا مطلب ایک نظام ہے۔ ایک ہمہ توان ہستی جو خود معقول ہو، معقول ارادہ ہی کر سکتی ہے۔ اگر وہ اپنی عقلیت کو خود سری سے بدل دے تو وہ مہربان اور عقلیت پسند خالق نہیں رہ سکتی، جو خدا کا اسلامی تصور ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ کائنات میں کوئی خامی اور خرابی نہیں ہے۔ یہ صرف ہماری تمنائیں اور تن آسانیاں ہیں جو حادثات کائنات کے ساتھ نیکی اور بدی کو منسوب کرتی ہیں۔ کائنات قوانین کے مطابق تبدیلیوں کا ایک نظام ہے۔ حیات اور موت اضافی اصلاحات ہیں۔ یہ صرف وجودی اشکال کی تبدیلیوں کو ظاہر کرتی ہیں۔ خدا ہمیشہ زندگی کو موت سے اور موت کو زندگی سے نکالنا ہے اور اس تمام عمل میں انفع کو باقی رکھنا اور غیر نافع کو چھانٹ دیتا ہے۔ اس عمل میں تحفظ اقدار اور بقائے اصلح کا اصول کار فرما ہے۔ یہ فرق و امتیاز بے نظم و ترتیب نہیں۔ حیات، ضعف سے قوت کی طرف بڑھتی ہے، اور ایک معین حد تک ترقی کرنے کے بعد وہ پھر ضعف کی طرف عود کرتی ہے۔ یہ سارے چڑھاؤ اور اتار، عروج و زوال کے خم و پیچ ہیں، لیکن ان تمام تبدیلیوں میں کوئی ناقابل تلافی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ ہر چیز

ایک جاننے والے خدا کی مرتب کردہ اور ہدایت یافتہ ہے۔ ایک جاہل منکر یہ کہتا ہے کہ اگر خدا قادر مطلق اور مہربان ہے تو موت و فنا کا وجود نہ ہونا چاہئے۔ مگر قرآن ان مظاہر کو ایک علیم اور شفیق خالق کی ہستی ثبوت میں پیش کرتا ہے۔

اللہ الذی خلقکم من ضعف قوۃ ثم جعل من بعد قوۃ ضعفاً و شیبۃ ط یخلق ما یشاء و هو العلیم القدیر ط (یہ اللہ ہی کی کار فرمائی ہے کہ اس نے تمہیں اس طرح پیدا کیا کہ پہلے ناتوانی کی حالت ہوتی ہے، پھر ناتوانی کے بعد قوت آتی ہے، پھر قوت کے بعد دوبارہ ناتوانی اور بڑھاپا ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے، وہ علم اور قدرت رکھنے والا ہے) زندگی کی ترقی و انحطاط کی نیرونگیوں کو بیان کرنے کے بعد دو صفات علم و قدرت کا اظہار نہایت معنی خیز ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام کار و بار سوچ سمجھ کر مرتب کردہ اور متعین مقصد کی پابجائی کرتا ہے، جو کسی طرح علم و قدرت کے منافی نہیں ہو سکتا۔ اَلَمْ تَرَ اِنَّ اللّٰهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَ

یَنَابِعُ فِی الْاَرْضِ ثُمَّ یَخْرُجُ مِنْهُ ذُرْعًا مُّخْتَلِفًا اَلْوَانُ ثُمَّ یَهْبِجُ فَتُرَآءُ مَاصِفِرًا ثُمَّ یَجْعَلُ مِنْ حِطَا مَا اِنَّ فِیْ ذَٰلِکَ لَذِکْرًا لِّاُولِی الْاَلْبَاب ط (کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے آسمان سے پانی برسایا، پھر زمین میں اس کے چشمے روراں ہو گئے، پھر اس پانی سے رنگ برنگ کی کھیتیاں لہلہا اٹھیں، پھر ان کی نشوونما میں ترقی ہوئی اور پوری طرح پک کر تیار ہو گئیں پھر، ترقی کے بعد زوال طاری ہوا اور تم دیکھتے ہو کہ ان پر زردی چھا گئی، پھر بالآخر خشک ہو کر پُور پُورا ہو گئیں۔ بلاشبہ دانشمندوں کے لئے اس صورتحال میں بڑی ہی عبرت ہے۔) و خلق کل شیء فقدرہ تقدیراً (اور اس نے تمام چیزیں پیدا کیں، پھر چیز کے لئے ایک خاص اندازہ ٹھہرا دیا) قال ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی (ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی بناوٹ دی، پھر اس پر زندگی اور معیشت کی راہ کھول دی۔)

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ قدرت کاملہ ہے جو ایک منصوبہ کے مطابق عمل پیرا ہے۔ قدرت جو ہر کام کر سکتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خود اپنی فطرت کے خلاف بھی جاسکتی ہے۔ چنانچہ قدرت کاملہ عقل پسند ہے اس لئے یہ جو بھی کام کرتی ہے وہ حسن و خوبی کے لیے کرتی ہے، کیونکہ عقل خیر پر مشتمل ہے۔ یہ خیال ہم افلاطون کے فلسفہ میں بھی پاتے ہیں۔ حق معقول ہے اور معقول خوبی ہے۔ وما خلقنا السموات والارض و ما بینہما لا عبین ط وما خلقنہا الا بالحق ولكن اکثر ہم لا یعلمون (اور ہم نے آسمان و زمین کو اور جو ان کے درمیان ہے، محض کھیل اور تماشہ کے لئے پیدا نہیں کیا بلکہ جو کچھ بھی بنایا ہے حکمت و مصلحت کے ساتھ بنایا ہے۔ اگر اکثر انسان ایسے ہیں جو حقیقت کا علم نہیں رکھتے) اسلام اعتدال پسند قدرت کاملہ کا اقرار کرتا ہے اور ایسے ارادہ اور اختیار کو خارج کر دیتا ہے جو بے قید اور خود سرانہ ہو۔ اس قسم کی قدرت مطلقہ لازماً خیر و خوبی ہوگی۔ اس طرح کے زاویہ نظر سے کائنات میں کوئی خامی نہیں ہو سکتی۔ فطرت کے اعمال بے داغ ہیں۔ یہ ہماری کم نگاہی ہے کہ جہاں ہم قانون کو دیکھ نہیں سکتے وہاں اس کو بخت و اتفاق پر محمول کر دیتے ہیں اور جو ہماری فنا پذیر خواہشات اور

ضروریات کے موافق نہیں ہوتے، ہم ان کو شر سے تعبیر کرتے ہیں۔ ما ترای فی خلق الرحمن من تفوت ط
 فارجع البصر حل ترى من فطور ط ثم ارجع البصر کر تین ينقلب اليك البصر خاسئاً و هو
 حیر ط (تم اس رحمان کی بناوٹ میں کبھی کوئی اونچ نیچ نہ پاؤ گے، نظر اٹھاؤ اور اس تماشہ گاہ صنعت کا مطالعہ کرو۔
 ایک بار نہیں بار بار دیکھو، کیا تمہیں کوئی خامی دکھائی دیتی ہے؟ تم اسی طرح یکے بعد دیگرے دیکھتے رہو، تمہاری نگاہ
 اٹھے گی اور عاجز و در ماندہ ہو کر واپس آ جائے گی، لیکن کوئی نقص نہ نکال سکے گی)۔ قرآن اس پر زور دیتا ہے کہ
 کائنات اور فطرت میں کوئی شر نہیں، فطرت یزدان اور اہرمن کی رزمگاہ نہیں ہے۔ یہ تمام کارخانہ ایک قادر کل اور
 عظیم ذات کا ترتیب دادہ ہے۔ یہ ہمہ خوبی اور ہمیشہ مائل بہ خیر ہے۔ موت اور فنا اس کا منصوبہ کی تکمیل کے طریق
 کار کے مختلف پہلو ہیں۔ وہی چیز نچ دی جاتی ہے جو اپنی قدر رکھو دیتی ہے۔ خدا اپنے قوانین کے اعلان اور تکمیل سے
 اپنی قدرت کاملہ کو برقرار رکھتا ہے۔ اسلام کائناتی شر کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ یہ سوال صرف جہالت اور کوتاہ
 نظری سے پیدا ہوتا ہے۔ حقیقی بصیرت قدرت کے معاملات میں کسی نقص و خرابی کو نہیں پاتی۔ رہا یہ سوال کہ جب خدا
 قادر مطلق ہے تو وہ کائنات میں کسی شر کے وجود کو کیوں گوارا کرتا ہے؟ اس کا جواب قرآن کائنات میں شر کی تکمیل
 سے دیتا ہے۔ فطرت عالم گیر قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے اور وہ اس میں کسی شخص کا لحاظ نہیں کرتی۔ یہ قوانین
 معقول ہوتے ہیں اور بھلائی کے لئے کام کرتے ہیں۔ بعض اوقات ان کا عمل ہمارے مفید مطلب نہیں ہوتا تو ہم
 ان کو شر کا نام دیتے ہیں۔ کائنات میں شر کا مسئلہ خود کائنات سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ ہماری کوتاہ نظر تشبیہت اور انسانی
 جذبات کو خدا سے متصف کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہماری تنگ نظر اضافیت اور ہمارے جذبات و عواطف یہ
 مسئلہ پیدا کرتے ہیں جو اشیاء کی ماہیت میں باہمی تضاد سے رونما نہیں ہوتا۔ عام طور پر فطرت ایک طرح کا نظام
 یک رنگی ہے اور کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ یہ یک رنگیاں جو قوانین فطرت کہلاتی ہیں، اپنا وجود نہیں
 رکھتیں، لیکن یہ یک رنگیاں ہمیشہ ہماری خواہشات یا ہماری محدود و متضاد آرزوؤں کے مطابق عمل نہیں کرتیں۔
 فطرت کے متعلق بہترین طریق عمل یہ ہے کہ اس کے کاموں کو سمجھا جائے اور جو کچھ وہ پیش کرتی ہے اس پر صبر کیا
 جائے۔ سائنسدان کا فطرت سے کوئی جھگڑا نہیں۔ وہ اس کو سمجھنے کے لئے محبت آمیز واقفیت حاصل کرتا ہے اور اس
 کے عمل کے سامنے سر تسلیم و رضا ختم کر دیتا ہے۔ اس کی رائے کی قدر محض صداقت ہے۔ یہی انداز رواقیوں کا
 کائنات کے مطابق تھا جسے وہ کائناتی عقل یا خدا کے مماثل قرار دیتے تھے۔ مارکس آریلیس (Marcus
 Aurelius) کا قول ہے کہ ”اے کائنات! جو تیرے لئے بہتر ہے وہی میرے لئے خیر و خوبی ہے۔“ جیسا کہ
 آنحضرتؐ کا ارشاد ہے، ”دہر (کائنات، موجودات اور زمانہ) کو برا نہ کہو، کیونکہ خدا کہتا ہے کہ میں خود ہروں۔“
 اسلامی خدا پرستی فطرت اور خدا کو ایک نہیں سمجھتی۔ خدا اپنی سہارنے والی قوت اور علم سے اس پر محیط ہے، لیکن وہ اس
 سے منزہ بھی ہے، جیسے کہ ایک مصور اپنی تصویر سے ماورا ہوتا ہے، اگرچہ کہ وہ اس میں نفوذ و سرایت کئے ہوئے

ہوتا ہے کیونکہ وہ اسی کے تخلیقی ارادہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر خدا خیر ہے تو فطرت بھی خیر ہوگی، کیونکہ خیریت سے صرف خیریت ہی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ فطرت کی جانب اس انداز فکر کو ترقی دینے کی غرض سے ہم کو اپنے خیریت کے تصور کو کائنات کی سرحد تک وسعت دینا چاہئے۔ صرف اسی صورت میں ہمیں کائنات بے عیب و بے نقص نظر آئے گی۔ کوئی ناقص تصور صرف عیوب و فطور ہی پائے گا۔ کائنات کا پورا نقشہ پیش نظر ہونا چاہئے تاکہ کوئی گوشہ اوجھل نہ رہے اور ربانی مشاہدہ تک رسائی حاصل ہو سکے۔ سائنس کا یہ اعتقاد ہے کہ کائنات قانون سمیت کی تابع ہے اور جہاں کہیں ہم قانون کا سراغ نہیں پاتے اس کی علت خود ہمارے علم کی کوتاہی ہے۔ وسیع تر علم اس قانون کی کارگزاریوں کو منکشف کر دے گا۔ جہاں تک فطرت کا تعلق ہے، اسلامی خدا پرستی کسی بڑے اعتقاد کی طالب نہیں۔ جن باتوں کو ہم اب تک نہ سمجھ سکے ہوں، وہاں ہمیں فطرت کو برا نہ کہنا چاہئے، بلکہ دعا کرنی چاہئے کہ ہمیں مزید بصیرت و روشنی ملے۔ اعتقادِ راسخ سے مزید روشنی عطا ہوتی ہے۔

بہت سے پیروان ڈارون ارتقائی کائنات کا نقشہ خون آلود لب و دندان اور بے رحمانہ کشمکش حیات کے رنگ میں پیش کرتے ہیں، لیکن ان کے مفروضہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ فطرت زیادہ سے زیادہ اہلیت کو پیدا کرتی ہے اور بقائے اصلح کائنات میں ایک ترقی دینے والی قوت ہے۔ حیات ادنیٰ سے اعلیٰ صلاحیت کی طرف حرکت ہے لیکن کیا کوئی تعمیر بلا تخریب کے ممکن ہے؟ قلب ماہیت کے معنی ایک حالت سے گزر کر دوسری حالت کے وجود میں آنے کے نہیں۔ وہ لوگ جو یہ چاہتے ہیں کہ ایک مہربان خدا کو فنا اور موت کے بغیر حیات کو ترقی دینا اور قائم رکھنا چاہئے، وہ گویا ناممکنات کا مطالبہ کرتے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ تم اپنی روٹی بھی کھاؤ، اور اس کو صحیح سالم بھی رکھو؟ طفولیت ایک خوشگوار زمانہ ہو سکتا ہے، مگر شباب کی طرف بڑھنے کے لئے اس کو چھوڑنا ضروری ہے۔ ہر ترقی میں بے رحمی کا عنصر پایا جاتا ہے، حقیقی چیز زندگی کی ابھرتی ہوئی خواہش ہے۔ ڈاروینی ارتقائی کہتے ہیں کہ ارتقاء ایک مہربان خدا کی ہستی کو غلط ثابت کرتا ہے۔ مگر اسلامی خدا پرستی یہ سمجھتی ہے کہ بقائے نفع ایک مہربان خدا کے وجود کا قوی ثبوت ہے۔ قرآن میں ایسی بہت سی آیات ہیں جن میں فطرت کے اس اصل حیثیت کو واضح طور پر آشکارا کیا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ فطرت نافع کو باقی رکھنی اور غیر نافع کو اپنے عمل تکوین میں چھانٹ دیتی ہے۔ انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبد ارابياً ط و مما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية و متاع زبد مثله ط كذالك يضرب الله الحق والباطل ط فاما الزبد فيذهب جفاء ج واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض ط كذالك يضرب الله الامثال ط (اس نے آسمان سے پانی برسایا تو اپنی سمائی کے مطابق وادیاں بہہ نکلیں اور میل کچیل سے جھاگ بن بن کر پانی کی سطح پر اٹھا تو سیلاب کی روا سے بہا لے گئی اور دیکھو اسی طرح جھاگ اس وقت بھی اٹھتا ہے جب لوگ زیور یا کوئی اور چیز بنانے کے لئے آگ میں تپاتے ہیں۔ حق اور باطل کے معاملہ کی مثال ایسی ہی سمجھو جو اللہ بیان کر دیتا ہے پس جھاگ رائیگاں گیا

اور جس چیز میں انسان کے لئے نفع تھا وہ زمین رہ گئی۔ اسی طرح اللہ مثالیں بیان کر دیتا ہے)۔ پروردگار ایسی چیزوں کو وجود نہیں بخشتا جو صرف ایک حالت میں رہتی ہیں۔ زندگی درجہ بدرجہ ترقی کا نام ہے۔ ادنیٰ کی جگہ اعلیٰ اور فروتر کی جگہ برتر لیتی رہتی ہے۔ قانون تبدیل و ترقی کا دوسرا نام قانون فنا و موت ہے۔ انسان اپنی زندگی مادی عناصر سے شروع کرتا ہے اور پھر درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ حواس اور عقل سے نوازا جاتا ہے۔

ذالک عالم الغیب و الشهادة العزيز الرحيم الذی احسن کل شیء خلقه و بد اخلق الانسان من طین ۚ ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهین ۚ ثم سوله و نفخ فیہ من روحه و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة ط قلیلاً ما تشکرون ط (یہ محسوسات اور غیر محسوسات کا جاننے والا عزیز و رحیم ہے، جس نے جو چیز بنائی حسن و خوبی کے ساتھ بنائی۔ چنانچہ یہ اسی کی قدرت و حکمت ہے کہ انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی، پھر اس کے توالد و تناسل کا سلسلہ (خون کے) خلاصہ سے جو پانی کا ایک حقیر سا قطرہ ہوتا ہے، قائم کر دیا۔ پھر اس کی تمام قوتوں کی درستگی کی اور اپنی روح (میں سے ایک قوت پھونک دی اور اس کے لئے سننے، دیکھنے اور فکر کرنے کی قوتیں پیدا کر دیں۔ لیکن بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ اللہ کی رحمت کا شکر گزار ہو)۔ ہم اس آیت میں یہ دیکھتے ہیں کہ عمل تخلیق و ترقی میں قوت کو رحمت کے ساتھ اور ہمہ توانی کو خیریت کے ساتھ چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگر کوئی مادہ پرست ارتقاء یہ دعویٰ کرتا ہے کہ حیات کی نمود پہلے مادہ سے ہوئی ہے اور وہ خود اپنا ظہور مٹی میں کرتی ہے، تو ایک طرح پر قرآن اس کی توثیق تو کرتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ کر اس کی تصحیح بھی کرتا ہے کہ مادہ بطور خود خالق نہیں بلکہ یہ خود مخلوق اور اثاثے تخلیق میں ارتقاء کی ایک حالت ہے۔ قرآن آسمانوں کے متعلق کہتا ہے کہ یہ ابتدائی مرتبہ میں ایک بے ترتیب انبار تھے اور بعد میں ترقی کر کے اجرام کی نمایاں صورت اختیار کی، اور زندگی صرف پانی کے سبب ممکن ہوئی۔ تمام آسمان ابتدا میں بھاپ کے سے دھندلے اور دھکتے ہوئے دھوئیں کی سی کیفیت رکھتے تھے۔ فطرت یا اس کے طریق عمل کو دیکھتے وقت خواہ اس کے تخریبی پہلو پر زور دیا جائے یا اس کے تعمیری پہلو پر، کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ فطرت ہمیشہ تعمیر میں سرگرم رہتی ہے لیکن تعمیر کے ساتھ تخریب ہمیشہ ناگزیر ہوتی ہے اور ان میں سے کسی ایک کو بغیر دوسرے کے حاصل نہیں کر سکتے مگر اہلیت کی بقا اور موزوں و مناسب کا استحکام خیریت کی طرف ایک اشارہ ہے جو ازلی وابدی تخلیقی امنگ ہے۔ اسلامی خدا پرستی قانون ارتقاء کی حمایت کرتی ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ نئی چیز چھانٹ دی جاتی اور نافع باقی رکھی جاتی ہے۔ اس سے خدا کا انکار نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک ایسے زبردست خالق کی ہستی کا ثبوت ہے جو ہمہ خوبی ہے۔ کائنات میں نام نہاد شرکا و جود اور اس کی بے رحمی اصل میں غیر صالح کی تباہی ہے جو حیات کے عروج و ترقی کے لئے ناگزیر ہے۔

یہ سوال کہ زندگی میں شرکا و جود کس لئے ہے، بالکل ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ زندگی ہی کیوں وجود میں آئی ہے۔ ایسی زندگی کا تصور نہیں کیا جاسکتا جس میں تبدیلی نہ ہو اور غلبہ حاصل کرنے کے لئے مزاحمت نہ ہو۔

کشاکش مزاحمتوں پر قابو پانے سے پیدا ہوتی ہے اگر اڑنے والے پرندہ کو ہوا کی مزاحمت ناگوار گزرے، جس پر وہ بصد کوشش قابو پا کر اڑتا رہتا ہے، تو وہ اس حقیقت سے بے خبر ہوتا ہے کہ یہی مزاحمت اس کے ہوا میں اڑنے کو ممکن بناتا ہے۔ فطرت نے جو مزاحمت پیدا کی ہے وہ پروں کے ساتھ لازم و ملزوم کی طرح ہے اور ان کی ساخت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ اس پر قابو پاسکیں۔ خدا کی خوبی کا ظہور ان ہر دو کی تخلیق میں ہے، جنہیں ہم خیر و شر کا نام دیتے ہیں، وہ ایک ہی سطح کے محذوف و مجوف پہلو ہیں اور ہم کسی ایک کو دوسرے کے بغیر نہیں پاسکتے۔

حواشی

- (1) کن فیکون
- (2) فلن نجد لسنة الله تبديلا

صفات و اسمائے الہیہ

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

ابن عربی اور ان کے مقلدین، عالم اور اہل عالم کو اسماء و صفات الہیہ کے مظاہر کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقائق کلی میں سے ہر حقیقت انہی اسماء کی ترتیب رسمی کے تحت ہے اور جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا کہ عالم کے جزئی حقائق بھی ایک معنی میں حق تعالیٰ کے کلمات و صفات ہیں، لہذا ابن عربی کے عرفان میں اسماء و صفات کی بحث بے حد اہمیت کی حامل ہے اور یہ تو بیان ہو ہی چکا کہ شیخ اکبر اس علم کو عرفاء کے مخصوص معارف میں شمار کرتے ہیں چونکہ ہماری نظر میں بھی یہ بحث فلسفے اور عرفان کی اہم ترین بحثوں میں سے ہے اور تنہا ابن عربی کے تصوف ہی میں نہیں بلکہ تمام فلسفہ اسلامی میں اسے بہت اہمیت حاصل رہی ہے، اس لئے ہم یہ درست سمجھتے ہیں کہ اس بحث کو پھیلا کر بیان کیا جائے۔

صفت و اسم کا فرق اور ابن عربی اور ان کے شارحین کی تعبیریں

معمولاً ماسوائے حق کے دائرے میں کلام کرتے ہوئے، اس شے کو جو خود اپنے آپ پر قائم ہے، ذات کہتے ہیں اور وہ چیز جو اپنے سے غیر پر قائم ہو، مثلاً حیات، علم، قدرت وغیرہ صفت کہلاتی ہے۔ وہ لفظ جو ذات پر کسی صفت کے بغیر دلالت کرتا ہے، جیسے مرد اور عورت یا کسی ذات کے بغیر صفت پر دلالت کرتا ہے، جیسے حیات، علم و قدرت وغیرہ، اسے اسم کہتے ہیں۔ وہ لفظ جو ذات کے اتصاف کے اعتبار سے اس کی کسی صفت پر دلالت کرتا ہے، جیسے حی عالم اور قادر، اس کو صفت کہتے ہیں۔ بنا بریں معنی کے اعتبار سے ذات و صفت اور لفظ کے اعتبار سے اسم و صفت ایک دوسرے کے برابر ہیں، لیکن حق تعالیٰ کے باب میں یہ اصطلاحات اس طرح استعمال نہیں کی جاتیں، کیونکہ یہاں وہ لفظ جو ملاحظہ ذات کے بغیر فقط صفت پر دلالت کرتا ہے، مثلاً حیات علم اور ارادہ، اسے صفت کہتے ہیں جب کہ غیر اللہ کے باب میں ایسے الفاظ کو اسم کا نام دیا جاتا ہے، مختصر یہ کہ اسمائے معنی اور معانی اسماء کو ذات

کے مقابلے میں صفات کہا گیا اور وہ لفظ جو ذات حق تعالیٰ پر کسی صفت کے ساتھ اس کے اتصاف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے جیسے حی عالم اور قادر اسے اسم بنایا گیا۔ جبکہ ماسوائے حق کے سلسلے میں انہیں صفات کا نام دیا گیا تھا۔ اس قول کی بنا پر حق تعالیٰ کے باب میں رسم و صفت باہم مترادف نہیں ہیں جیسا کہ غیر اللہ میں بھی یہ مترادف نہیں تھے۔ ابن عربی اور ان کے اکثر تابعین و شارحین سمیت جمہور صوفیاء نے حق تعالیٰ کے باب میں اس اصطلاح کو قبول کیا ہے اور اپنے آثار و اقوال میں وہ حضرات اسے کام میں لائے ہیں۔ ان لوگوں نے صفات حق تو طرح طرح کی عبارات میں بیان کیا ہے جو اپنے تنوع کے باوجود معانی میں واحد ہیں۔ ان حضرات نے صفات ^۱ کو ذات حق کے احکام ^۲، اس کی نسبتوں اور اضافتوں ^۳، معانی ^۴، اور اعتبارات ^۵، تعینات ^۶ اور تجلیات ^۷ وغیرہ سے تعبیر کیا ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ صفات و اسمائے حق مترادف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے متفاوت ہیں..... اسم تب متحقق ہوتا ہے جب ذات حق صفات میں کسی ایک صفت سے متصف ہو جائے۔ اسی ضمن میں انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ الفاظ جو اسماء پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً حی، عالم، قادر، بصیر اور رحمٰن کہ عربی زبان میں ذات حق پر دلالت کرنے کے لئے استعمال ہوئے ہیں اس لئے کہ وہ حیات، قدرت، علم، بصیر اور رحمت سے متصف ہے، تو یہ سب الفاظ اسماء حق کے نام ہیں، اس کی حقیقت کے نہیں..... ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں جہاں اسمائے الہیہ کے علم کے بارے میں گفتگو کی ہے وہاں یوں لکھتے ہیں: ”حی، عالم، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اس ذات پر ہوتا ہے جو صفت حیات و علم و قدرت و ارادہ سے موصوف ہو.....“ ^۸

جیسا کہ آئندہ ملاحظہ کیا جائے گا اس عبارت سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ ابن عربی اسم اور صفت اور اسی طرح اسم اور اسم کے درمیان امتیاز کرتے ہیں..... ان کے معتبر شارح عبدالرزاق کاشانی لکھتے ہیں کہ ہر نسبت صفت ہے اور ذات جب کسی صفت سے اعتبار حاصل کرے تو وہ اسم ہوگی ^۹..... شیخ کے ایک اور شارح داؤد قیصری لکھتے ہیں، صفات خداوندی میں سے کسی ایک صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے یا تجلیات الہی میں سے کسی ایک تجلی کے اعتبار سے ذات حق کو اسم کہا جاتا ہے، رحمٰن اس ذات پر دلالت کرتا ہے جس میں صفت رحمت پائی جائے اور قہار اس ذات پر جس میں صفت قہر ہو اور یہ اسمائے لفظی، اسماء اسماء ہیں ^{۱۰}، صائِن الدین ^{۱۱} اپنی کتاب ”تمہید القواعد“ میں لکھتے ہیں کہ اصطلاح صوفیہ میں اسم، ذات ہی کو کہتے ہیں۔ معانی میں سے کسی ایک معنی کے اعتبار سے یہ عدی ہوگا یا وجودی، اور ان معانی کو صفات و اوصاف کا نام دیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کوئی چیز ذات میں معتبر نہ ہو تو صفت نہیں ہوگی اور اگر صفت نہیں ہوگی تو اسم بھی نہیں ہوگا ^{۱۲}..... ملا محسن فیض کاشانی ^{۱۳} ابن عربی پر اپنی تنقید کے باوجود اصل میں ان کے عرفان کے شارح ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اسم کسی معین صفت یا کسی خاص تجلی کے اعتبار سے ذات ہے، کیونکہ رحمٰن سے مقصود وہ ذات ہے جس میں صفت رحمت پائی جائے اور جہاں سے مقصود وہ ذات ہے جس میں صفت قہر ہو اور اسمائے لفظی اسماء ^{۱۴} ہیں اور آخر میں ہم ”اصل الاصول“ ^{۱۵} کے مولف کی رائے نقل کرتے

ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسم دو معنی میں مستعمل ہے، ایک بمعنی ذات کہ صفت سے موصوف ہو، مثلاً عالم وہ ذات ہے جو علم سے موصوف ہو اور قادر وہ ذات ہے جو قدرت سے موصوف ہو، اس طرح دونوں اسماء ہیں۔ دوسرے معنی یہ کہ وہ لفظ کو کسی معین ذات موصوف کے مقابل استعمال ہو، صوفیہ اس دوسرے معنی میں استعمال ہونے والے اسم کو اسم الاسم کہتے ہیں اور ہر جگہ جہاں صرف اسم کا لفظ استعمال ہوا ہو وہاں معنی اول مراد لیتے ہیں۔¹⁶

صفات الہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟

مملکت اسلامی کے بڑے بڑے مباحث میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ آیا صفات الہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟ اس بحث کے تفصیلی بیان سے پہلے ایک مقدمے پر کلام کرنا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ صفات خداوندی یا توسلبی ہیں یا ثبوتی۔ صفات سلبی ان امور کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن سے ذات الہیہ کا متصف ہونا ممتنع ہے، مثلاً اس کا جو ہر ہونا، جسم ہونا اور زمان و مکاں رکھنا۔ ان صفات کو صفات جلال بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ صفات ذات حق کی عظمت و بزرگی ظاہر کرتی ہیں اور ممکنات کے نقائص اور مادے کی سفلیات سے اس کے ترفع اور تنزیہ پر دلالت کرتی ہیں۔ فی الواقع یہ خود ذات تعالیٰ سے نقائص اور اعدام کی نفی ہے اور یہ نفی کل کی کل اس سلب واحد کی طرف پلٹتی ہے جو ذات حق سے امکان اور احتیاج کو رد کرتا ہے۔ پس ہر صفت جلالی معنی کے اعتبار سے سلب سلب ہے جو نتیجتاً مفید اثبات ہے، جیسا کہ بیان ہوا کہ اللہ جو ہر نہیں ہے۔ مقصود سلب نقائص ہے یعنی ذات باری کی ماہیت اور حدود وغیرہ کا انکار، نہ کہ سلب کمال، جو استقلال وجود سے عبارت ہے کیونکہ استقلال وجود حق تعالیٰ کے لئے خاص ہے..... لیکن صفات ثبوتی حق تعالیٰ کے لئے وہ صفات ثابت کرتی ہیں، جن سے اتصاف اس کی ذات کے لئے ضروری ہے، انہیں صفات جمال بھی کہتے ہیں، کیونکہ ذات حق کا جمال اور اس کی معرفت انہی صفات پر منحصر ہے۔ علم، قدرت اور ارادہ وغیرہ صفات جمالی ہیں۔¹⁷

یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ ابن عربی اور ان کے مقلدوں کے یہاں جلال و جمال ایک اور مفہوم رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک صفات جمال، لطف و رضا اور رحمت سے متعلق ہیں اور صفات جلال قہر و غضب اور عذاب سے پس جمیل، لطیف، نافع اور انیس وغیرہ اسماء جمال ہیں کہ حق تعالیٰ کے لطف و رحمت کی حکایت کرتے ہیں اور جلیل، قہار، ضار، ہائب اور ایسے ہی دوسرے اسماء اسمائے جلال ہیں اور جو اس کے قہر و غضب پر دلالت کرتے ہیں۔ بنا بریں صفات جلال و جمال ایک دوسرے سے الگ اور الٹ دکھائی دیتی ہیں، لیکن یہ تقابل اور تضاد فقط ظاہر میں ہے، باطن میں اس کا کوئی وجود نہیں، کیونکہ باطن میں ہر جمال کے لئے جلال ہے اور ہر جلال کے لئے جمال اور یہ امر عجائب اسرار میں سے ہے، جمال کا جلال اس جہت سے ہے کہ ہر جمال خصوصاً جمال مطلق میں ایک قہاریت لازماً پائی جاتی ہے تاکہ وہ جمال ظہور کرے اور اپنے سے غیر کے لئے نمود کی سکت نہ چھوڑے

کیونکہ جیسے آفتاب طلوع ہوتا ہے، تو ستارے غائب ہو جاتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ اپنی صفت جمال کے ساتھ عارف پر تجلی فرماتا ہے تو یہ تجلی عارف کے ہيجان اور حیرت کا سبب بن جاتی ہے اور اس جلال میں اس کی عقل اللہ کی قدرت اور اس کے اسم قہار سے جو اسمائے جلال میں سے ہے، مغلوب ہو جاتی ہے اور جلال کا جمال اس وجہ سے ہے کہ جلال عزت و کبریائی کے پردے میں آنکھوں اور آنکھ والوں سے ذات حق کی پوشیدگی کا نام ہے تاکہ اس کے سوا کوئی اور اسے نہ جان سکے کیونکہ حضرت ذات میں غیر کو بار نہیں اور یہ حقیقت بن کہے ہی ظاہر ہے کہ اس جلالت اور جبروت میں ایک جمال چھپا ہوا ہے اور اس کے علاوہ قہر الہی میں بھی جو صفت جلال سے پروان چڑھا ہے ایک لطف مستور ہے جو حق تعالیٰ کی صفت جمال کی حکایت کرتا ہے۔ پس فی الباطن جلال و جمال کی نہ صرف یہ کہ باہم تضاد نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے لئے لازم ہیں جیسا کہ کہا گیا:

جمالک فی کل الحقائق سائر و لیس له الا جلالک سائر
تجلی گہ جمال و گہ جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است¹⁸

صفات ثبوتی کی اقسام، ان پر گفتگو اور متکلمین و فلاسفہ کے اقوال

صفات ثبوتی کی تین قسمیں ہیں:

- 1- حقیقی محض جیسے حیات، وجوب ذات اور عالم کو اپنی ذات کا علم..... اس کے مفہوم میں نہ تو کوئی اضافہ معتبر ہے اور نہ یہ کہیں سے عارض ہوتا ہے۔ بہ ایں معنی صفات کا تحقق اور اثر کا مرتب ہونا کسی دوسری چیز کے تحقق پر منحصر نہیں۔
- 2- اضافی محض جیسے خلق، رزق، احیاء اور ایسی ہی دوسری صفات کہ ان کا مفہوم اضافی ہے اور کسی دوسری شے کے تحقق کے بغیر نہ یہ صفات تحقق پاتی ہیں اور نہ ان کا اثر مترتب ہوتا ہے۔
- 3- حقیقی ذاتی اضافی، مثلاً اپنے سے غیر کا علم اور اس پر قدرت وغیرہ کہ ان صفات کے مفہوم میں تو اضافہ معتبر نہیں، یعنی یہ بات ممکن ہے کہ کوئی ذات علم و قدرت سے موصوف ہو اور ان کا معلوم و مقدور موجود نہ ہو، لیکن وہ ان پر عارض ہوتا ہو یعنی معلوم و مقدور کے وجود میں آنے کے بعد ایک جہت سے معلوم و مقدور کے بیچ اور دوسری جہت سے عالم و قادر کے درمیان ایک اضافت متحقق ہوتی ہے، اسی بات کو دوسری طرح یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ حالانکہ ان صفات کا تحقق کسی دوسری شے کے تحقق پر منحصر نہیں، لیکن ان کے اثر کا مرتب ہونا شے دیگر کے وجود پر قوف ہے۔ صفات اضافی محض ذات حق کے بعد ہیں اور اس پر زائد اور اس کے مقام فعل سے بھی یہ صفات بعدیت کی نسبت رکھتی ہیں اور ان کا مرجع حق تعالیٰ کی صفت قیومیت ہے۔ قیومیت کے یہ معنی ہیں کہ حق تعالیٰ قائم

بالذات ہے تمام اشیاء کو قائم کرنے والا ہے اور اشیاء اسی کی وجہ سے قائم ہیں۔¹⁹ یہاں تک تو بحث کی کوئی گنجائش نہیں لیکن صفات حقیقی، چاہے حقیقی محض ہوں چاہے حقیقی اضافی، مورد گفتگو ہیں کہ آیا یہ صفات عین ذات ہیں یا زائد بر ذات۔ یہ صفات مجموعی طور پر آٹھ ہیں: حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، تکلم اور بقا۔²⁰ پہلی سات صفات کو امہات صفات²¹ یا صفات²² کا نام دیا گیا ہے کیونکہ ان کے ساتھ ذات حق تعالیٰ کے اتصاف کے نتیجے میں ائمہ اسماء یعنی حی، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر اور متکلم کا تحقق ہوتا ہے۔²³ تمام معتزلہ ان صفات کو ذات حق تعالیٰ کا قائم مقام کہتے ہیں، یعنی خدا بذات خود حی، عالم اور قادر وغیرہ ہے نہ کہ حیات، علم اور قدرت وغیرہ کے وسیلے سے..... ان کا کہنا ہے کہ زیادت صفات کی صورت میں صفات یا تو حادث ہوں گی یا قدیم، پہلے مفروضے کو مانیں تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ محل حوادث ہے، جو ممکن ہے اور دوسرا خیال تعدد قدماء کو ثابت کرتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے، کیونکہ قدم ذات حق تعالیٰ کا خاص الخاص وصف ہے۔²⁴ معتزلہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ذات حق سے صادر ہونے والے افعال ایسی ذات کے افعال سے مشابہ ہیں جو ان صفات سے متصف ہو۔ بنا بریں اللہ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا ہر فعل، فعل متصف کی طرح اس کے علم میں راسخ اور استوار ہے۔ دیگر صفات الہیہ کو بھی اسی صورت پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ پس یہ لوگ کسی شے کی حقیقت کے لئے مبداء اشتقاق سے ثبوت لانے کو نہ تو لازم سمجھتے ہیں اور نہ معتبر۔ اس لئے ان لوگوں کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ:

”نخذ الغایات ودع المبادی“ یعنی غایات کو پکڑو اور مبادی کو چھوڑ دو یہاں ان لوگوں پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ بات تو فی الواقع واجب تعالیٰ سے صفات کمال کی نفی کرتی ہے جس سے اس کا نقص لازم آتا ہے²⁵ لیکن غور کرنے پر نظر آتا ہے کہ یہ تنقید معتزلہ پر وارد نہیں ہوتی کیونکہ ذات سے صفات کی نفی تو اس صورت میں لازم آئے گی کہ جب آثار صفات کی بھی نفی ہو جائے، لیکن اگر آثار مترتب ہو رہے ہیں تو صفات کی نفی لازم نہیں ہوگی اور اگر ایسا ہو بھی جائے تو یہ نقص نہیں ہوگا، بلکہ ذات کی نہایت کمال کیونکہ صفات کی احتیاج کے بغیر ذات پر آثار صفات کا مترتب ہونا اکملیت ذات کی تکمیل ہے بعض معتزلہ بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کے لئے صفات کمال کے اثبات کا مطلب ان صفات کی ضد ہے، مثلاً ذات باری تعالیٰ کے لئے حیات، علم اور قدرت ثابت کرنے کا مطلب ہے اس کی ذات سے موت، جہل، اور عجز کی نفی۔²⁶ ان میں سے بعض حضرات کے اقوال سے یہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ مورد بحث صفات مصداق اور مفہوم کے اعتبار سے عین یک دیگر ہیں اور پھر یہ تمام ذات حق کا عین ہیں، یعنی ذات و صفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے حامل ہیں۔ ان میں سے بعض حضرات کے اقوال سے یہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ مورد بحث صفات مصداق اور مفہوم کے اعتبار سے عین یک دیگر ہیں اور پھر یہ تمام ذات حق کا عین ہیں، یعنی ذات و صفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے حامل ہیں۔²⁷ لیکن اشاعرہ²⁸ سات صفات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور تکلم کے باب میں باہم متفق ہیں کہ یہ صفات

زائد بر ذات، لازم ذات، ذات سے قائم ہیں اور ذات کی ازلیت اور قدم کے ساتھ ازلی اور قدیم، کیونکہ کسی چیز پر مشتق کی صداقت مبداء اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتی ہے، لیکن صفت بقا کے بارے میں اس جماعت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر اس صفت کو بھی زائد بر ذات سمجھتے ہیں، لیکن قاضی ابوبکر باقلانی²⁹ امام الحرمین³⁰ جوینی اور امام فخر الدین رازی³¹ بصرہ کے معتزلہ کی طرح ذات کے ساتھ اس کی عینیت کے قائل ہیں³² اشاعرہ پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تمہارا قول تعدد قدماء کو ثابت کرتا ہے جو ممتنع اور باطل ہے۔ اشاعرہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ذات قدیم کا تعدد ممتنع ہے نہ کہ صفات قدیم³³ کا کرامیہ³⁴ نے صفات مذکورہ کو حادث مان کر جس طرح انہیں ذات باری تعالیٰ پر زائد کہا ہے۔³⁵ وہ عقل اور حکمت کے اصولوں سے ذرا مطابقت نہیں رکھتا، کیونکہ ان کے عقیدے کے مطابق ذات الہیہ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ اللہ کے وجوب وجود کے منافی ہے۔ اسی لئے حکماء اور عقلاء نے کہا ہے کہ ذات وجود کو انہی تمام جہات سے واجب ہونا چاہئے، یعنی جیسا کہ وہ واجب الوجود ہے، ویسے ہی واجب العلم، واجب القدرت وغیرہ بھی ہوگا، تاہم جمہور حکماء اسلام اور امامیہ متکلمین، اشاعرہ کے برخلاف مذکورہ تمام صفات کو ذات واجب کا عین جانتے ہیں نہ کہ اس پر زائد اور کرامیہ کے برعکس ان صفات کو واجب اور قدیم سمجھتے ہیں نہ کہ زائد اور حادث³⁶ نیز کچھ معتزلیوں کے برخلاف یہ لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ صفات و ذات مفہوم کی حیثیت سے ایک دوسرے سے متفاوت اور متمایز ہیں۔ ان حضرات کا حاصل کلام یہ ہے کہ ذات و صفات مصداق میں واحد ہے اور مفہوم میں متمایز، یعنی مورد بحث تمام صفات ذات احدیت کے وجود کے ساتھ موجود ہیں، خدا کا وجود ذاتی، اس کے وجود صفاتی سے الگ نہیں، اسی طرح اس کی صفات ایک دوسرے سے جدا نہیں اور وہ اپنے نفس ذات میں عالم ہے اور اپنے عین ذات میں قادر، اس کا علم عین قدرت ہے اور اس کی قدرت عین علم اور بالآخر اس کی تمام صفات اس کی ذات کا عین ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو ذات واجب تعالیٰ اشیاء اور زائد بر ذات امور کی محتاج ہو جائے گی جو خلاف فرض ہے اور باطل لیکن اس کے باوجود صفات کے معانی اور مفہم آپس میں متمایز ہیں ورنہ ذات واجب پر متعدد صفات کا اطلاق بے سود اور عبث ہو جائے گا³⁷ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہ تنبیہ اور تاکید بجا ہے بلاشبہ یہ قول اس کتاب میں مذکور دیگر اقوال کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور اصول حکمت کے ساتھ سازگار نظر آتا ہے۔³⁸

ابن عربی کے اس عقیدے کا بیان کہ صفات حق عین ذات ہیں اور ذات تمام اسماء کا مسمیٰ

ابن عربی اور ان کے مقلدین سمیت جملہ صوفیاء اور عرفاء اس بات کے قائل ہیں کہ صفات حق ایک جہت سے عین ذات ہیں اور ایک جہت سے غیر ذات، کیونکہ خدا کی تمام صفات جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے فی

الحقیقت معانی، اعتبارات، نسبتیں اور اضافتیں ہیں، پس اس جہت سے وہ عین ذات ہیں، کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں اور جس جہت سے صفات غیر ذات ہیں، وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اعتبار اور تعقل کی رو سے صفات غیر ذات ہیں اور وجود اور تحقق کی راہ سے عین ذات، مثلاً حئی، صفت حیات کے اعتبار سے ذات ہے، عالم، صفت علم کے اعتبار سے، قادر، صفت قدرت کے اعتبار سے، مرید، صفت ارادہ کے اعتبار سے ذات ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے صفات آپس میں بھی متغائر ہیں اور ذات سے بھی لیکن ہستی اور تحقق کی بنیاد پر صفات عین ذات ہیں کیونکہ اس مقام پر وجود متعدد نہیں ہے بلکہ وجود ایک ہی ہے اور اسماء و صفات اس کی نسبتیں اور اعتبارات ہیں۔³⁹

ابن عربی کے اقوال اور شارحین کی جانب سے اُن کی شرح

کیونکہ یہ کتاب ابن عربی اور ان کے عرفان سے متعلق ہے اور چونکہ اور بہت سے مباحث کی طرح اس بحث میں بھی شیخ اکبر اور ان کے مقلدین کے اقوال دوسروں کے مقابلے میں زیادہ پہنچ اور زیادہ استواری رکھتے ہیں، لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس مقام پر ہم تفصیل سے گفتگو کریں اور ابن عربی اور ان کے شارحین کی عبارتوں سے شہادت لائیں اور ان پر خوب غور کریں۔ ابن عربی نے خود بھی اپنی کتابوں اور رسالوں میں متعدد مقامات پر اسماء و صفات حق کے بارے میں اور اس مسئلے پر کہ صفات عین ذات ہیں یا غیر ذات، تفصیل سے کلام کیا ہے اور مخالف و موافق آرا کو نقل کر کے اپنے عقیدے کا وضاحت سے اظہار کیا ہے اور پھر اپنے خیال کے حق میں استہشاد و استدلال سے کام لیا ہے۔ چنانچہ ”فتوحات مکیہ“ میں یہ صراحت کرنے کے بعد کہ علم، حیات، قدرت اور دیگر تمام صفات حق نسبتیں اور اضافتیں ہیں نہ کہ زائد بر ذات اعیان استدلال کرتے ہیں کہ: ”اگر صفات کو زائد بر ذات اعیان مانا جائے تو اس سے ذات کا ناقص ہونا لازم آئے گا کیونکہ وہ شے جو کسی امر زائد کے وسیلے سے کمال کو پہنچتی ہے اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے، لیکن کسی کہنے والے کا یہ قول کہ صفات ذات ہیں نہ اس کی غیر⁴⁰ ایک دور از کار کلام ہے، کیونکہ یہ قول بلا شک و شبہ زائد یعنی غیر کے اثبات پر دلالت کرتا ہے۔ اپنی اس گفتگو کے آخر میں شیخ تاکید کرتے ہیں کہ ”ذات حق کی واحدیت میں تعلقات کا تعدد کوئی عیب نہیں رکھتا جس طرح کہ صفات ذاتی سو صوفی کا تعدد موصوف کے تعدد کی دلیل نہیں ہے اور جو ہر پر عارض ہونے والی صورتوں کا تکثر جو ہر کے تکثر پر دلالت نہیں کرتا۔“⁴¹ ایک اور مقام پر اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ اسماء و صفات زائد بر ذات اعیان نہیں ہیں بلکہ ذات کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا مرجع عین واحد سے، فرماتے ہیں: ”کیونکہ اگر صفات اعیان زائد ہوں تو اس صورت میں حق تعالیٰ صفات کے واسطے کے بغیر ”اللہ“ نہیں رہے گا، اس بنا پر لازم ہو جائے گا کہ الوہیت صفات کی معلول ہو اور اگر صفات کو اللہ کا عین جانا جائے تو اس سے شے کا اپنی علت آپ ہونا لازم آئے گا اور اگر صفات

اس کا عین نہ ہوں تو اس سے یہ ضروری ٹھہرے گا کہ ”اللہ“ ایک ایسی علت کا معلول ہو جو اس کا عین نہیں، یہ محال ہے کیونکہ علت مرتبے میں معلول پر تقدم رکھتی ہے، بنا بریں اولاً تو یہ لازم آئے گا کہ ”اللہ“ معلول ہونے کی حیثیت سے ان اعیان زائد کا محتاج ہو، ثانیاً یہ اعیان زائد کثیر ہیں اور اس صورت میں کہ شے معلول کی دو علتیں ممکن نہیں تو کسی طرح الوہیت کے لئے متعدد علتیں فرض اور قبول کی جاسکتی ہیں۔“⁴² ایک اور جگہ جہاں شیخ نے طریق استقراء کی معرفت اور اس کے صحت و سقم پر کلام کیا ہے اور اثبات عقائد کے مقام میں اس طرح کے استدلال کی عدم صحت اور عدم صلاحیت دلائل سے واضح کی ہے۔ بالصراحت موجود ہے کہ علم حق اس کی ذات کا عین ہے۔ اس کی ذات پر زائد نہیں اور اسی طرح کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ بہ ذاتہ عالم، حی، قادر، قاہر اور خیر ہے نہ کہ کسی زائد بر ذات امر کے واسطے سے، کیونکہ اگر وہ کسی امر زائد کے وسیلے سے ان صفات سے متصف ہوتا جو صفات کمال ہیں اور کمال ذات ان سے تحقق پاتا ہے تو لازم آئے گا کہ اس کا کمال کسی زائد بر ذات امر سے حاصل ہو اور نتیجتاً در ایں صورت کہ یہ امر زائد ذات حق میں قائم نہیں، وہ ذات متصف بہ نقص ہو جائے گی⁴³ پھر اسی کتاب میں مذکور ہے کہ اگر جیسا کہ متکلمین اشاعرہ کہتے ہیں، صفات حق زائد بر ذات ہوں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہم شے کو ذات پر حکم بنائیں اور یوں یہ سند پکڑیں کہ وہ عین ذات نہیں ہے بلکہ ذات پر زائد ہے۔ اس مسئلے میں بہت سارے علماء کے قدم لڑ کھڑائے ہیں اور گمراہی پھیلی ہے۔ اس لغزش اور گمراہی کا سبب قیاس غائب بر شاہد ہیں⁴⁴ پوشیدہ ہے جو اس مقام پر ایک نہایت غلط اور بودی دلیل ہے۔ محکوم علیہ ذات اور حقیقت پر اسے جانے بغیر کوئی حکم لگانا بڑا بھاری جہل ہے۔⁴⁵ اسی کتاب میں ان متکلمین پر بھی سخت گرفت کی گئی ہے جو یا تو صفات حق کو زائد بر ذات جانتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ صفات حق نہ ذات ہیں نہ غیر ذات۔ ابن عربیؒ نے انہیں نادان اور سرگرداں کہا ہے اور یہ کہ بیچارے معذور ہیں، جتنی عقل ہے اتنی ہی بات کی ہے یہ لوگ اپنے کہے سے اوپر کی کوئی چیز سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں۔ اپنے کلام کے آخر میں شیخ نے اس متکلم کو جو صفات کو ذات پر زائد جانتا ہے، ایسے شخص کی مثال قرار دیا ہے جو خدا کو محتاج سمجھتا ہے، ابن عربیؒ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں دیکھتے۔ الاحسن عبارت⁴⁶ اسی کتاب میں شیخ اکبر نے شہر فاس میں ابو عبد اللہ کنعانیؒ کے ساتھ جو اپنے زمانے میں اہل کلام کے امام کا درجہ رکھتے تھے، اپنی گفتگو کو کھول کر بیان کیا ہے اور آخر میں اپنے عقیدے کو ظاہر کیا ہے اور اس پر دلائل لاتے ہیں، جیسا کہ لکھتے ہیں:

”میں نے فاس میں ابو عبد اللہ کنعانیؒ کو دیکھا، جو اپنے زمانے میں بلاد مغرب میں اہل کلام کے امام تھے، ایک دن انہوں نے مجھ سے صفات الہی کے متعلق سوال کیا۔ میں نے جواب میں ان کے سامنے اپنا عقیدہ بیان کیا اور پھر ان کے معتقدات معلوم کرنا چاہے، میں نے ان سے پوچھا کہ آپ صفات کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ اس معاملے میں آپ متکلمین کے ساتھ ہیں یا ان کے خلاف؟ انہوں نے جواب میں کہا میرے اور اس جماعت کے نزدیک صفت کو زائد بر ذات ثابت کرنا ناگزیر ہے، لیکن جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ وہ زائد عین واحد ہے جو

مختلف اور کثیر احکام رکھتا ہے یا ہر حکم کے لئے ایک زائد معنی کی حیثیت رکھتا ہے جو اس حکم کا موجب ہے، یعنی اعیان زائد تعدد کے ساتھ متحقق ہیں، ہمارے سامنے نہ ان کی احدیت پر کوئی دلیل ہے اور نہ ان کے تکثر پر اور اس مسئلے میں انصاف کی راہ یہی ہے جو میں نے بیان کی، وہ لوگ جو اس امر کے خلاف دلیل لانے کا تکلف کرتے ہیں ان کی دلیل تدخل پر مبنی ہوتی ہے۔⁴⁷ خلاصہ کلام یہ کہ صفات کو زائد برذات ماننا ناگزیر ہے اور زائد برذات کا انتہائی مفہوم یہ ہے کہ نہ تو وہ ذات ہے اور نہ غیر ذات، میں نے یہ کلام سن کر ان سے کہا اے ابا عبد اللہ! اب میں تجھ سے وہ بات کہہ رہا ہوں جو رسول اللہؐ نے ابو بکرؓ کو فرمائی تھی: اصبت بعضاً و اخطاءت بعضاً..... یہ سن کر وہ بولے: ”جو کچھ تم جانتے ہو میں تمہیں اس پر متہم نہیں کرتا لیکن اپنے تئیں زیادت برذات کے عقیدے سے پھر بھی نہیں سکتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ مجھ پر وہ بات کھولے جو اس نے تجھ پر کھولی ہے۔“ میں نے ان کی انصاف پسندی پر تعجب کیا اور اسی طرح مجھے اس پر بھی حیرت ہوئی کہ وہ اپنے خیال میں کس قدر اٹل ہیں لیکن میرا عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ اسماء متعدد ہیں اور ان کا مسکنی ایک ہے، لیکن مفہوم ایک نہیں کیونکہ وحدت مفہوم کی صورت میں اسماء الہی کا تعدد عبث ہو جائے گا، لہذا نسبتوں کا اعتبار ضروری اور لازمی ہے تاکہ اسماء کا تعدد عقل میں آ سکے اور نتیجتاً اسمائے الہیہ مثلاً عالم، قادر، حی، عزیز، عالی، متعالی، کبیر اور متکبر عین یک دیگر نہ ہوں گے بلکہ باہم متفاوت اور متمایز ہوں گے ورنہ اسماء کا تعدد اور تکثر خیالی اور لا حاصل ہو کر رہ جائے گا۔“⁴⁸ ابن عربیؒ فتوحات ہی میں ایک جگہ اور بیان کرتے ہیں: ”اسماء الہی لسان حال ہیں، وجودی کثرت اور اجتماع سے دور ہیں، یہ معقول حقائق ہیں، ان کی کثرت نسبت کی جہت سے ہے نہ کہ وجود عینی کی جہت سے، کیونکہ ذات حق بحیثیت ذات کے واحد ہے اور ہم اپنے وجود اور امکان اور احتیاج کی جہت سے جانتے ہیں کہ ہمارے لئے کوئی جج ہونا چاہئے تاکہ اس سے سند پکڑیں اور ہمارا وجود اس منبع استناد سے مختلف نسبتیں طلب کرنے پر مجبور ہے جس کی طرف شارع نے اسماء حسنہ کے ذریعے کنایہ کیا ہے۔

اسی طرح کتاب المسائل میں لکھتے ہیں: ”اگرچہ عین ذاتاً واحد ہے لیکن اس کے تعلق متعدد ہیں۔ انہی تعلقات کے تنوع کی وجہ سے وہ خود بھی درجہ احکام میں تنوع رکھتا ہے، وہ عالم ہے اس شے کا، وہ قادر ہے اس شے پر، اس نے ارادہ کیا ہے فلاں شے کا اور تمام احکام صفات کو اسی طرح اس سے نسبت دی جاتی ہے۔“⁴⁹ ”فصوص الحکم“ میں فص اسماعیلی کے بیان میں شیخ کہتے ہیں: ”اعلم ان مسمى الله احدى بالذات کل بالاسماء.....“ کا شانی نے اس عبارت کی شرح میں لکھا ہے: ”یعنی حق تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے احد ہے اور وہاں کوئی کثرت معتبر نہیں، لیکن باعتبار الوہیت وہ بے شمار غیر متناہی نسبتیں رکھتا ہے مثلاً وہ نسبت جو ایک کے عدد کو دوسرے اعداد اور آدھے تہائی وغیرہ سے حاصل ہے، بے انت ہے پس حق تعالیٰ تمام نسبتوں کے اعتبار سے واحد ہے اور اسماء یعنی انہی نسبتوں کے اعتبار سے وہ کل الوجود ہے اور کل بھی اس کی ذات میں واحد ہے۔“⁵⁰ ابن عربیؒ کے ایک اور شارح داؤد قیصری اپنی ”شرح فصوص“ میں اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”ذات باری تعالیٰ میں کسی بھی اعتبار

سے کثرت نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ احدیث الذات ہے، لیکن اس ذات تعالیٰ کے لئے لامتناہی اعتبارات ثابت ہیں اور الوہیت جو اسماء و صفات کی مقتضی ہے۔ اسماء و صفات کا مجموعی کل ہے، یعنی تمام اعتبارات کو جامع، کیونکہ حضرت الہیہ کا مطلب ہے ذات مع جمیع السماء و صفات⁵¹ ”فصوص الحکم“ کی فص یوسفی میں آیا ہے: ”فاحدیة الله من حیث الاسماء الا لہیة التي تطلبنا احدیة الکثرة و احدیة الله من حیث الغناء عنا و عن الاسماء احدیة العین و کلاهما یطلق علیہ اسم الاحد“.... کاشانی اس عبارت کی شرح اس طرح کرتے ہیں: ”احدیت کثرت اور احدیت جمع نسبتوں کے اعتبار سے ذات واحد میں کثرت کے تعلق سے عبارت ہے کیونکہ تمام اسماء الہیہ کا مسمیٰ وہی ذات واحد ہے جو نسبتوں اور اعتباری تعینات کے لحاظ سے کثرت اختیار کرتی ہے، اور ذات ہر نسبت اور تعین کے اعتبار سے انواع موجودات میں سے کسی نوع کے افراد کا تقاضا کرتی ہے، لیکن احدیث عینی وہی احدیث ذاتی ہے جہاں کثرت کا کوئی اعتبار نہیں اور جو اسماء اور ان کے مقتضیات یعنی اکوان سے بے نیازی چاہتی ہے“⁵² ابن عربیؒ نے اسی فص میں ایک جگہ اور لکھا ہے: ”واذا كانت غنیة عن العالمین فهو عین غناءها عن نسبة الاسماء الیہا لان الاسماء لها کماتدل علی مسمیہا اخر یحقق ذالک اقرها....“ قیصری نے اس کی یہ شرح کی ہے کہ.... چونکہ ذات احدیت اہل عالم سے بے نیاز ہے، لہذا اسم سے بھی بے نیاز ہے کیونکہ اسماء ایک جہت سے غیر ذات ہیں اور اگرچہ دوسری وجہ سے عین ذات بھی ہیں، کیونکہ جس طرح اسماء ذات پر دلالت کرتے ہیں، اسی طرح مفہومات پر بھی دلالت کرتے ہیں جن کے وسیلے سے بعض اسماء دیگر چند اسماء سے امتیاز حاصل کرتے ہیں اور وہ مفہومات اسماء کے اس اثر کو جو ان کے مظاہر سے صادر ہونے والے افعال سے عبارت ہے، ثابت کرتے ہیں کیونکہ بندوں کے لئے اسم لطیف، منقسم اور قہار جیسا نہیں ہے۔⁵³ بالی نے بھی اس عبارت کی شرح میں لکھا ہے حق تعالیٰ اپنی احدیت ذاتی کی جہت سے عالم سے بے نیاز ہے اور اسی جہت سے اسماء کی نسبت سے بھی بے نیاز ہے، لیکن تحقق اثر کی جہت سے ذات حق اسماء سے بے نیاز نہیں ہے کیونکہ اسماء کے بغیر ذات کا اثر متحقق نہیں ہو سکتا، پس اسماء ایک وجہ سے عین ذات ہیں اور دوسری وجہ سے غیر ذات۔ بنابرین حق تعالیٰ کی احدیت اس کے عین کے اعتبار سے ہے نہ کہ اسماء و صفات کے اعتبار سے۔⁵⁴

ابن عربیؒ اور ان کے مقلدین کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ اسماء و صفات الہی ایک وجہ سے عین ذات ہیں اور ایک وجہ سے غیر ذات۔ اسی طرح ہر اسم بھی ایک جہت سے دوسرے اسماء کا عین ہے اور دوسری جہت سے ان کا غیر۔ ذات پر دلالت کرتے ہوئے اسم تمام اسماء کا عین ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہویت تمام اسماء میں مندرج ہے۔ پس ان اسماء میں سے ہر ایک ذات ہی کی طرح تمام اسماء کا حامل ہوگا، لیکن جب وہی اسم کسی خاص معنی پر دلالت کرے گا تو اس وقت وہ دیگر اسماء کا غیر ہوگا۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر اسم مصداق ذات اور تمام اسمائے ذات کا عین ہے، لیکن مفہوماً جس طرح کہ ذات سے متغائر ہے دوسرے سب اسماء سے بھی جدا ہے۔ ”فتوحات“

میں آیا ہے کہ: ”اسمائے الہی میں سے ہر اسم دیگر اسم کو بھی اپنے دائرے میں لئے ہوئے ہے اور ان تمام اسماء سے موصوف ہے۔ بنا بریں اسم اپنے اتق اور اپنے علم میں حی، قادر، سمیع، بصیر اور متکلم ہے، ورنہ بصورت دیگر اس اسم کا اپنے عابد کا رب ہونا کس طرح درست ہوگا لیکن اس کے باوجود کوئی بھی اسم دوسرے اسم کا عین نہیں ہے۔ اس بات کو وضاحت سے سمجھنے کے لئے یہ دیکھنا چاہئے کہ گندم کے ہر دانے میں وہی حقائق موجود ہوتے ہیں جو دوسرے دانے میں ہیں، لیکن متماثل حقائق رکھنے کے باوجود وہ ایک جیسے دانے باہم عینیت کی نسبت نہیں رکھتے کیونکہ وہ امثال ہیں اور امثال آپس میں ایک دوسرے کا عین نہیں ہوتے۔ یہ حقیقت جو گندم کے دو دانوں کی مثال سے ہماری نظر میں آئی، اسے اسی طرح کے تمام تماثلات کے باب میں بھی پیش نظر رکھنا چاہئے۔ اسمائے الہیہ کی شان بھی ایسی ہی ہے، ہر اسم دوسرے اسماء کے تمام حقائق کو جامع ہے، لیکن اس کے باوجود کوئی اسم قطعی طور پر کسی دوسرے اسم کا عین نہیں۔⁵⁵

اسماء کا توفیقی ہونا

اسلامی متکلمین اور علمائے الہیات میں یہ مسئلہ اختلافی حیثیت رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اسی کی طرف سے مقرر کردہ ہیں یا نہیں؟ اس موضوع بحث اور محل نزاع کی اچھی طرح وضاحت کے لئے یہ بات پہلے سے جان لینی چاہئے کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ شارع کی جانب سے باری تعالیٰ پر جن اسماء و صفات کا اطلاق کیا گیا ہے، وہ لازماً اس سے مستقل اسماء و صفات ہوں گے اور ایسے اسماء و صفات جنہیں شریعت نے اللہ کی طرف نسبت دینے سے منع کیا ہے، ان کا استعمال بہر صورت ناجائز ہوگا۔ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ کچھ اسماء و صفات ایسے بھی ہیں کہ اگر ان کے معانی پر نظر کریں تو باری تعالیٰ ان سے موصوف معلوم ہوتا ہے، لیکن ان اسماء و صفات کے بارے میں شریعت میں نہ کوئی اذن وارد ہوا ہے اور نہ کوئی ممانعت۔ یہاں علمائے کلام اور علمائے الہیات میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کو رد نہیں رکھتے کہ ایسے اسماء اور صفات کا ذات الہیہ پر اطلاق کیا جائے مگر معتزلہ اسے جائز سمجھتے ہیں اور اشاعرہ میں بھی قاضی ابوبکر باقلانی⁵⁶ کا میلان اسی طرف ہے، امام الحرمین جوینی⁵⁷ اس بحث میں توقف کرتے ہیں اور ابو حامد غزالی اسم و صفت کے درمیان امتیاز کرتے ہوئے نفس ذات پر دلالت کرنے والے اسم کو اللہ کی طرف منسوب کرنا ناجائز سمجھتے ہیں، لیکن ایسی صفت جو کسی زائد معنی کے ساتھ ذات پر دلالت کرتی ہو اسے خدا کی طرف نسبت دینے کے قائل ہیں۔⁵⁸

صوفیاء اور اس جماعت کے محققین جو قرآن و حدیث میں ناند کو اسماء و صفات کو ذات باری تعالیٰ پر وارد کرنے کو ناجائز کہتی ہے، اسی ترتیب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے اسماء کو توفیقی جانتے ہیں۔ ابن عربیؒ نے اپنی کتابوں میں بہت سے مقامات پر اللہ تعالیٰ کے اسماء کے توفیق ہونے کی تصریح کی ہے، حتیٰ کہ اس باب میں اجماع کا دعویٰ

کیا ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں: ”اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی اسم مشتق تجویز کرنا اجمالاً روا نہیں، ایسا کوئی اسم آیات قرآنی مثلاً ”اللہ یستہزی بہم“⁵⁹ و مکروا و مکر اللہ⁶⁰ ”و هو خادعہم“⁶¹ اور ”نسوا اللہ فیہم“⁶² سے بھی اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ خدا تعالیٰ نے خود اپنی کتاب کی ان آیات میں کچھ امور کو اپنی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ہم ان آیات کو فقط برسبیل حکایت تلاوت کرتے ہیں، ہم اسے ان الفاظ کے ساتھ مخاطب نہیں کرتے جو اس کے شایان شان نہیں۔“ ابن عربیؒ نہ صرف یہ کہ عرف عام میں ناگوار اور ناپسندیدہ اسماء مثلاً ماکر، حاد، ناسی وغیرہ کا خدا پر اطلاق جائز نہیں جانتے بلکہ لوگوں کو متنبہ کرتے ہیں۔ ایسے اسماء سے بھی بچا جائے جو عرف عام میں اچھے اور پسندیدہ ہیں لیکن شروع میں ان کا ثبوت نہیں ملتا، جیسا کہ تحریر کرتے ہیں: ”اہل ادب کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے کسی ایسے اسم کا اشتقاق کریں جو چاہے عرف میں اچھے معنی رکھتا ہو، خواہ کشف کے ذریعے وارد ہوا ہو یا عقل سلیم اور فکر صحیح کی روشنی میں نظر آیا ہو۔“⁶³ پھر لکھتے ہیں: ”ہمارے لئے روا نہیں کہ ہم خداوند تعالیٰ کو کسی ایسے نام سے موسوم کریں جو اس نے اپنے فرستادوں کی زبان سے خود اپنے لئے تجویز نہ کیا ہو، پس اس نے اپنی ذات پر جس کا اطلاق کیا ہے ہم بھی وہی کرتے ہیں اور اس کے علاوہ ذات باری تعالیٰ پر کسی شے کا اطلاق کرنے سے حذر کرتے ہیں، لہذا اُسے ”مصدر الاشیاء“ کا نام دینا جائز نہیں، چاہے یہ نام ایک بعید وجہ سے درست ہی کیوں نہ معلوم ہوتا ہو۔“⁶⁴

ایک اور مقام پر کہا ہے: ”حق تعالیٰ کو قدیم کا نام دینا بھی ٹھیک نہیں، اگرچہ قدیم الاول کے معنی میں ہے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک ہے اور شریعت میں وارد ہوا ہے، اسی طرح اسے ازلی اور ابدی کہنا بھی درست نہیں اور حق تعالیٰ کے لئے ذو حیات کا نام تجویز کرنا بھی خلاف ادب ہے کیونکہ اس نے تو خود خبر دی ہے کہ موت اور حیات کا آفریدگار ہے۔“⁶⁵ بنا بریں وہ اپنی ہی آفریدہ شے سے متصف نہیں ہو سکتا، ہم پر لازم ہے کہ ہم اُسے فقط جی کہیں، کیونکہ یہ نام شرع میں صادر ہوا ہے۔ اسی طور پر حق تعالیٰ کو مختراع کا نام دینا بھی جائز نہیں، خواہ اس کے لئے یہی دلیل کیوں نہ لائی جائے کہ اللہ نے عالم کو اختراع کیا ہے، اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ تمام عالم دائرہ شہادت میں اپنے ظہور اور نمود سے پہلے علم الہی میں ثابت تھا اور جو شے اس طرح کا ثبوت علمی رکھتی ہو اس کے بارے میں اختراع کا لفظ استعمال کرنا صحیح نہیں بلکہ اظہار کہنا چاہئے۔“⁶⁶ خلاصہ کلام یہ کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی اور محدود اور محصور ہیں جیسا کہ انہیں ننانونے یا ایک ہزار ایک تک شمار کیا گیا ہے۔ ”انشاء الدوائر“ میں ابن عربیؒ نے اسمائے باری تعالیٰ کو بانوے شمار کیا ہے،⁶⁷ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ یہ اسماء کسی تعداد میں محصور نہیں ہیں، ممکن ہے کہ کتاب و سنت میں مزید اسماء بھی مل جائیں۔⁶⁸ لیکن یہ بات م ملحوظ رکھنی چاہئے کہ یہ حصر اور تحدید کلیات اسماء کے بارے میں ہے۔ جزئیات اسماء پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ جیسا کہ ابھی ہم بتائیں گے کہ جزئیات حدو حصر سے خارج ہیں۔

باوجودیکہ ابن عربی کلیات اسماء اور ان کے بنیادی مظاہر کو جو اجناس اور انواع سے عبارت ہیں، متناہی سمجھتے ہیں لیکن جزئیات اسماء کی جو فی الواقع انواع ہی کے افراد اور اشخاص ہیں، عدم متناہی کے قائل ہیں کیونکہ ان کے عقیدے کی روح سے اسماء اپنے عام معانی میں حقائق ممکنات میں تعینات الہیہ سے عبارت ہیں، جو لا متناہی ہے۔ اس بنا پر تمام عالم حق تعالیٰ کی صفات ہیں، چنانچہ ”فصوص الحکم“ میں لکھتے ہیں: ”و اسماء اللہ لا تنافی لا نہا تعلیم بما یکون عنہا..... و ما یکون عنہا غیر متناہ..... و ان کانت ترجع الی اصول متناہیة ہی امہات الاسماء او حضرات الاسماء.....“⁶⁹ یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء بے انتہا ہیں کیونکہ وہ ان آثار و افعال سے پہچانے جاتے ہیں جو خود انہی سے صادر اور حاصل ہوتے ہیں اور وہ آثار و افعال لا متناہی ہیں۔ اگرچہ ان کا مرجع اصول متناہی یعنی امہات اسماء یا حضرات اسماء ہیں..... ابن عربیؒ نے ”فتوحات“ میں بھی یہی لکھا ہے کہ ”اسمائے الہیہ ممکنات کی طرح خود بھی لا متناہی ہیں اور ممکنات میں سے ہر ممکن کے لئے جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہے، اسمائے الہیہ میں سے ایک اسم مخصوص ہے کہ وہ ممکن اپنے اس وصف کے ساتھ اس خاص اسم کے ساتھ مخصوص ہے جس کے وسیلے سے وہ دیگر تمام ممکنات کے بیچ ایک جداگانہ حیثیت حاصل کرتا ہے۔ اہل اللہ کے علوم میں اس علم کا شرف سب سے بڑھا ہوا ہے۔ اسماء کی کل تعداد ننانوے بتائی جاتی ہے لیکن اس کی یہ تعیین کسی نص یا رسول اللہ کی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے۔“⁷⁰ اسی کتاب میں ایک اور جگہ ابن عربیؒ لکھتے ہیں: ”اسمائے حسنہ جو عدد کے اعتبار سے متعینہ اسماء سے بلند اور سعادت کی جہت سے ان پر فوقیت رکھتے ہیں، اس عالم میں انہی کی تاثیر جاری و ساری ہے اور وہ گویا مفتاح اول ہیں، کہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی ان سے آگاہ نہیں۔ حقائق وجودی میں سے ہر حقیقت کے لئے ایک اسم مخصوص ہے۔ وہ اسم اس حقیقت کا رب ہے اور وہ حقیقت اس مربوب اور اس کے تحت فرمان ہے۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ ایک ہی شے میں متعدد وجوہ اور حقائق موجود ہوں کہ ہر وجہ اسمائے الہیہ میں سے کسی اسم کو طلب کرتی ہو، جیسا کہ جو ہر فرد (وہ جزئی جسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا) میں متعدد حقائق ثابت ہیں کہ ان میں سے ہر ایک خداوندی میں سے کسی نہ کسی اسم کا طالب ہے، صورتحال یہ ہے کہ اس کی ایجاد کی حقیقت اسم قادر کی طالب ہے، اس کے ثبوت کی حقیقت اسم عالم کی۔ اس کے اختصاص کی حقیقت اسم مرید کی اور اس کے ظہور کی حقیقت اسم بصیر کی طلب گار ہے وغیرہ وغیرہ۔ پس یہ جو ہر اگرچہ فرد ہے لیکن مختلف حقائق کا حامل ہے اور پھر ہر حقیقت گونا گوں حقائق کو جمع کئے ہوئے ہیں، جن میں سے ہر ایک مختلف اسمائے الہیہ کی مقتضی اور طالب ہے اور یہ حقائق ہمارے نزدیک حقائق ثوانی ہیں جن کا جاننا بہت دشوار ہے اور کشف کے راستے سے ان تک پہنچنا دشوار تر۔“⁷¹

”فصوص الحکم“ کی فص آدمیہ میں شیخ فرماتے ہیں: ”لما شاء الحق سبحانه من حیث اسمائہ

الحسنی الی لا یبلغها الاحصاء ان یری اعیانہا..... او وجد العالم“⁷² اس عبارت کی شرح میں

داؤد قیسری لکھتے ہیں: ”اسمائے حسنہ سے مراد ہے حق تعالیٰ کے اسمائے کلی و جزوی نہ کہ فقط وہ ننانوے اسماء جو حدیث میں آئے ہیں۔ اسی لئے شیخ نے انہیں حد و احصاء سے باہر بتایا ہے اس کا سیب یہ ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ کے اسمائے کلی ایک خاص تعداد رکھتے ہیں لیکن اُس کے اسمائے جزئی بے شمار ہیں۔“⁷³

”نقد النصوص“ میں جو ابن عربی کی کتاب ”نقش الفصوص“ کی شرح ہے، عبدالرحمن جامی شیخ اکبر کے قول ”اعلم ان الاسماء الالهية الحسنی“ کی یہ شرح کرتے ہیں: ”اسمائے باری تعالیٰ کے کلیات ننانوے یا ایک ہزار ایک ہیں لیکن ان کے جزئیات بے حد و بے شمار ہیں، کیونکہ اسماء حقائق ممکنات میں تعینات الہیہ سے عبارت ہیں اور یہ تعینات لامتناہی ہیں کیونکہ ممکنات خود لامتناہی ہی ہیں۔“⁷⁴

ابن عربی اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی ذوق کے مطابق حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کو ان کے ظاہری اور مروج معنی سے الگ کر کے بیان کرتے ہیں اور ان کے اس طرح تاویل کرتے ہیں جو ان کے فکری نظام اور ان کے تصوف سے موافق اور سازگار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اسماء و صفات حق کو زیادہ تر اپنے ظاہری اور عملی مفہیم کے بجائے نہایت دقیق و عمیق فلسفیانہ اور عرفانی معانی میں استعمال کرتے ہیں مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جبار، جبیر سے مشتق ہے اور حق تعالیٰ اس معنی میں جبار ہے کہ وہ وجوب اور ضرورت کی اصل ہے جو کائنات کے ظہور کا سبب اور اس کے خضوع ذاتی کی بنیاد ہے۔ تمام کائنات حق تعالیٰ کے حضور عاجز اور لرزاں ہے کیونکہ حق تعالیٰ اس میں تجلی فلک ہے۔⁷⁵ اسم غفار اور اسی طرح غافر اور غفور، ظفر سے مشتق ہیں جس کے معنی ہیں ڈھانپنا، اور حق تعالیٰ اس مفہوم میں غفار ہے کہ خود کو ممکنات کی صورتوں میں پوشیدہ کئے ہوئے ہے یا چھپائے ہوئے ہے جس کی وجہ سے تمام امور ایک دوسرے کے ساتر ہیں، مثلاً اسم ظاہر اسم باطن کا پردہ ہے۔⁷⁶ عدل میل کے معنی میں ہے اور عدل بمعنی مال سے مشتق، حق تعالیٰ کا عادل ہونا اس جہت سے ہے کہ اس نے حضرت وجوب ذات ہی سے حضرت وجوب بالغیر یا امکان کی طرف میلان فرمایا تا کہ ممکنات کو حضرت وجوب سے دائرہ وجود میں لے آئے، اس کا ایک شان سے دوسری شان میں عدول کرنا بھی اس مرتبہ عدل سے ہے جیسا کہ اس آیت میں بیان ہوا ہے: ”کل یوم هو فی الشان“⁷⁷ اسی لئے عدل ضروری ہے، کیونکہ وجود حق تعالیٰ کے میل کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا اور یہ میل، عدل ہے، لہذا دنیا سے ہستی میں عدل کے علاوہ کوئی چیز معقول اور موجود نہیں۔⁷⁸ اسم لطیف لطف بمعنی خفی سے مشتق ہے۔ خدا لطیف ہے یعنی خفی ہے اور اس کے خفا کی علت اس کی شدت ظہور ہے۔⁷⁹ اسم حفیظ حفظ سے ہے جو صان کا ہم معنی ہے۔ اللہ تعالیٰ حفیظ ہے یعنی بذات خود اشیاء کے وجود کو قائم کرنے والا اور ان کا محافظ۔⁸⁰

اب وہ مقام آ گیا ہے کہ ہم حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے بارے میں اپنی اس تمام بحث کو انجام تک پہنچائیں اور صفات باری تعالیٰ میں سے چند ایسی صفات پر گفتگو کریں جو حکمت اسلامی میں اکثر مورد توجہ رہی ہیں اور ابن عربی نے بھی اپنے تصوف میں ان پر بہت کلام کیا۔

چونکہ حق تعالیٰ کی صفت علم کا مبحث اسلامی فلسفے اور ابن عربی کے عرفان کے دقیق اور وسیع مباحث سے ہے لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس باب میں ابن عربی کا عقیدہ اور علم کے معانی بیان کرنے سے پہلے جو کہ ہمارا اصل مقصد ہے۔ مقدمے کے طور پر کچھ باتیں عرض کر دی جائیں جو مندرجہ ذیل نکات پر محیط ہیں:

نکتہ اوّل.... لفظ علم کے اطلاقات

مسلمان فلسفیوں، متکلموں اور ادیبوں نے علم پر متعدد معانی کا اطلاق کیا ہے۔ مثلاً مطلق ادراک جس میں تصور و تصدیق یقینی اور غیر یقینی دونوں شامل ہیں، تصدیق یقینی، عقیدہ بمطابق واقعہ، عقل میں شے کی صورت کا حصول، دلیل کے ساتھ مسائل کا ادراک، اور وہ بلکہ جس کے وسیلے سے اس طرح کے مسائل کے ادراک کی قوت حاصل ہوتی ہے۔ ادراک چاہے تصور سے ہو یا تصدیق سے یا عقل اور تخیل اور توہم سے، حکماء کی عام رائے ہے کہ جب علم کو مطلق طور پر استعمال کیا جائے تو زیادہ تر موخر الذکر معنی مراد ہوتے ہیں۔⁸¹

نکتہ دوم: علم کی تعریف اور تحدید ممکن نہیں

حد و رسم کے ساتھ علم کی تعریف نہ تو ضروری ہے اور نہ ممکن، اس سلسلے میں پہلا استدلال یہ ہے کہ اشیاء میں ہر شے کی الگ الگ پہچان کا موجب علم ہی ہے، پس چاہئے کہ وہ آپ ہی آپ تمام اشیاء سے امتیاز رکھتا ہو، و کیونکہ وہ چیز جو اشیاء کی آپس میں ایک دوسرے سے تمیز کا سبب ہے وہ کس طرح خود کو ان اشیاء سے متمایز نہیں کرے گی۔ بنا بریں علم خود بخود واضح، بسیں اور متمایز ہے، اس لئے تعریف اور تحدید سے بے نیاز ہے۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ذریعے سے علم کی تعریف کی جائے گی، علم اس سے زیادہ معروف نکلے گا، کیونکہ علم ایک حالت ہے جسے انسان بغیر کسی ابہام و اشتباہ کے اپنے اندر ہر دوسری حالت سے بڑھ کر واضح اور آشکار دیکھتا ہے۔ جس کی یہ شان ہو اس کی تعریف ناممکن ہے کیونکہ ذریعہ تعریف کو اس شے سے زیادہ معروف اور واضح ہونا چاہئے جس کی تعریف کی گئی۔

تیسرا استدلال یہ ہے کہ ذہن میں ہر چیز کا ظہور و علم کے واسطے سے ہے، لہذا علم کسی ایسی شے کے ذریعے ظاہر ہو سکتا ہے جو خود غیر علم ہے اس سے دور لازم آتا ہے۔

چوتھا استدلال یہ ہے کہ علم اُن حقائق میں سے ہے جن کی انیت ان کی ماہیت کا عین ہے۔ اس طرح کے حقائق کی تجدید نہیں کی جاسکتی کیونکہ حدود جنس اور فعل سے مرتب ہیں جو امور کلی ہیں جب کہ وہ ماہیت جو وجود اور انیت کے عین ہے امر جزوی ہے اور بذات خود مشخص، کیونکہ ”الشیء مالم تیشخص لم یواجذ“ بنا بریں حضرت کے اقوال⁸² کے برخلاف علم بھی تعریف سے مستغنی ہے کہ اس کا تصور بدیہی ہے اور اوپر بیان کردہ دلائل کی رو سے

بھی اس کی تعریف ممتنع ہے لیکن جیسا کہ وجود کے بارے میں اوپر گفتگو آچکی ہے، یہاں بھی ممکن ہے تو اس کی طرف توجہ منتقل کرنے کے لئے ذہن کو کچھ تنبیہات اور توضیحات کی ضرورت پیش آئے۔⁸³

نکتہ سوم، ماہیت علم کے باب میں چند عمومی اقوال

کچھ لوگوں نے علم کو مقولہ کیف میں شامل کیا ہے۔ کچھ نے اسے مقولہ اضافت میں گمان کیا ہے۔ امام فخر الدین رازی بھی انہی میں شامل ہیں⁸⁴ ایسے بھی چند حضرات ہیں جو اسے مقولہ فعل سے سمجھتے ہیں اور بعض کا خیال یہ ہے کہ علم مقولہ انفعال سے ہے⁸⁵ اس مقام پر ابن سینا کی رائے کو بعض اکابر حکمت اضطراب کا شکار گردانتے ہیں جو کبھی تعقل کو امر سلبی اور علم کو امر عدی جانتے ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا علم کو اس صورت سے بھی تعبیر کرتے ہیں جو ہر عاقل میں مرسم ہوتی ہے اور ماہیت معقول سے مطابقت رکھتی ہے، کہیں انہوں نے علم کو مجرد اضافت بھی سمجھایا، ایک جگہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ علم بالذات مقولہ کیف میں داخل ہے اور بالعرض مقولہ مضاف میں، یہاں وہ اسے کیفیت ذات اضافی سے عبارت جانتے ہیں۔⁸⁶

شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی مقول علم کو قطعی انداز میں نور و ظہور سے تعبیر کرتے ہیں⁸⁷ ملا صدرا نے صراحت کی ہے کہ علم، وجود سے عبارت ہے، وہ وجود جو مادے سے مجرد⁸⁸ ہے علم کے باب میں ابن عربی کے کلام میں بکھراؤ پایا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی ایک جگہ بیان ہوا⁸⁹ کہ انہوں نے یہ اصول بیان کرتے ہوئے کہ علم معلوم کے متغیر ہو جانے سے خود متغیر نہیں ہوتا، کبھی علم یعنی علم اقتصادی کو ایک معلوم تصوری کی دوسرے معلوم تصوری کے ساتھ نسبت سے تعبیر کرتے ہیں⁹⁰ کبھی علم سے مطلقاً وجود حق یعنی حقیقت وجود مراد لیتے ہیں جو قائم رہتی ہے اور مرتفع نہیں ہوتی جبکہ جہل فقط صورت وجود ہے جو رفع ہو جاتی ہے⁹¹ اور آخر میں ایک اور مقام پر شیخ اکبر علم کو احاطہ سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی عالم کا معلوم پر محیط ہونا۔⁹² ان کے کچھ مقلدین کی تحریروں سے بھی یہ برآمد ہوتا ہے کہ علم یہی احاطہ عالم بہ معلوم ہے۔⁹³

نکتہ چہارم: اقسام علم

۱۔ علم حصولی: (جسے انتطباعی اور ارتسامی بھی کہا جاتا ہے) اور علم حضوری بھی۔

علم حصول اشیاء کی مجرد صورت کا حصول ہے جیسے سورج، چاند، پتھر، درخت اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا فی النفس علم جس میں ان کی مجرد صورتیں حاصل ہوتی ہیں لیکن علم حضوری شے معلوم کے عین کے حضور ہے، جیسے خود اپنی ذات کا مجرد علم اور نفس ناطقہ کو اپنے قویٰ اور ان صورتوں کا علم جو ان قویٰ میں موجود ہیں۔ علم حضوری کی کچھ قسمیں ہیں: شے کو اپنی ذات کا علم، شے کو اپنے معلول کا علم اور فانی کا علم مغنی فیہ کے باب میں۔

بعض نے تیسری قسم کو بیان نہیں کیا ہے، شاید اس لئے کہ یہ اسے اپنی ذات کے علم میں داخل سمجھتے ہیں یا اس لئے کہ یہ حضرات فنا کے بعد فانی کے لئے وجود اور بقا کے قائل نہیں ہیں، گویا موضوع کو نابود جانتے ہیں۔ اگرچہ عرفانی نظر سے دیکھیں تو فنا کے بعد کسی وجود اور بقا کا اثبات ہوتا ہے لیکن عقل کی رو سے ایسا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کچھ لوگوں نے علم حضوری کی اس تقسیم میں دوسری قسم کو بھی نہیں گنا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا علم حصولی ہوتا ہے۔ یہ قول درست نہیں اور اس میں تضاد پایا جاتا ہے، کیونکہ نفس کو اپنی صورتوں سے حاصل ہونے والا علم اگر علم حضوری نہیں، بلکہ ان صورتوں کی صورتوں کے واسطے سے حاصل ہوا ہو تو اس سے صورتوں کی لا انتہا تکرار اور بے نہایت اضافہ در اضافہ لازم آئے گا۔

۲۔ علم فعلی و انفعالی

علم فعلی معلوم پر مقدم ہے اور اس کے وجود کی علت ہے، جیسے پسندیدہ اشیاء کا تصور کہ نفس کا میلان اور رغبت ان کی پیدائش کی علت ہے اور اونچی دیوار پر سے گرنے کا تصور جو گرنے کی علت ہے۔ بعض اصحاب کرامات اور عالی ہمت حضرات کا علم کہ ان کا علم و ارادہ حق تعالیٰ کے علم اور ارادے میں فانی ہو چکا ہے، انہیں اصطلاح میں مقام کن کا حامل کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے ماسوا کا علم بلکہ ہر علت کو اپنے معلول کا جو علم ہوتا ہے وہ بھی اسی نوع میں داخل ہے۔

علم انفعالی، وجود معلوم کے بعد ہے اور اس کا معلول ہے جیسے موجودات خارجی کا علم کہ ان کے وجود سے موخر ہے اور اسی وجود کے واسطے سے نفس میں ان کی صورتیں مُرسم ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچ کر یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے کہ یہ تقسیم منفصلہ مانعة الخلو نہیں کیونکہ ذوات عاقل، مثلاً عقول و نفوس کا اپنی حیات، قدرت اور علم جسے امور کی آگہی، جن کی صورتیں ان کی ذاتوں سے ہرگز غائب نہیں ہوتیں نہ نافعلی ہے نہ انفعالی۔

۲۔ علم اجمالی و تفصیلی

علم اجمالی کا علم کثیر کا علم ہے مگر عنوان واحد کے ساتھ، یہ مختلف اشیاء کی ذاتی یا عرضی قدر مشترک کا علم ہے۔ بنا بریں اس علم میں کثیر اشیاء ایک دوسرے سے جدا اور الگ نہیں پہچانی جاتی ہیں۔

اس کے برخلاف علم تفصیلی کثیر کا علم ہے لیکن مختلف عنوانات کے ساتھ، اس علم میں اشیاء ایک دوسرے سے جدا اور الگ پہچانی جاتی ہیں۔ علم کی ان دونوں قسموں کی ایک کلی تعریف درکار ہو تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اجمال، ابہام اور عدم توضیح ہے جبکہ تفصیل، توضیح اور عدم ابہام ہے۔

۴۔ علم و جہی اکتنا ہی

علم و جہی شے کا وہ علم ہے جس میں شے کے بعض خواص معلوم ہوتے ہیں۔ علم اکتنا ہی شے کا وہ علم ہے جس کے ذریعے اس کی جنس و فصل سے بھی آگاہی ہوتی ہے، یہ فی الواقع شے کی ماہیت کا کھوج لگانا ہے، یہ علم علم حصولی میں داخل ہے لیکن اگر علم حضوری میں بھی حقیقت معلوم پوری طرح سامنے آ جائے تو اسے اکتنا ہی کہیں گے اور اگر کوئی کمی رہ جائے تو وجہی۔

مطلب پنجم: معلوم کی دو قسمیں ہیں

معلوم بالذات جیسے وہ صورت جو ذات مجرد مثلاً نفس عاقل میں حاضر ہے اور معلوم بالعرض جیسے وہ صورت جو فی الخارج یعنی اشیاء میں حاصل ہے۔ معلوم بالعرض کی معلومیت اس جہت سے ہے کہ یہ ذات مجرد میں حاضر صورت کے مماثل ہے اور ذاتی یا عرضی مفہوم میں یہ دونوں ہم اصل ہیں۔ پس اس کا حضور اس کا حضور ہے لیکن فی الواقع حاضر حقیقی وہی صورت داخل ہے..... یہاں دھیان رکھنا چاہئے کہ معلوم بالذات کے دو اطلاق ہیں: ایک تو وہ جو ابھی بیان ہوا اور دوسرا عالم خارج کہ اسے بھی کبھی اس جہت سے معلوم بالذات کہہ دیا جاتا ہے کہ ذات عاقل میں داخل اور حاضر صورت کے ساتھ یہ بھی بالذات منظور اور مقصود ہے، کیونکہ صورت داخل مرآت ہے اور ”ما بہ ينظر“ اور صورت خارج مرئی ہے اور ”ما فیہ ينظر“.....

نکتہ ششم

علت تام کا علم معلول کے علم تام کو متلزم ہے، کیونکہ معلول اس کی مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے، اس بات پر مشائی ہوں یا اشراتی، اہل کلام ہوں یا اہل عرفان سب کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ تمام حضرات اپنے ماسوا کے علم میں اسی اصول سے استفادہ کرتے ہیں۔ جاننا چاہئے کہ علت کا علم بھی یا تو حضوری ہوتا ہے یا حصولی، معلوم کو جاننے کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہے کہ اس کی علت کا علم فراہم کیا جائے، لیکن یہ علم فقط اسی دائرے میں محدود نہیں کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علت کے علم کے بغیر معلول ہو جاتا ہے، مگر معلول کا علم علت کے مکمل علم کا موجب نہیں بلکہ اس کے برعکس اس کے ادھورے علم کا باعث ہے۔ جب یہ مقدمہ بیان ہو چکا تو ہم اپنے اصل مقصود یعنی علم حق کے بیان کی طرف رخ کرتے ہیں۔ اس موضوع پر ہم دو عنوانات سے گفتگو کریں گے (1) خود اپنی ذات کے بارے میں حق تعالیٰ کا علم (2) اپنی مخلوقات کے بارے میں اس کا علم۔

حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم

اس عقیدے پر کہ حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کا عالم ہے۔ تقریباً تمام علمائے الہیات کا اتفاق ہے اور اس کے ثبوت میں بے شمار دلائل بیان کئے گئے ہیں جنہیں نقل کرنا ہماری طاقت سے باہر ہے، لہذا فی الحال ہم فقط دو دلیلوں پر اکتفا کرتے ہیں

دلیل اول

جب ہر ذات مجرد علم، عالم اور معلوم تینوں جہتوں کی حامل ہے اور حق تعالیٰ بھی تجرد کے اعلیٰ ترین مرتبے پر ہے، پس وہ سب سے بڑھ کر علم، عالم اور معلوم کی جہات کا حامل ہے اور بطور اکمل اپنی ذات کا عالم ہے۔

دلیل دوم

جب حق تعالیٰ نے مجردات کو عقول و نفوس ناطقہ کی قبیل سے پیدا کیا ہے اور انہیں یہ کمال عطا کیا ہے کہ وہ اپنے تئیں اپنی ذات کو جان سکیں تو پھر وہ علم کے بلند ترین درجے پر اپنی ذات کا عالم ہوگا، کیونکہ کسی کمال کو عطا کرنے والا بطریق اولیٰ کمال کا حامل ہوتا ہے۔

اگرچہ تمام اہل حکمت باہم متفق ہیں کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس باب میں قوی دلائل موجود ہیں لیکن اس کے باوجود فلسفیوں میں سے مٹھی بھر افراد نے جن کا نام و نشان بھی ٹھیک طرح واضح نہیں، مراتب کا لحاظ کئے بغیر چند پوچ دلائل کی بنیاد پر اس کا انکار کیا ہے۔ ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ علم یا تو مقولہ اضافت سے ہے یا ایک صورت سے عبارت ہے جو معلوم کے مساوی ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی بات مانیں یہ تصور غلط ہی ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے، کیونکہ اگر علم اضافت ہے تو اضافت کا تصور دو الگ الگ چیزوں کے تصور سے وابستہ ہے۔ شے واحد اور اس کی ذات کے درمیان اضافت ناقابل تصور ہے، لہذا حق تعالیٰ کا آپ اپنی ذات کا عالم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اگر یہ مان کر آگے بڑھیں کہ علم معلوم کے برابر ہے تو پھر اس بحث میں ذات حق معلوم ٹھہری، کیونکہ ذات حق واجب ہے، پس اس کا علم بھی اسی کی طرح واجب ہوگا اور نتیجتاً تعدد واجب لازم آجائے گا جو محال ہے، لہذا حق تعالیٰ کا اپنی ذات کے تئیں عالم ہونا محال ہے۔⁹⁴

جاننا چاہئے کہ اس باب میں اس گروہ کا انکار بلا دلیل اور ان کی گفتگو بودی اور بے محل ہے، کیونکہ یہ لوگ جو کچھ سوچتے اور بیان کرتے ہیں کوہ سب کا سب علم حصولی کی ذیل میں آتا ہے جبکہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ حصولی نہیں بلکہ حضوری ہے۔

اہل فلسفہ کے اس مختصر اور گمنام گروہ کے علاوہ جو بزعم خویش تفصیل مراتب کا لحاظ کئے بغیر اس بات کے

منکر ہیں کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے بعض عرفاء بھی ایک اور رنگ میں اور ایک دوسری دلیل کے ساتھ اپنی ذات کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کا تعلق تسلیم نہیں کرتے، لیکن یہ حضرات تمام مراتب الہیہ کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ بات کہتے ہیں، ان کے نزدیک ذات محض کے مرتبے میں جو مرتبہ اطلاق ہے، حق تعالیٰ کے علم کا اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا محال ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ کی ذات مطلق ایک احاطے میں محدود ہو جائے، کیونکہ علم کی حقیقت معلوم کا احاطہ کرنا ہے یا پھر یہ ضروری ٹھہرے گا کہ حقیقت علم دگرگوں ہو جائے، ظاہر ہے یہ دونوں امور محالات میں سے ہیں، پس حق تعالیٰ کے علم کا اپنی ذات سے تعلق محال ہے۔ ابن عربی کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ ان سے پہلے کچھ لوگ اس خیال کے قائل رہے ہیں۔⁹⁵ ان کے شارحین میں بھی جندی اور جامی یہی اعتقاد رکھتے تھے، جیسا کہ مؤید الدین جندی نے صاف صاف کہا ہے کہ کنہ ذات کے مرتبے میں واجب تعالیٰ کے علم کا اس کی ذات کے ساتھ تعلق متصور نہیں ہے۔⁹⁶

عبدالرحمن جامی ”شرح رباعیات“ میں اس باب میں کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”غیب ہویت ذات جو اطلاق حقیقی کے ساتھ مطلق ہے، اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ منضبط اور متمیز نہ ہو، اس پر کوئی چیز محیط نہ ہو اور وہ کسی دائرے میں محدود نہ ہو۔ دوسری طرف صورت یہ ہے کہ علم کی حقیقت ہی معلوم کا احاطہ اور اسے دیگر اشیاء سے الگ کر کے دریافت کرنا ہے، سو اگر حقیقت علمی اس سے متعلق ہو تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ نے اپنے مقتضائے ذات سے آپ تخلف کیا یا پھر حقیقت علم بدل جائے گی اور یہ دونوں شقیں محال ہیں، پس حقیقت علم ذات حق سبحانہ کو محیط نہیں ہو سکتی اور جیسا کہ یہ ناممکن ہے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے غیب ہویت میں مندرج اور مندرج لا متناہی امور دفعتاً تعین اور ظہور کے درجے میں آجائیں، ایسا بتدریج ہی ہو سکتا ہے۔“⁹⁷

جیسا کہ آپ نے دیکھا عرفاء کی یہ جماعت اوپر ذکر کئے گئے فلسفیوں کے برخلاف تمام مراتب میں علم حق کے منکر نہیں ہیں بلکہ ان حضرات نے مراتب کی تفصیل کو مد نظر رکھتے ہوئے فقط مرتبہ غیب ذات اور مرتبہ اطلاق حقیقی میں اپنی ذات کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کے تعلق کی نفی کی۔ یہاں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ غیب ذات کے مرتبے ہی میں سہی مگر یہ چیز حق تعالیٰ کے لئے جہل ثابت کرتی ہے، کیونکہ مرتبہ ذات میں علم کی نفی کا لازمی مطلب ہے اس مرتبے میں جہل کا اثبات، کیونکہ جہل نفی علم کو کہتے ہیں۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ جہل اور علم کے بیچ تقابل پایا جاتا ہے لیکن وہ تقابل تناقص کا نہیں بلکہ عدم و ملکہ کا ہے، یعنی جہل عدم علم سے عبارت ہے، علم خدا کی ذاتی صفت ہے مگر اطلاق حقیقی کی جہت سے اس کی کنہ ذات مرتبہ جو مرتبہ لا تعین ہے، عالمیت اور معلومیت کی حالت سے بلند ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں مرتبہ تعین کی ہیں۔ بنا بریں مرتبہ ذات محض عرصہ علم سے خارج ہوگا اور اس سے جہل کا اثبات بھی لازم نہیں آئے گا۔ علاوہ ازیں مرتبہ ذات بحث میں سلب اور ثبوت کی

تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں اور یہاں ارتقاء نقیضین جائز ہے، لہذا جس طرح کہ اس مرتبے میں علم کی نفی ہو جاتی ہے، اسی طرح نفی علم اور پھر اس نفی کی نفی بھی محو ہو جاتی ہے۔⁹⁸

ابن عربیؒ کا عقیدہ

ابن عربیؒ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہویت تمام مراتب میں اس کے علم میں ہے، چنانچہ ”فتوحات مکیہ“ میں ایک جگہ اس عقیدے کی تائید ملتی ہے۔ جہاں وہ اس عقیدے کو اپنا اور اہل حق کا مذہب لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں ان لوگوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو اس اعتقاد کے قائل نہیں ہیں اور اسے اچھا نہیں جانتے۔⁹⁹ اسی کتاب میں ایک اور مقام پر وہ منکرین کے اس قول کو کہ خداوند عالم اپنی ذات کا عالم نہیں ہے، فاسد بتاتے ہیں۔ شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ اہل عقل کے ایک گروہ سے حکایت کی گئی ہے کہ خدا اپنی ذات کا علم نہیں رکھتا کیونکہ علم شے اس شے کے احاطے کا تقاضا کرتا ہے۔ جب کہ حق تعالیٰ کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے اور لامتناہی ہے، جو چیز لامتناہی ہوگی کسی احاطے میں محدود نہیں ہوگی..... یہ قول اگرچہ فاسد ہے لیکن اس کی توجیہ اس صورت میں ممکن ہے کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم احاطے کی جہت سے نہیں رکھتا بلکہ اس کا یہ علم کسی احاطے کو قبول نہ کرنے کی جہت سے ہے، اسی طرح ممکنات اور تمام لامتناہی مقدمات پر حاوی اس کا علم بھی اسی قبیل سے ہے۔¹⁰⁰ شیخ کے کلام سے واضح ہے کہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل الازال ہی سے اپنے تمام اسماء کے ساتھ مسکنی ہے جن میں اسم عالم بھی شامل ہے، لہذا وہ صفت علم سے کبھی خالی نہیں رہا۔¹⁰¹

ابن عربیؒ کی روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے اور صحیح عقیدہ بھی یہی ہے کہ اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم، علم حضوری اکتنا ہی تفصیلی کی نوع سے ہے جو مکمل توضیح اور عدم ایہام کے معنی رکھتا ہے اور عین حال میں نہ فعلی ہے نہ انفعالی۔¹⁰² جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ فعلی اور انفعالی کے عنوانات کے ساتھ علم کی تقسیم منفصلہ مانعہ الخلو نہیں ہے، لہذا یہ کہنا ٹھیک ہوگا کہ ایسا علم بھی ممکن ہے جو نہ تو فعلی ہو نہ انفعالی لیکن مولف ”اصل الاصول“ کی طرح بعض لوگوں نے اپنی ذات سے متعلق علم حق کو علم انفعالی کی قسم میں شمار کرنے کی کوشش کی ہے۔¹⁰³

مخلوقات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم

کچھ ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جن کے خیال میں حق تعالیٰ فقط اپنی ذات و صفات کا علم رکھتا ہے، اسے دیگر موجودات کا علم نہیں ہے۔¹⁰⁴ ظاہر ہے یہ خیال بالکل بے بنیاد ہے، حکماء نے اسے قابل توجہ نہیں گردانا کیونکہ یہ عقیدہ بالکل متفقہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کا پورا علم رکھتا ہے۔ اہل نظر نے اس عقیدے کو مضبوط دلائل سے

ثابت کیا ہے جن کے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ یہاں نمونے کے طور پر وہی دلیل دہرائی جاسکتی ہے کہ علت تامہ کا علم اس کے معلول کے مکمل علم کو متسلزم ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ماسوا کے لئے علت تامہ کا حکم رکھتا ہے اور جیسا کہ ابھی ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کا عالم ہے، پس اپنے ماسوا کا بھی عالم ہے، کیونکہ اس کے سوا ہر شے اسی کی مخلوق اور معلول ہے۔

یہاں تک واضح ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوق کا علم رکھتا ہے، لیکن اس علم کی کیفیت کے بارے میں کئی طرح کے اقوال پائے جاتے ہیں:-

قول اول

ابونصر فارابی¹⁰⁵، بوعلی سینا¹⁰⁶، بہمن یار¹⁰⁷، ابوالعباس لوکری¹⁰⁸ اور ان کے ماننے والے اس بات کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا تفصیلی علم ”صور مرتسمہ“ کے طور پر ہے، اس کی ترتیب یوں ہے کہ ممکنات کی صورتیں کلی طور پر اس کی ذات میں ظاہر ہیں، اس سے کوئی بھی جزئی امر اس کے علم سے غائب نہیں ہوتا یعنی اس کا جزئیات کا علم کلیات کے راستے سے ہے¹⁰⁹ اور ان صورتوں کا علم اپنی ذات سے متعلق اس کے علم کی طرح علم حضوری ہے، لیکن اشیاء خارجی کے باب میں اس کا علم ان صورتوں کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اسے علم حصولی کہا جائے گا۔ یہ طائفہ اس خیال سے کہ مخلوق کے مقابلے میں حق تعالیٰ کا انفعال اور علت کا معلول سے متاثر ہونا لازم نہ آئے، حق تعالیٰ کے علم اشیاء کو علم فعلی کی نوع میں گنتا ہے نہ کہ انفعالی کی۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اشیاء کی صور مرتسمہ کا یہ علم اس کی ذات سے پیدا ہوا ہے جیسے مہندس کو عمارت کی صورت کا علم ہوتا ہے یا موجد کو ایجاد کی صورت کا۔ یہ علم نفس کو حاصل ہونے والے صور اشیاء کے اس علم کی طرح نہیں ہے جو خود اشیاء سے ماخوذ ہوتا ہے۔ پس حق تعالیٰ کی صور علمی اس کی ذات سے اور اس کی ذات میں پیدا ہوئیں اور تمام اشیاء انہی سے وجود میں آئیں۔ ان حکماء کے نزدیک علم حق کے باب میں یہ تو کہا جاسکتا ہے علم فاو جد (جانا سو پایا) مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ او جد فعلہم (پایا سو جانا) اس بنا پر ذات حق سے اشیاء کی صور علمی کا قیام، قیام صدوری ہے نہ کہ حلوی، پس ذات حق فاعل محض ہے¹¹⁰ مطلب یہ ہوا کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا ذات احدیت بذات خود عالم ہے اور اس کا علم عین ذات ہے اور اس کی ذات میں علم اور چونکہ موجودات تمام کی تمام ذات حق سے صادر ہوئی ہیں، لہذا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ کائنات اس کے علم سے وجود میں آئی ہے اور اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ کے علم سے ساری کائنات، کل موجودات اور ان کی ترتیب اور نظام کا علم حاصل ہوتا ہے جس سے علم عنائی اور نظام ربانی کہتے ہیں، کیونکہ عنایت¹¹¹ اور فاعل بالعنایت¹¹² کا مفہوم ہے۔ فاعل کو اپنے فعل کا جو پیشگی علم ہوتا ہے اس کے ذریعے فعل کا فاعل پر مرتب ہوتا ہے جیسے تصور سقوط کہ خارج میں سقوط کا وقوع اس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس قول پر کئی اشکالات وارد کئے گئے ہیں جن میں

سے ایک یہ ہے کہ اس کو ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ذات حق فاعل بھی ہو اور قابل بھی۔ ظاہر ہے کہ اس سے ذات تعالیٰ میں ترکیب ثابت ہوتی ہے جو محال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ اعتقاد ذات حق کو محل عوارض بنا دیتا ہے، مزید برآں اس طرح ذات واحد بسیط سے کثر صورتوں¹¹³ کا صدور لازم آتا ہے۔ یہ تمام چیزیں اصول حکمت سے سازگاری نہیں رکھتیں۔¹¹⁵ اکثر متکلمین کے مقالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشائیوں کی طرح وہ بھی ایجاد اشیاء سے قبل حق تعالیٰ کے علم اشیاء کو صور مرتسمہ کے طور پر خیال کرتے ہیں اور انہیں اس بات پر سخت اصرار ہے کہ خدا کلیات کا بھی عالم ہے اور جزئیات کا بھی.....

قول دوم

شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی¹¹⁶، نصیر الدین طوسی¹¹⁷، قطب الدین شیرازی¹¹⁸، محمد شہر زوری¹¹⁹، ابن مکنہ¹²⁰ اور ایسے ہی چند دیگر حضرات مقام فعل میں علم حضوری تفصیلی کے قائل ہیں اور مقام ذات میں علم حضوری اجمالی کے، یعنی حق تعالیٰ مقام ذات میں اپنے تئیں آپ اپنی ذات کے علم کے وسیلے سے اشیاء کا علم حضوری اجمالی رکھتا ہے، جب کہ اشیاء کے باب میں اس کا تفصیلی علم عین اشیاء ہے۔ اس کی کیفیت یوں ہے کہ عالم وجود کے تمام مراتب کی صورتیں بلکہ اعیان خواہ مجردات کی قبیل سے ہوں یا مادیات کی، بساط میں سے ہوں یا مرکبات میں سے، طولاً اور عرضاً حق تعالیٰ کا علم تفصیلی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ علم حق نفس معلوم ہے اور وہ ایجاد سے قبل اپنے فعل کا تفصیلی علم نہیں رکھتا۔¹²¹

قول سوم

یہ معتزلہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ علم حق ثابتات ازلی سے متعلق ہے۔ بایں صورت کہ وجود خارجی سے قبل حالت عدم میں یہ لوگ موجود فی الخارج ماہیتوں کے لئے ثبوت کے قائل ہیں اور اس ثبوت کو علت سے مستغنی جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حوادث کی ایجاد سے پہلے یعنی ازل میں ان کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کا ملاپ انہیں ماہیات و ثابتات ازلی میں ہوا ہے.....¹²² عقلاً یہ قول کمزور دکھائی دیتا ہے کیونکہ یہ حالت عدم میں ثبوت و وجود کے فرق کو مستلزم ہے اور معدوم کی شیت ثابت کرتا ہے، نیز معدومات کے درمیان امتیاز قائم کرتا ہے جو اصول حکمت کے خلاف ہے.....

قول چہارم

ملا صدر اشیرازی اور ان کے رفقاء اور پیروکار قبل از ایجاد علم حضوری اجمالی کے قائل ہیں جو دراصل

کشف تفصیلی ہے۔ ملا صدرا نے اپنی عظیم کتاب ”اسفار اربعہ“ میں ایک اصولی تمہید کے ساتھ اس قول کا اثبات کیا ہے مگر اس کا تفصیلی ذکر یہاں مناسب نہیں کہ بات خاصاً طول پکڑ جائے گی..... اگر کوئی ان اصولوں سے واقفیت حاصل کرنا چاہے تو صدرا کی کتابوں خصوصاً اسفار کی طرف رجوع کرنا چاہئے تاہم مختصراً اتنا ضرور بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس مقام پر ملا صدرا اسی اصل اصیل یعنی ”بسیطة الحقیقة کل اشياء“ سے استناد کرتے ہیں جو ان کی فکر کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ اس اصول کی رو سے ذات باری تعالیٰ اپنی وحدت، بساطت، کمال اور شدت کے ساتھ تمام اشياء کو جامع ہے، لہذا اس کا علم ذات خود اپنے ماسوا یعنی تمام امور و اشياء کے علم کا عین ہے اور یہ علم اجمال یعنی وحدت و بساطت کے باوجود عین کشف، کشف تفصیلی ہے کیونکہ ذات حق کا وجود اقویٰ اور اکمل ہے اور جس قدر کہ وجود اقویٰ اور اکمل ہوگا نوریت بھی اشد ہوگی کہ وجود نور ہی تو ہے۔ اس عالم میں اشياء کمزور اور پراگندہ وجود اور دھندلے انوار کے ساتھ موجود ہیں مگر اس کے باوجود ان کے معانی اور مفاہیم ظاہر ہیں اور ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں، سوان کا ظہور اور امتیاز اس حیثیت ہے کہ اس وجود قوی کے ساتھ موجود اس نور شدید سے منور ہے، اشد، اتم اور اکمل ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کہ تمام اشياء کا علم مرتبہ ذات میں اور موجودات کے وجود سے قبل حاصل ہے کیونکہ اس کا علم ذات خود اور اس کے نتیجے میں اپنی ذات کے ماسوا کا علم جمیع ماسوا کے وجود پر مقدم ہے۔ یہ وہی علم کمالی ہے جو ایک رخ سے تفصیلی ہے اور ایک سے اجمالی، یعنی معلومات اپنی تمام تر کثرت اور تفصیل کے باوجود معنی کی حیثیت سے وجود واحد بسیط کے ساتھ موجود ہیں.....¹²³

صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول پچھلے اقوال کے مقابلے میں زیادہ محکم ہے اور اصول حکمت سے زیادہ سازگار..... کیونکہ اس میں نہ تو مشائیوں کی طرح صور مرتسمہ کا سہارا لیا گیا ہے نہ اشراقیوں کی طرح اشياء کی ایجاد سے قبل اللہ تبارک و تعالیٰ کے علم تفصیلی کا انکار ملتا ہے اور نہ معتزلہ کے مانند قبل از وجود ماہیات کے ثبوت کا عقیدہ پایا جاتا ہے۔ اسی لئے مندرجہ بالا اقوال میں پائے جانے والے اشکالات اس پر وارد نہیں ہوتے.....

قول پنجم

عرفاء اور اصحاب کشف و شہود میں سے بعض حق تعالیٰ کے علم اشياء کو مقام احدیت میں کہ تجلی ذات برائے ذات کا مقام ہے اور اسماء و صفات سے اوپر کا مرتبہ ہے، ”ظہور المفصل مجملاً“ سے عبارت جانتے ہیں اور مقام واحدیت میں کہ اسماء و صفات کے ظہور اور ان کے مظاہر یعنی اعیان ثابتہ اور اشياء کی ذات و ماہیت کا مقام ہے، اسے ”ظہور المجمل مفصلاً“ سے تعبیر کرتے ہیں.....¹²⁴

قول ششم

یہ ابن عربی کا قول ہے جو خدا کو اشیاء کے وجود خارجی سے پہلے اور بعد دونوں حالتوں میں کلیات اور جزئیات کا عالم سمجھتے ہیں.....¹²⁵ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا علم اشیاء، خارج میں ان کی ایجاد سے بھی پہلے، احادیث ہو یا واحدیت تمام مراتب میں تفصیلی ہے، کیونکہ اعیان ثابتہ جو فی الواقع لوازم ذات ہیں اور اشیائے خارجی کی صور علمی، ازل الّا زال سے اپنی ہر تفصیل اور ہر امتیاز کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں..... جیسا کہ ”فتوحات مکیہ“ میں ہے۔ ”خداوند عالم، حی، مرید، قادر، سمیع، بصیر، متکلم، خالق، باری، مصور اور ملک ہے۔ وہ ازل سے ان اسماء کے ساتھ موسوم ہے، ان کا کوئی نقطہ آغاز نہیں ہے۔ وہ سنائی اور دکھائی دینے والی چیزوں کو حالت عدم یعنی ان کے وجود خارجی سے قبل سنتا اور دیکھتا تھا اور ازل ہی سے اسے یہ چیزیں جدا جدا اور پوری تفصیل کے ساتھ معلوم ہیں.....¹²⁶ شیخ اپنی اسی کتاب میں ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ ”حالت عدم میں ممکنات میں اپنی ذات میں متمیز تھے اور خدا انہیں اس وقت بھی اسی طرح جانتا تھا جیسے کہ وہ فی الواقع ہیں اور خدا کے لئے کوئی اجمال نہیں ہے جس طرح کہ اعیان ممکنات میں اجمال نہیں ہے بلکہ تمام امور اپنی ذات میں اور علم خداوندی میں مفصل ہیں، اجمال تو بس ہمارے نزدیک اور ہمارے حق میں ہے، اس کا ظہور فقط ہمارے درمیان ہے“..... اسی سلسلہ کلام میں آگے چل کر ابن عربی قاری کو اس طرف متوجہ کرتے ہیں کہ فقط انبیاء اور ان کے ورثاء ہیں جنہوں نے تفصیل در اجمال کو سمجھا اور اس نکتے کو پایا، مگر حکماء یعنی فلاسفہ پر یہ رمز نہیں کھلی اور وہ اس سے آگاہ نہیں ہوئے.....¹²⁷ پھر اسی کتاب میں شیخ اکبر پڑھنے والے کو مطلع کرتے ہیں کہ ”عقل اور شرع دونوں کی دلیل کے مطابق خدا کے اسماء و صفات اور اس کی نسبتیں احدی الکثرت ہیں اور دلیل شرعی کی رو سے اپنی ذات میں وہ خود بھی احدی الکثرت ہے..... اگرچہ عقلی دلائل کے دائرے میں یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی لیکن وہ مومن جس کا باطن نور ایمان سے روشن ہے، اسے معقول جانتا ہے اور اس پر ایمان لاتا ہے اور اس کو مانتا ہے کہ اعیان ثابتہ جو معلومات حق ہیں، اپنے تمام احکام سمیت ازل الّا زال سے باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہیں اور ان معلومات کی کثرت اس کے وجود میں کوئی ترکیب پیدا نہیں کرتی، جو اس کی وحدت کو ناقص کر دے، جیسے کہ خداوند تعالیٰ کی صفات کی کثرت اس کی ذات کی وحدت کے لئے عیب نہیں ہے.....¹²⁸ ان منقول اقوال کے علاوہ حق تعالیٰ کے علم اشیاء کے باب میں اور بھی کئی اقوال پائے جاتے ہیں جو حکمت و فلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں مذکور ہیں.....¹²⁹

ارادہ و مشیت حق تعالیٰ¹³⁰

حکماء، متکلمین اور عرفاء حق تعالیٰ کے لئے ارادہ کے اطلاق پر متفق ہیں مگر اس کے معنی و مفہوم میں باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ فلاسفہ کی نظر میں ارادہ الہیہ اور علم الہیہ ایک ہے، جیسا کہ مشائیان اسلام کے سردار ابن سینا

نے تصریح کی ہے کہ حق تعالیٰ کا ارادہ ذاتاً اور مفہوماً اس کے علم کا عین ہے.....¹³¹ صدر المتالہین ملا صدرا نے بھی یہی کہا ہے کہ اللہ کے تئیں علم اور ارادہ ہم معنی ہیں، ان کے درمیان کوئی غیریت نہیں پائی جاتی نہ ذاتاً اور نہ اعتباراً¹³²، تاہم اشاعرہ¹³³ حنابلہ اور جبائیہ¹³⁴ ارادہ الہیہ کو علم سے الگ سمجھتے ہیں اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ارادہ وہ صفت ہے جو دو مقدورات میں سے ایک کو عمل کے لئے چن لیتی ہے.....¹³⁵ کعبی کے خیال میں فعل خداوندی کی نسبت سے ارادہ خداوندی علم فعل ہے اور غیر خدا کے فعل کی نسبت سے امر فعل.....¹³⁶ نجار کے نزدیک ارادہ ایک سلبی صفت ہے یعنی فاعل کا فعل سے غافل اور بیزار نہ ہونا..... کچھ اصحاب معتزلہ کے عقیدے میں ارادہ مصلحت کا علم ہے، وہ مصلحت جو فعل میں مخفی ہے، معتزلہ ہی میں سے بعض دیگر اشخاص اور نصیر الدین طوسی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ ارادہ نفس داعی ہے، یعنی داعی بر فعل..... کرامیہ¹³⁷ ارادہ اور مشیت میں فرق کرتے ہیں۔ وہ ارادے کو واحد ازلی کی صفت سمجھتے ہیں جو تمام حوادث کے ساتھ اس جہت سے متعلق ہے کہ ان کف آفرینش خدا کو منظور ہے جب کہ ارادہ حوادث اور مرادات کے تعدد کے ساتھ متعدد ہے اور حادث.....¹³⁸ ابن عربی کے یہاں کچھ عبادات اور ان کے معتبر شارحین کی تحریروں میں جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ارادہ اور علم میں تفاوت ہے۔ احدیت کی جہت سے مشیت، ارادہ الہی کا عین ہے، لیکن الہیت کی جہت سے غیر..... مشیت علم کی تابع ہے اور اس پر مترتب اور ارادے کی بنیاد مشیت پر ہے۔ مشیت عنایت الہی ہے جو کلیات سے تعلق رکھتی ہے، لہذا اس کے زیر تعلق امور زیادتی اور کمی دونوں سے دور ہے؟ ہوتے ہیں، کیونکہ کلی زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتی..... ارادہ جزئیات سے متعلق ہے، اس لئے اس سے تعلق رکھنے والی چیزیں گھٹی بڑھتی اور بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جزئی تو ہے ہی معرض تغیر میں..... مشیت اور ارادے کا یہ فرق یوں بھی بیان کیا گیا ہے کہ مشیت عام ہے کبھی معدوم کو موجود کرنے کے عمل سے متعلق ہوتی ہے اور کبھی موجود کو معدوم کرنے کے عمل سے۔ جب کہ ارادہ صرف ایجاد معدوم سے ربط رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کی وہ تجلی ذاتی ہے جو نیست کو هست کرتی ہے..... بالفاظ دیگر ارادے کی نسبت حق تعالیٰ کی اس توجہ کی طرف ہے جس کے ذریعے تکوین کے امر کی تخصیص ہوتی ہے.....¹³⁹

”فصوص الحکم“ میں شیخ اکبر فرماتے ہیں:-

اذشاء الاله یزید رزقاً	له فالکون اجمعه غذاء
وان شاء الا له یزید رزقاً	لنا فہم الغذاء کما یشاء
مشیئة ارادته فقولوا	بہاقد شاء ہافہی المشاء ¹⁴⁰
یزید زیادۃ و یزید نقصاً	و لیس ¹⁴¹ مشائہ الا المشاء ¹⁴²
و فہذا الفرق بینہما محقق	و من وجہ فعینہا سواء ¹⁴³

ان ابیات کا حاصل یہ ہے کہ جب مشیت الہیہ نے میلان پکڑا کہ اپنے لئے رزق چاہے، یعنی کائنات

کے مظاہر اور اعیان کے لباس میں ظہور کرے تو تمام کائنات نیز احکام الہیہ جو کائنات کے وسیلے سے ظاہر ہوتے ہیں اس کی غذا بن جاتے ہیں اور اگر اس کی مشیت اس طرف مائل ہو کہ ہمارے لئے رزق چاہئے تو وہ خود ہماری غذا بن جاتا ہے..... ہم تو بس نقوش اور ہئیتیں اور اعتبارات اور تعینات ہیں، ہمارا اپنا نہ کوئی وجود ہے نہ تحقق، وہ وجود کے دائرے میں ہماری غذا ہے ہمارا رزق ہے، جس طرح ہم احکام کے مرتبے میں اس کی غذا ہیں۔ فعل و ایجاد کے مقام میں اس کی مشیت اُس کے ارادے کا عین ہے یعنی نیست سے ہست اور ہست سے نیست کرنے میں دونوں کے بیچ اشتراک پایا جاتا ہے اور اس طرح خدا نے وہی ارادہ چاہا ہے جو عین مشیت ہے۔ اس کا ارادہ کی اور زیادتی کو قبول کرنا ہے، لیکن اس کی مشیت تو مشیت ہی ہے، یعنی گھٹنے بڑھنے سے بلند..... جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہے کہ ابن عربیؒ دو پہلوؤں سے ارادے اور مشیت میں فرق پیدا کرتے ہیں: اولاً ارادہ ہمیشہ اور لازماً ایجاد معدوم سے متعلق ہے مگر مشیت ایجاد معدوم اور اعدام موجود دونوں سے یکساں تعلق رکھتی ہے، البتہ وجود بخشی سے علاقہ رکھنے کی صورت میں مشیت ارادے سے مل جاتی ہے اور اس کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے..... ثانیاً مشیت میں تغیر نہیں کیونکہ اس کا تعلق کلیات سے ہے جبکہ ارادے میں تغیر موجود ہے، کیونکہ یہ جزئیات سے متعلق ہے لیکن جیسا کہ اوپر تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ غیریت، اجتماع اور افتراق وغیرہ الہیت اور حضرت اسماء و صفات کی جہت سے ہے ورنہ احدیت اور مرتبہ ذات کی جہت سے تو مشیت وہی ارادہ ذاتی ہے جو عین ذات ہے..... غرض اس بحث میں ہم نے جتنی گفتگو کی، ابن عربیؒ کے مذکورہ اشعار کی شرح کی، جس میں جندی¹⁴⁴، کاشانی¹⁴⁵ اور قیسری¹⁴⁶ ایسے شارحین فصوص کے نکالے ہوئے معنوی نکات بھی آگئے اور اس باب میں جرجانی نے ”تعریفات“ میں جو کچھ لکھا ہے¹⁴⁷ اس کے مطابق مشیت اور ارادہ احدیت ذات میں عین یک دیگر ہیں اور حضرت الہیت و اسماء میں باہم متغائر مشیت عام ہے اور ارادہ خاص، ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، لیکن عبدالرحمن جامی اور ابوالعلاء عسفی نے آیات مذکورہ خصوصاً ”یرید زیادہ و یرید نقصا“ کے مصرعے سے جو کچھ اخذ کیا یہ اس کی روشنی میں ان حضرات کا خیال یہ ہے کہ مشیت کے مقابل میں ارادہ عام ہے کیونکہ مشیت عنایت الہی یا امر الہی تکوینی سے عبارت ہے جو تعین اشیاء، جیسا کہ ہے کی موجب ہے، اس لئے مشیت وجود کے قانون عام کے ساتھ سب سے زیادہ مماثلت بلکہ یکسانی رکھتی ہے، جو تمام اشیاء پر حاکم اور محکم ہے لیکن ارادہ حق تعالیٰ ہے کہ اشیاء میں ہر شے کا وجود یا عدم اس سے متعین ہوتا ہے کیونکہ ”یرید زیادہ“ موجودات میں سے ایک موجود کے تحقق پر دلالت کرتا ہے جبکہ ”یرید نقصا“ دوسرے موجود کے عدم تحقق پر، لیکن ہر دو معانی یعنی زیادت و نقص اور وجود عدم اور حتیٰ کہ طاعت و معصیت تمام کے تمام مشیت کے بندے ہیں اور مشیت ان پر حاکم ہے..... برائیں بنا جندی، کاشانی اور قیسری کے مفہوم کے برخلاف مشیت ایک مخصوص اور واحد معنی کی حامل ہے اور ارادہ عام معنی کا..... اپنے اس خیال کی تائید میں عسفی ”فتوحات مکیہ“ کے ان اشعار سے استدلال¹⁴⁸ کرتے ہیں جن میں ابن عربیؒ نے مشیت

کو عرش ذات وجود کا نام دیا ہے:-

ان المشیة عرش الذات ليس لها
و هي الوجود فلا عين تغايرها
فی غیرہا نسبة: تبدو ولا اثر
تغنی و تعدم لا تبقى ولا تذر¹⁴⁹

لیکن ان ابیات کی اس طرح بھی شرح کی جاسکتی ہے جو جامی اور عینی کے استنباط کردہ مفہوم کی بجائے ہماری پچھلی گفتگو اور جندی، کاشانی، قیصری اور جرجانی کے اقوال کی تائید میں ہو..... اس کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے تین مصرعے جن میں مشیت کو عرش ذات اور عین وجود بتایا گیا ہے، مرتبہ ذات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کیونکہ یہ تو اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اس مرتبے میں مشیت اور ارادہ باہم متفق ہیں اور عین ذات ہیں اور چوتھا مصرع جس میں یہ کہا گیا ہے کہ مشیت فنا کرنے والی ہے، معدوم کرنے والی ہے، یہ کسی چیز کو باقی نہیں رہنے دیتی اور کسی شے کو نہیں چھوڑتی، مرتبہ اسماء و صفات سے متعلق ہے کہ اس مرتبے میں مشیت اور ارادہ ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ یہاں پہنچ کر ارادے کا تعلق خاص ہو جاتا ہے اور مشیت کا عام، یعنی ایجاد بھی اسی سے متعلق ہے اور اعدام بھی.....

حق تعالیٰ مرید غیر مختار ہے

جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ ابن عربیؒ خدا تعالیٰ کو صفت مشیت و ارادہ کا مالک جانتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ امر الہی واحد ہے اور مشیت کی پکتائی اختیار کی ضد ہے¹⁵⁰، وہ مرید غیر مختار ہے کیونکہ دار ہستی میں کوئی ممکن متحقق نہیں، جو ہر سودا جب ہے..... ”انشاء الدوائر“ میں لکھتے ہیں:- ہم اس کتاب میں جلد ہی بیان کریں گے کہ خداوند سبحانہ مرید غیر مختار ہے اور دار وجود میں فی الاصل ممکن وجود ہی نہیں ہے کیونکہ وجود وجوب اور اسحالہ میں منحصر ہے۔ قرآن میں جہاں جہاں ”و لو شئنا“ اور ”و لو شاء“ ایسی آیات میں مشیت کا اس موجود قدیم کی حیثیت سے جس کا عدم کا محال ہے، حرف امتناع کے ساتھ آنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حق تعالیٰ کی مشیت کی ضد محال اور ممتنع ہے۔ پس اس مقام میں مشیت معقول فی العادت کے درجے یعنی متعارف مفہوم سے باہر ہے اور معقول فی الحقیقت کے باب میں وارد ہوئی ہے یعنی یہاں مشیت اپنے حقیقی مفہوم سے واصل ہے۔ اس کتاب میں جہاں کہیں بھی میں نے امکان یا اختیار یا تدبیر وغیرہ پر جنہیں حقائق سے نسبت نہیں ہے، پر کلام کیا ہے، فقط عرف و عادت میں جاری امور کیساتھ حقائق کو پیوند کرنے اور انہیں قابل فہم بنانے کے لئے کیا ہے، تاہم جس نے حقیقت کو پالیا ہے وہ موضوعات کے مدارج کی معرفت رکھتا ہے میں حقائق کے باب میں اس کے ساتھ محو سخن ہوں اور اسے مخاطب کرتا ہوں اور ایسا شخص جس کا فہم حقائق تک رسائی نہیں رکھتا وہ میری گفتگو کو عرف و عادت میں راسخ ان امور پر محمول کر لیتا ہے جنہیں وہ اپنے تئیں حقیقت سمجھتا ہے، پس حقیقت کو پانے والا ہو یا عرف و عادت کا پابند، دونوں مسئلے کو قبول کرتے ہیں، اسے رد نہیں کرتے، تاہم اس قبولیت کے اسباب باہم مختلف

رحمت کا مفہوم اور وجود میں اس کی تاثیر

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ابن عربیؒ اسماء و صفات الہیہ کو مشہور اور متداول معانی سے ہٹا کر انہیں اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی طریق سے موافق اور سازگار مفہیم میں استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً الرحمن اور الرحیم¹⁵² چونکہ صفت علم کی طرح رحمت کی صفت بھی فلسفیانہ غور و فکر اور وحدت الوجودی مباحث میں خاص اہمیت رکھتی ہے، لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس کے بارے میں الگ سے اور قدرے مفصل کلام کیا جائے۔ ابن عربیؒ کے نزدیک رحمت سے مقصود ایصال خیر اور دفع شر یا بندوں پر شفقت یا گناہگاروں کے گناہ معاف کرنا نہیں بلکہ اس سے اعیان ثابتہ کے احکام مراد ہیں اور وہ وجود عام جو تمام امور اور اشیاء پر محیط ہے چاہے وہ بالقوہ موجود ہو یا بالفعل، بسیط ہو یا مرکب، خیر ہو یا شر اور طاعت ہو یا معصیت، کوئی چیز اس دائرے سے باہر نہیں..... ان کے سامنے رحمت کا ایک فلسفیانہ مفہوم ہے نہ کہ اخلاقی، لہذا ان کی نظر میں خیر و شر کے درمیان نیز غضب و رضا کی صفات میں بس نام کا فرق ہے اور کچھ نہیں، چنانچہ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں:-

”اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا و حکماء ان وجود

الغضب من رحمة بالغضب خسبت رحمة غضبه ای سبقت

لسنة الرحمة اليه لسنت الغضب اليه“.....¹⁵³

کاشانی اس عبارت کی شرح میں یوں رقم طراز ہیں کہ ”رحمت خدا کی ذاتی صفت ہے اور وجود اول۔ یہ اس کی رحمت کا فیض ہے جو تمام اشیاء کو گھیرے ہوئے ہے، لیکن غضب ذاتی نہیں ہے بلکہ اشیاء میں سے بعض کی عدم قابلیت سے پیدا ہوتا جو یہ استعداد نہیں رکھتیں کہ وجود کے آثار و احکام ان کے بیچ پورا ظہور پکڑیں، پس رحمت کے لئے ان کی عدم قابلیت ہی نے یہ اقتضا کیا کہ رحمت کے احکام ان میں ظہور نہ کریں۔ بنا بریں اس عدم قابلیت کی وجہ سے رحمت کا عدم فیضان غضب، شقاوت، شر وغیرہ کہلایا..... چونکہ غضب کمال رحمت کے باب میں شے کی عدم قابلیت سے عبارت ہے لہذا حق تعالیٰ کی رحمت کی نسبت غضب کی نسبت پر سبقت رکھتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کے شہود کامل کے واسطے سے فرمایا:- اللهم ان الخير كله بيدك والشر ليس اليك، یعنی اچھائی ساری کی ساری تیرے ہاتھ میں ہے اور برائی تجھ سے نہیں ہے، کیونکہ شر عدمی امر ہے اور فاعل کی احتیاج نہیں رکھتا اور اس کا سبب وہی عدم قابلیت ہے جو چیز کو قبول نہیں کرتی۔ مختصر یہ کہ شر عدم محض ہے اور اسی کی کوئی حقیقت ہی نہیں کہ رحمت اس سے تعلق پیدا کرے۔“¹⁵⁴

شیخ کی اسی عبارت کو قیسریؒ یہ مفہوم دیتے ہیں کہ ”حق سبحانہ“ نے ان اعیان پر رحمت فرمائی جو طالب

وجود ہیں، نیز ان کے لوازم اور احکام پر بھی اس نے انہیں پہلے علم میں اور بعد ازاں فی الخارج موجود کیا۔ اس ترتیب کے ساتھ رحمت تمام اشیاء میں شامل ہے اور ان کو محیط۔ رحمت کا یہ شمول اور احاطہ وجود کی جہت سے بھی ہے اور استعداد و قابلیت کی راہ سے بھی، چونکہ وجود اور ایسے ہی قابلیت عین رحمت ہے جو تمام موجودات، خواہ اعراض ہوں، خواہ جواہر، میں شامل ہے اور انہیں اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے اور غضب کا وجود اور اس کے ساتھ وہ سارے امور جو طبیعت پر سخت ہیں، مثلاً غم، بیماری، مصیبت اور رنج وغیرہ بھی اعیان کے زمرے میں آتے ہیں لہذا رحمت ان کو بھی شامل ہے، اس لئے غضب کا وجود بھی رحمت خداوندی ہے کہ غضب اپنی اصل میں اس سے خالی نہیں..... اس ترتیب کی رو سے یہ اعتقاد ٹھیک نکلا کہ حق تعالیٰ کے ساتھ رحمت کی نسبت غضب کی نسبت کے مقابلے میں سبقت رکھتی ہے، کیونکہ رحمت اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذاتیات میں سے ہے مگر غضب (اشیاء کی) عدم قابلیت سے پیدا ہوا ہے کہ بعض اعیان کمال مطلق اور رحمت تامہ کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے اور اس صورت میں انہیں شقاوت اور شر سے موسوم کیا جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں اسی طرح اشارہ فرمایا تھا کہ ”نیکی سب کی سب تیرے ہاتھوں میں ہے اور بدی تیری طرف سے نہیں ہے۔“ جو شخص غضب کے لوازم یعنی امراض، آلام، افلاس، جہل اور موت وغیرہ پر گہرائی میں جا کر غور کرتا ہے وہ اس حقیقت کو پالیتا ہے کہ یہ سب امور عدی ہیں، پس رحمت وجود حق کا ذاتیہ اور غضب اسباب عدی سے پیدا اور لاحق ہوتا ہے۔¹⁵⁵

چونکہ ابن عربی رحمت سے وجود مراد لیے ہیں اس لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ اس میں نہ تو کسی غرض کا حصول معتبر ہے اور نہ طبیعت سے موافقت، بلکہ موافق اور ناموافق، مطابق اور غیر مطابق دونوں وجود رکھتے ہیں، یعنی رحمت الہی قبول کرنے والے ہیں اور اس میں سمائے ہوئے..... اگر رحمت کے معنی بندوں پر شفقت اور عنایت کے ہوں تو اس سے لازم آئے گا کہ راحم بس وہ کام انجام دے جو بندوں کی طبیعت پر سہل اور ان کی اغراض پر مبنی ہو، اس طرح رحمت اعمال کی اسی ایک نوع میں محدود ہو جائے گی لیکن ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے رحمت کا دائرہ اس سے بہت زیادہ وسیع ہے..... عالم وجود میں متحقق تمام امور، مثلاً خیر و شر وغیرہ سب کے سب رحمت کے تحت ہیں اور یہ بات چنداں اہم نہیں کہ وہ امر جو متحقق ہو جائے اشخاص کی اغراض اور ان کی طبیعت کے ساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا ہے یا نہیں۔ ایسا سوچنا ہی غلط ہے کیونکہ طبیعت سے مطابقت اور غیر مطابقت اور اسی طرح خیر و شر اعتبارات کی نوع سے ہے اور اشیاء اور یونہی افعال کی ماہیت میں اسے کوئی دخل نہیں، جب کہ رحمت اشیاء اور حقیقت افعال کی ایجاد کی طرف متوجہ ہے، بنا بریں رحمت مشیت الہی کی ہم معنی ہے جو دائرہ وجود کے اندر وہ عالی ترین قانون ہے جو تمام موجودات کو محیط ہے..... جیسا کہ ”فصوص الحکم“ میں آیا ہے:

”و اعلم اولاً ان الرحمة انما هی فی الایجاد ہا کل عین موجودہ ولا تنظر الی غرض ولا عدم غرض ولا الی ملایم ولا الی غیر ملایم فانہا ناظرۃ فی عین کل موجود قبل

وجودہ بل تنظرہ فی عین ثبوتہ¹⁵⁶ کاشانی اس شرح کی عبارت میں لکھتے ہیں: ”رحمت کا اشیاء کے ساتھ جو تعلق ہے اس میں نہ حصول غرض معتبر ہے نہ موافقت طبعی کیونکہ رحمت تمام اشیاء پر پھیلی ہوئی ہے، چاہے وہ موافق طبع ہوں یا اس کے برعکس، اور رحمت ہی نے انہیں ایجاد کیا ہے۔“¹⁵⁷

اس بارے میں قیصری یہ لکھتے ہیں کہ ”اگر خلق و ایجاد میں کسی غرض کا حصول اور طبیعتوں کی موافقت معتبر ہوتی.... تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا کہ نہ تو عالم کے لئے کوئی وجود ہوتا اور نہ اسمائے الہی کے لئے کوئی ظہور اور تعین کیونکہ اسماء متقابل¹⁵⁸ ہیں نتیجتاً ان کے مظاہر بھی متقابل ہوں گے اور مقابلات کی طبیعتیں آپس میں مطابقت نہیں رکھتیں“.....¹⁵⁹ ”فتوحات مکیہ“ میں بھی ابن عربیؒ نے رحمت الہیہ کے عموم پر وضاحت اور صراحت سے گفتگو کی ہے، جیسا کہ فرماتے ہیں: ”اہل عادت اسی امر کو رحمت الہی جانتے ہیں جو ان کی طبیعت اور اغراض سے سازگاری رکھتا ہو، چاہے وہ امر فی الواقع گھائے اور بد بختی ہی کا سبب کیوں نہ ہو..... لیکن مرد عارف کا یہ حال نہیں کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اللہ کی رحمت کبھی بری اور ناگوار صورت میں بھی ظاہر ہوتی ہے، جیسے بد مزہ اور بد بودار دوا کہ بیمار اس سے منہ بناتا ہے حالانکہ فی الحقیقت مریض کی شفاء اسی میں پوشیدہ ہوتی ہے.....“¹⁶⁰ اس بحث میں شیخ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ رحمت الہی تمام عالم میں جاری و ساری یہ اور اس کی کل مخلوق یعنی جن و انس، مطیع و عاصی، کافر و مومن، جمادات و نباتات اور حیوانات اسی پر پلتے ہیں اور مادوں کا اپنے بچوں پر مہربان ہونا اسی رحمت کا اقتضا ہے۔¹⁶¹

رحمت حق اسمائے الہیہ کو بھی محیط ہے

غضب پر رحمت کی سبقت کے باب میں اب تک جو کچھ کہا گیا اس سے یہ بات روشن ہو گئی کہ ابن عربیؒ کے عقیدے میں رحمت الہی تمام اشیاء کو اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسمائے الہیہ بھی رحمت حق کے دائرہ اثر میں ہوں یعنی شیخ کی اصطلاح میں مرحوم، اس اعتقاد کی بنیاد یہ ہے کہ اسماء بھی اشیاء کی تعریف میں آتے ہیں، کیونکہ حقائق اسماء جن کے وسیلے سے اسماء ذات الہیہ سے اور آپس میں ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، وہ اشیاء ہیں جو غیر ذات ہیں اور وہ اعیان ہیں جن کا مرجع عین واحد ہے..... یہ عین واحد اسم الرحمن کی حقیقت ہے پس اولین شے جو رحمت الہی کی معمول بنی اسی عین واحد کی مشییت یعنی رحمت انتشاری کی حقیقت ہے کہ رحمت اسمائی یہیں سے فیض رساں ہے اور یہ عین یعنی حقیقت اسم الرحمن شے اول ہے کہ سب سے پہلے رحمت الہی کا مورد یا شیخ کی اصطلاح میں مرحوم بنا اور فی الواقع تمام اعیان اسی عین میں سمائے ہوئے ہیں اور یہ ان کی اصل ہے۔ اس عین سے شیئیت اولیٰ میں اپنا ثبوت رکھتی ہیں، میں شامل ہے جس کے نتیجے میں اعیان کو فی اسی عین کی تفصیل ہیں..... اس طرح اللہ تعالیٰ کی نسبتوں نے جو اعیان کے ساتھ ذات حق کی نسبتوں سے عبارت ہیں، اولین نسبت یعنی رحمانیت میں ظہور پایا..... بالفاظ دیگر تمام اسمائے الہیہ اسم الرحمن کے ضمن میں ظاہر

ہوئے، اس طرح حقائق اسمائے الہی متحقق ہوئے اور ہر اسم کسی نہ کسی رخ سے رحمت سے بہرہ مند ہوا اور پھر یہ اسماء موجودات خارجی کی ایجاد میں کارفرما ہوئے، نتیجتاً آثار رحمت نے عرصہ امکان میں پھیلاؤ پکڑا اور بالآخر ممکنات اور ان کے احوال یعنی جواہر بسیط یا مرکب اور اعراض دنیا اور آخرت میں ہستی یاب ہوئے۔

رحمت ذاتی، رحمت انتشاری اور رحمت اسمائی

رحمت حق کے بارے میں اب تک کی گفتگو کی بنیاد پر ہم اسے تین پہلوؤں سے سمجھ سکتے ہیں۔ ذاتی، انتشاری اور اسمائی..... رحمت ذاتی فی الحقیقت عین ذات ہے اور رحمت انتشاری کے تحقق کا باعث..... رحمت انتشاری، جیسا کہ اوپر بیان ہوا حق تعالیٰ کی رحمت ذاتی کا پہلا مورد ہے۔ یہ علم الہیہ میں اعیان کے ثبوت سے عبارت ہے جو حق تعالیٰ کے تعینات اور شئون ہیں لیکن رحمت اسمائی جو فی الواقع رحمت ذاتی کی بنا پر ترتیب پاتی ہے اور جیسا کہ سطور بالا میں کہا جا چکا ہے، رحمت انتشاری اس کے فیضان کا سبب ہے، یہ رحمت اسمائی ہے جو اشیاء کے وجود خارجی اور کون عینی کا باعث ہے..... گویا اگر رحمت ذاتی یا دوسرے لفظوں میں تجلی ذاتی نہ ہو، تو اسماء، صفات اعیان ثابتہ اور اعیان کونیہ غرض ہر شے نہ کوئی وجود رکھتی ہے نہ ثبوت.....

رحمت کا وجود فی الخارج نہیں ہے

اوپر بیان کردہ مطالب سے یہ بات واضح ہے اور ہم بھی صراحت کر چکے ہیں کہ ابن عربیؒ اور ان کے مقلدین کے یہاں امور عینی اور اعیان خارجی یعنی تمام اشیاء رحمت الہی کے زیر سایہ ہیں۔ اگر رحمت نہ ہوتی تو کائنات میں ایک چیز بھی نہ ہوتی بلکہ خود کائنات ہی نہ ہوتی مگر اس کے باوجود ابن عربیؒ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ خارج میں رحمت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ یہ معنایاً معقول ہے اور عیناً معدوم۔ یہاں پہنچ کر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ جو چیز عیناً معدوم ہے وہ اعیان میں کس طرح تاثیر کرتی ہے؟ ابن عربیؒ اس سوال کے جواب اور اس مشکل کے حل کے لئے کاوش کرتے ہیں کہ ایسے امور کو ثابت کر دیا جائے جو اشیاء میں مؤثر ہیں اور خارج میں معدوم.....¹⁶² اگر یہ بات سمجھ میں آجائے تو ابن عربیؒ کے موقف کی تفہیم آسان ہو جائے گی کہ جب کوئی شے کسی امر وجود کی تاثیر قبول کرتی ہے تو دراصل وہ تاثیر ایک معدوم فی الخارج حکم سے متعلق ہے جو اس امر موجود میں متحقق ہوتا ہے نہ کہ کسی موجود فی الخارج حکم سے..... اس پیچیدہ بحث میں شیخ اکبر کا استدلال اس طرح سے ہے کہ عالم ظاہر ایک مسلسل تغیر کے ساتھ فی الخارج موجود ہے اور ہر خارجی وجود اور اس کے ساتھ تغیر کے لئے کسی نہ کسی علت کا ہونا لازمی ہے، لیکن یہ علتیں بذات خود امور عینی اور اشیائے خارجی کے زمرے میں نہیں آتیں بلکہ یہ غیر عینی اور غیر خارجی امور ہیں، یعنی غیر وجودی علتیں۔¹⁶³ یہ غیر وجودی علتیں حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے وہ حقائق کلی ہیں جو معقول محض

ہیں اور ذات الہیہ سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے۔ یہی حقائق عام خارجی کی لامتناہی اور بے شمار صورتوں میں متجلی ہیں۔ یہ بات کئی مرتبہ کہی جا چکی ہے کہ ذات حق منزہ عن الصفات ہے اور وہ خود کسی معلول کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی علیت اپنی صفات کے ساتھ اس کے اتصاف کی جہت سے ہے جو تخلیق اور تکوین کے جملہ مراتب اور مراحل میں تجلی فگن ہے۔ پس یہ کہنا درست ہوا کہ اس عالم کے امور میں حاکم و مؤثر وہی رحمت ہے جو عقل میں موجود ہے اور خارج میں معدوم مگر اس کے باوجود یہ ذات پر بھی حاکم ہے اور غیر ذات پر بھی کیونکہ درحقیقت ذات میں قائم معنی خود ذات پر بھی حکومت کرتا ہے اور غیر ذات پر بھی۔ اس کی مثال سلطان کی سلطنت کی ہے جو فقط ایک مفہوم ہے لیکن اس کے باوجود تمام احکام کی حاکم یہی سلطنت ہے جو خارج میں کوئی وجود نہیں رکھتی، یعنی وجود خارجی سے بے بہرہ ہے اگر سلطان سلطنت سے کنارہ کر لے اور اس صفت سے عاری ہو جائے تو سلطنت کے تمام احکام اس کی ذات سے جدا ہو جائیں۔ بنا بریں خود سلطان اور دوسروں پر یہی احکام سلطنت حکم کرتے ہیں، لیکن چونکہ سلطنت کے معنی سلطان کی ذات میں قائم ہیں لہذا یہ سمجھا جاتا ہے کہ حاکم خود سلطان ہیں، اس مثال کو نظر میں رکھیں تو یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آ جاتی ہے کہ خداوند تعالیٰ رحمت کے وسیلے سے اپنے بندوں پر رحم فرماتا ہے۔ اس کا یہ فیضان رحمت صفت رحمت کے ساتھ اس کے موصوف ہونے کی جہت سے ہے نہ کہ اس صفت سے عاری ذات کی جہت سے اور اس کے باوجود رحمت فی نفسہ معدوم ہے.....¹⁶⁴

ابن عربیؒ کی نظر میں یہ نکتہ امور خارجی میں امور غیر خارجی کا اثر کا فرما ہے جو ان کی اصطلاح میں معدوم ہیں، ایک عجیب و غریب علم اور نادر مسئلہ ہے۔ اس کی صحیح تفہیم ان حضرات سے مخصوص ہے جن کی قوت و ہمہ اور متخلیہ مضبوط اور بلند ہو کیونکہ ایسے لوگ ان امور کا اثر بھی قبول کرتے ہیں جو موجود فی الخارج نہیں ہیں۔ پس اپنی اس خوبی کی بنا پر یہ حضرات دوسروں کے مقابلے میں اس نکتے کا زیادہ فہم رکھتے ہیں.....¹⁶⁵ ہر چند کہ شیخ کے اقوال خود ہی یہ دلالت رکھتے ہیں مگر جس طرح کہ قیصری نے توجہ دلائی ہے یہ تصریح و تاکید ضروری ہے کہ معدوم سے یہاں ابن عربیؒ کا مقصود معدوم مطلق نہیں ہے کیونکہ معدوم مطلق تو سلب محض ہے جس میں کوئی اثر اور تاثیر ہو ہی نہیں سکتی، بلکہ ان کا مطلب اس امر سے ہے جو باطن میں موجود ہے، لیکن خارج میں معدوم اور اس معنی میں معدوم کے لئے وجود آثاری کے اثبات کو عقل تسلیم کرتی ہے کیونکہ دائرہ ظہور میں پائی جانے والی تمام اشیاء باطن سے ظہور حاصل کرتی ہیں اور باطن مطلق ذات الہی ہے جو غیب الغیوب ہے اور اپنی اسمائی حیثیت سے وجود عالم کا تقاضا کرتی ہے۔ پس عالم کا استناد یا تو ذات حق سے ہے، اس کی اسمائی حیثیت کے حوالے سے یا پھر اسماء سے ہے۔ دونوں صورتوں میں مقصود حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اسماء تو ذات مع الصفات کو کہتے ہیں۔ صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے وہ تو نسبتیں ہیں لہذا اگر موثریت ذات میں منحصر ہوگی تو اس کی تاثیر انہی نسبتوں کے مطابق ہوگی جن کے بارے میں ہم پیشتر ہی یہ کہہ چکے ہیں کہ خارج میں موجود نہیں، اور اگر صفات کو مؤثر مانا

جائے جن کے لئے کہا گیا کہ نسبتوں سے عبارت ہیں تو وہ بھی اعیان خارجی نہیں ہیں، غرض ہر حال میں اشیائے خارجی اور عالم ظاہری کی علت وہی اشیاء اور امور ٹھہریں گے جو باطنی ہیں اور غیر خارجی.....¹⁶⁶ اس گفتگو سے یہ نکتہ واضح ہو گیا کہ ابن عربیؒ کی نظر میں باوجود یہ کہ ہر ظہور یافتہ چیز کے لئے ملت، ہونا لازمی ہے، لیکن طبعی اور مادی مظاہر کی علت اپنی ہی طرح کے کسی دوسرے طبعی اور مادی مظاہر پر استوار نہیں ہے بلکہ ان کی علت وہ اشیاء امور ہیں جو غیر طبعی اور غیر مادی ہیں جنہیں ابن عربیؒ غیر وجودی علتیں کہتے ہیں۔

خود ساختہ معبود بھی رحمت حق کے حامل ہیں

ابن عربیؒ گھرے ہوئے خداؤں اور خود ساختہ معبودوں، یعنی ان کی اپنی اصطلاح میں حق المخلوق فی الاعتقادات کو بھی رحمت حق تعالیٰ کا مرحوم جانتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق حق مخلوق اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی ہے ان معبودان باطل پر عقیدہ رکھنے والے ان کے لئے جیسا اعتقاد رکھتے ہیں ویسی ہی تجلی ہوتی یہ حق تعالیٰ نے خاص اپنی رحمت ذاتی سے ان مخلوق خاوند پر رحمت کی ہے اور ان کے مقتدریں کے اعیان کی ایجاد کے بعد انہیں ایجاد فرمایا ہے، جیسا کہ ”فصوص“ میں درج ہے۔ ”ولہذا رأت الحق المخلوق فی الاعتقادات عیناً ثابتاً فی العیون الثابتة فرحمتها بنفسها فی تعلقها بايجاد المرحومین“¹⁶⁷

کاشانی اس شرح کی عبارت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اعیان ثابتہ کی عام ایجاد و رحمت کا اثر ذاتی ہے، چونکہ حق مخلوق وہ عین ہے جو اپنے معتقدوں کے اعیان ثابتہ میں ثابت ہے۔ پس رحمت نے اول اپنے آپ پر رحمت کی، وہ یوں کہ اعیان کی ایجاد سے علاقہ پیدا کیا اور نتیجتاً ان کے واسطے سے اپنے لئے ایک تعین تجویز کیا اور ان کے مظاہر میں ظاہر ہوئی۔ اس تعلق اور مرحوم اعیان کی ایجاد کے ضمن میں حق مخلوق بھی رحمت سے متعلق ٹھہرا کیونکہ یہ بھی اپنے معتقدین کے اعیان کے احوال میں سے ایک حال ہی تو ہے جو ان اعیان کے ساتھ رحمت کے تعلق کے زیر اثر خود بھی رحمت سے متعلق ہے.....“¹⁶⁸

رحمت عام اور رحمت خاص

پچھلی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ رحمت اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے، اس کی حقیقت واحد ہے مگر اعتبار کی سطح پر اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ رحمت ذاتی، رحمت انتشاری اور رحمت اسمائی..... اب وہ مقام آ گیا یہ کہ اس بحث کی تکمیل کے لئے رحمت خاص اور رحمت عام کے اس تصور کا بھی بیان ہو جائے جو ابن عربیؒ اور ان کی پیروی کرنے والے عرفاء کے یہاں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔¹⁶⁹ ان حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ رحمت ذاتی اور رحمت اسمائی دونوں عام اور خاص رحمت میں منقسم ہیں اور پھر آگے چل کر ان کی بھی کئی شاخیں ہو جاتی ہیں، جیسا

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے..... بسم اللہ میں شامل الرحمن الرحیم کی عبارت رحمت ذاتی کی نمائندہ ہے۔¹⁷⁰ یہاں الرحمن رحمت ذاتی عام اور الرحیم رحمت ذاتی خاص پر دلالت کر رہا ہے لیکن یہی ٹکڑا جب سورہ فاتحہ میں استعمال ہوا تو اس کی دلالت بدل گئی۔¹⁷¹ اب بہ رحمت صفائی عام اور رحمت صفائی خاص کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ رحمت عام یا رحمت رحمانی جیسا کہ سطور ماقبل میں بیان کیا گیا، اسم الرحمن کا مدلول ہے، اسے رحمت¹⁷² امتنانی بھی کہتے ہیں۔ یہ رحمت حق تعالیٰ کا وہی حکم عام یہ جو حسب عنایت اولیٰ ذات سے حاصل ہوا یہی علم باری تعالیٰ میں اعیان کے تعین کے سبب ہے اور خارج میں ان کی ایجاد کا باعث، بالفاظ دیگر رحمت رحمانی، رحمت امتنانی یا رحمت عام دراصل وہی وجود عام ہے جو تمام اشیاء کو شامل ہے اور وہی نور ہے جو ”اللہ نور السموات والارض“ کی آیہ مبارکہ میں مذکور ہے اور جس کی برکت سے اشیاء ظلمت عدم سے نکل کر عرصہ ہستی میں ظہور حاصل کرتی ہے..... کاشانی تحریر کرتے ہیں: ”امام محقق جعفر بن محمد الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے اس ارشاد میں اسی رحمت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ الرحمن وہ اسم ہے جو فقط خدا کے ساتھ مخصوص ہے مگر صفت عام کے ساتھ یعنی کل کو شامل ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ سے مخصوص ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے کل کی اسمائی رکھنا ممکن نہیں۔ ”رحمتی وسعت کل شیء“ اور ”ربنا وسعت کل شیء رحمة وعلما“¹⁷³ وعلمایہ دونوں آیات رحمت کی اسی نوع پر شہادت دے رہی ہیں۔¹⁷⁴

رحمت خاص یا رحمت رحیمیہ جیسا کہ عرض کیا گیا، اسم الرحیم کا مدلول ہے۔ اُسے رحمت وجوبی بھی کہا جاتا ہے اسے ان دو رحمتوں میں سے ایک سمجھا جاسکتا ہے¹⁷⁵۔ اول اعیان کی طبیعت کے اقتضاء کے موافق انہیں وجود عطا کرنا، کیونکہ اعیان اپنی طبیعت اور استعداد کے حساب سے اس بات کے مقتضی ہیں کہ دن کا وجود ایک خاص طرح کا ہو اور حق تعالیٰ پر بھی واجب ہے کہ ان کی طبیعت کے تقاضے کو ان کی استعداد کے مطابق پورا کرے اور انہیں وہ وجود خاص عطا فرمائے..... کتب ربکم علی نفسہ الرحمة¹⁷⁶ سے یہی رحمت مراد ہے..... دوم بندوں کے افعال کے مطابق ان پر رحمت کرنا۔ یہ رحمت بھی اقتضائے عدل کی رو سے واجب ہے اور فسہا کتبہا للذین یتقون¹⁷⁷ کی آیت اسی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس طرح کی بنیاد پر رحمت رحمانیہ رحمت رحیمیہ سے متفاوت ہے لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی عطا جو خلق کے استحقاق کے مختلف درجات کے حساب سے ہے چاہے یہ استحقاق ان کے اعیان سے حسب اقتضا ہو یا اعمال کے، اللہ کے فعل عام یعنی بخشش وجود کے تحت ہے جو تمام موجودات کو شامل ہے، لہذا اسم ”الرحیم“ اسم ”الرحمن“ میں داخل ہے جیسے مفہوم خاص مفہوم عام میں..... چنانچہ ”فصوص الحکم“ میں ایک جگہ آتا ہے: ”فاتی سلیمان بالرحمتین رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللسان ہما الرحمن الرحیم نامتن بالرحمن وواجب بالرحیم وہذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحیم فی الرحمن دخول الضمن“¹⁷⁸ یعنی سلیمان علیہ السلام نے بلیقہ کے نام اپنے خط میں رحمت کی دو قسمیں بیان کیں۔ رحمت امتنانی جو اسم ”الرحمن“ کا اور رحمت وجوبی جو اسم ”الرحیم“ کا مدلول ہے اور چونکہ یہ وجوب بھی امتنان ہی سے ہے، یعنی خدا کے فعل عام یعنی اعطاء وجود کا حصہ ہے، پس ”الرحیم“، ”الرحمن“ میں داخل ہے.....¹⁷⁹

حواشی

- (1) ر۔ک بہ ”گوہر مراد“ ص ۱۷۱
- (2) ر۔ک بہ ”رسائل ابن عربی“ ج ۲ ”کتاب المسائل“ ص ۲۲
- (3) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۴۲ ”الیواقیت والجواهر“ ج ۱، ص ۸۰
- (4) ”فتوحات“ ج ۲، ص ۳۰۲
- (5) ”تمہید القواعد“ ص ۷۶ ”مقصد اقصی“ ص ۲۳۷
- (6) محولہ بالا، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۹
- (7) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۷۷، سطر ۷ از آخر۔
- (8) محولہ بالا، ج ۲، ص ۳۰۲، نیز تفسیر ”منسوب براہین عربی، ج ۱، ص ۱۳ پر درج ہے کہ ”اذ کل اسم عبارت عن الذات مع“
- (9) ”شرح فصوص کاشانی“ ص ۳
- (10) مقدمہ شرح فصوص قیسری، ص ۱۱
- (11) ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا۔
- (12) ”تمہید القواعد“ ص ۱۱۹
- (13) ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا۔
- (14) ر۔ک بہ ”کلمات مکتونہ“ ص ۲۶
- (15) سید شاہ عبدالقادر مہرباں فخری میلانپوری (۱۱۴۳-۱۲۰۴ھ ق) ابن عربی کے پیروکار متوفین ہند میں سے تھے۔ ”اصل الاصول“ کے علاوہ ”سجرات“ اور ”مفتاح المعرفۃ“ بھی لکھیں۔ ر۔ک بہ مقدمہ (انگریزی) ”اصل الاصول“ ص ۲۔
- (16) ”اصل الاصول“ ص ۵۱۹
- (17) ر۔ک بہ ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۱۸ ”گوہر مراد“ ص ۱۷۲ ”عزرا العزائد“ ص ۱۵۲
- (18) ر۔ک بہ ”رسائل ابن عربی“ ج ۲، ”اصطلاحات الصوفیہ“ ص ۶ ”مقدمہ قیسری“ ”برفصوص“ ”فصل ثانی“ ”جامع الاسرار و منبع الانوار“ ص ۶۷۴ ”نقد الفصوص“ ص ۱۰۸-۱۱۵-۱۱۶ ”شرح گلشن راز“ ص ۲۱۰۔ ”رسائل شاہ نعمت اللہ“ ”اصطلاحات الصوفیہ“ ص ۳۴۰
- (19) تفصیل کے لیے ر۔ک بہ ”شرح مقاصد“ ج ۲، ص ۷۲-۷۳ ”اسفار“ بہ حواشی ملاہادی سبزواری داستان محمد حسین طباطبائی، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۲۰ ”گوہر مراد“ ص ۱۷۵ ”مقدمہ قیسری برفصوص الحکم“ ”فصل ثانی۔
- (20) ”ملل و نحل“ ج ۱، ص ۹۵۔
- (21) شرح فصوص کاشانی، ص ۳ ”مفتاح الانس“ ص ۱۳
- (22) ”اسرار الحکم“ ج ۱، ص ۵۷
- (23) کاشانی ”شرح فصوص“ ص ۳ پر ائمہ صفات وہی لکھی ہیں، جو متن میں مذکور ہیں اور انہیں ”فتوحات“ سے نقل کردہ لکھا ہے۔ نیز

اپنی ”اصطلاحات الصوفیہ“ ص ۹۱ پر بھی اس ترتیب سے درج کی ہیں۔ مگر ابن عربی اپنی کتاب ”انشاء الدوائر“ میں ان کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے (ص ۳۳-۳۴) تفصیل کے لیے رک بہ ”نقد الصوفیہ“ ص ۳۱-۳۲۔

(24) ”شرح عقائد النفیہ“ ص ۷۶ ”ملل و نحل“ ج ۱ ص ۳۴ ”مذاهب الاسلامیین“ ج ۱ ص ۴۷ ”گوهر مراد“ ص ۱۷۵-۱۷۶

(25) ”عزرا لفرائد“ ص ۱۵۶

(26) یہ قول ضرار بن عمرو ابواسحاق ابراہیم بن سيار معروف بہ نظام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ رک بہ ”مقالات الاسلامیین“ ج ۱ ص

۲۳۶-۲۳۷

(27) ”نہایہ الحکمہ“ ص ۲۵۱

(28) رک بہ حصہ دوم باب نمبر ۲

(29) قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی، متوفی ۴۰۳ھ

(30) امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، متوفی ۴۷۸ھ

(31) امام فخرالدین محمد بن عمر رازی، متوفی ۶۰۶ھ

(32) تفصیل بحث کے لیے رک بہ ”احقاق حق“ ج ۱ ص ۲۳۸ نیز ”الیواقیت والجواهر“ ص ۸۰۔

(33) رک بہ ”شرح عقائد النفیہ“ ص ۷۶ ”مذاهب الاسلامیین“ ج ۱ ص ۵۴۵

(34) کز امیہ، محمد بن کز ام بختانی، متوفی ۲۵۵ کے ساتھیوں کو کہتے ہیں۔

(35) ”ملل و نحل“ ج ۱ ص ۱۰۹-۱۰۸ ”شرح مقاصد“ ج ۲ ص ۹۵ ”کشف المراد“ ص ۲۲۳ ”اسفار“ ج ۶ ص ۱۲۳

”عزرا لفرائد“ ص ۱۵۶

(36) ”شفا“ ج ۱ الہیات، مقالہ ۸ ”درة التاج“ ج ۵ ص ۷۷، ”احقاق الحق“ ج ۱ ص ۲۳۸

(37) ”اسفار“ ج ۶ ص ۱۴۵ ”نہایہ الحکمہ“ ص ۲۵۲

(38) مندرجہ ذیل ابیات یہاں بر محل معلوم ہوتے ہیں:

ای در ہمہ شان ذات تو پاک از ہمہ شین

نے در حق تو کیف تو اں گفت نہ ایں

از روی تعقل ہمہ غیرند صفات

بذات تووز روی تحقق ہمہ عین

”لوائح“ جامی، لایحہ ۱۴ ص ۲۵، کچھ اور بر محل اشعار یہ ہیں:

شاہ یکے غلام صد عین یکے و نام صد

ذات یکے صفت بے بادہ یکے و جام صد

”مجموعہ رسائل شاہ نعمت اللہ“ ”رسالہ اصطلاحات صوفیاء“ ص ۳۴۲

مزید مناسب مقام اشعار یہ ہیں:

- لی جنب قدیسمی باسم کل من یسمی نانا عن ذاک اکنی فی صریح او مصمی
- لست اعنی برباب و بهند و بسلمی غیرہ فاعتبروه فہو الاسم والسمی
- (39) امام ابو الحسن اشعری کے قول کی طرف اشارہ ہے۔ رک بہ ”ملل و نحل“ ج ۱، ص ۹۵
- (40) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۴۲
- (41) ”محولہ بالا“ ج ۱، باب ۱۷، ص ۱۲۳
- (42) ”محولہ بالا“ ج ۱، باب ۵۶، ص ۲۸۴
- (43) قیاس غائب بر شاہد پرانے اشارہ کی روش رہی ہے۔ تفصیل کے لیے رک بہ ”شرح مقاصد“ ج ۲، ص ۷۳
- (44) ”فتوحات مکیہ“ ج ۳، باب ۳۷، ص ۴۶۸، سطر ۶
- (45) ”محولہ بالا“ ج ۴، باب ۴۷۰، ص ۱۰۲
- (46) ”تداخل“ یعنی کسی چیز کا دوسری چیز میں داخل ہو کر اس کے ساتھ اس طرح ایک ہو جانا کہ مدخول فیہ کی اپنی بناوٹ اور حجم میں کوئی اضافہ واقع نہ ہو۔ ایسا تداخل جواہر میں محال ہے۔ (ح۔ مترجم)
- (47) ”فتوحات مکیہ“ ج ۳، باب ۴۱۶، ص ۲۲
- (48) محولہ بالا ج ۱، باب ۶۶، ص ۳۲۲، سطر ۱۳۳ آخر
- (49) ”رسائل ابن عربی“ ج ۲، ”کتاب المسائل“ ص ۲۲
- (50) ”شرح کاشانی“، ”نص اسماعیلی“ ص ۹۳
- (51) ”شرح قیصری“، ”نص اسماعیلی“
- (52) ”شرح کاشانی“ ص ۱۲۱
- (53) ”شرح کاشانی“ ص ۱۲۱
- (54) ”شرح فصوص ہالی“، حاشیہ شرح فصوص کاشانی، ص ۱۲۰
- (55) ”فتوحات مکیہ“ ج ۱، باب ۴، ص ۱۰۱، مزید تفصیل کے لیے ”شرح فصوص کاشانی“، ”نص ادریسی“ ص ۷۰ ”شرح فصوص قیصری“، ”نص ادریسی“، ”فصوص قونوی ضمیمہ شرح“، ”منازل السائرین“ ص ۲۸۹
- (56) محمد بن طیب بن محمد باقلانی بصری (متوفی ۴۰۳ھ) متکلم اور مالکی فقیہ جو قاضی ابوبکر باقلانی کے نام سے معروف تھے۔
- (57) عبد الملک بن ابو محمد عبد اللہ بن یوسف بن عبد اللہ جوینی (۴۷۸ھ-۴۱۹ھ) ملقب بہ ضیاء الدین کنیت ابو المعالی معروف بہ امام الحرمین۔
- (58) ”شرح مقاصد“ ج ۲، ص ۱۷۱ ”مذاهب الاسلامیین“ ج ۱، ص ۵۰۱
- (59) ”اللہ یتہزی بہم ویمدہم فی طغیانہم یعمہون“، سورۃ ۲، آیت ۱۲
- (60) سورۃ آل عمران، آیت ۴۸
- (61) سورۃ ۴، آیت ۱۳۱
- (62) سورۃ ۹، آیت ۶۶

- (63) ”الیواقیت والجوہر“، ج ۱، ص ۸۲
- (64) ایضاً
- (65) سورة ملک ۶۸، آیت ۱۲
- (66) ”الیواقیت والجوہر“، ج ۱، ص ۸۲-۸۳
- (67) ”فتوحات“، ج ۱، ص ۴۳۱ ”نقد النصوص“ ص ۸۴
- (68) ”انشاء الدوائر“، ص ۲۸-۳۰
- (69) ”نصوص الحکم“، نص ششی، ص ۶۵ ”شرح کاشانی“ ص ۳۸ ”شرح عقیلی“ ص ۲۶
- (70) ”فتوحات“، ج ۱، ص ۴۳۱
- (71) ”محولہ بالا“، ج ۱، باب ۴، ص ۹۹-۱۰۰
- (72) یعنی جب اللہ کی مشیت اعیان اسماء سے متعلق ہوئی تو اعیان اسماء وجود خارجی میں رونما ہوئے اور عالم وجود میں آیا۔
- (73) ”شرح نصوص قیصری“، نص آدمی۔
- (74) ”نقد النصوص“، ص ۸۴
- (75) ”فتوحات مکیہ“، ج ۴، ص ۲۰۸
- (76) محولہ بالا، ص ۲۱۴
- (77) سورة ۵۵ آیت ۲۰
- (78) ”فتوحات“، ص ۲۳۶
- (79) ایضاً ص ۲۳۸
- (80) ایضاً ص ۲۴۷
- (81) رک بہ ”کشاف“، ج ۲، ص ۱۰۵۵ ”تعریفات“، ص ۱۳۴ ”مطول“ از تفتازانی، باب تھیہ، ص ۲۷۵، ”اسفار“، ج ۳، ص ۲۹۳
- (82) تفصیل کے لیے دیکھیے ”کشف المراد“ ص ۱۷۲ نیز ”کشاف“، ج ۲، ص ۱۰۶۲
- (83) رک بہ ”مباحث المشرقیہ“، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲، ”اسفار“، ج ۳، ص ۲۷۴
- (84) ”مباحث المشرقیہ“، ج ۱، ص ۳۳۷
- (85) ”اساس التوحید“، ص ۲۵۱
- (86) امام فخر الدین رازی (مباحث المشرقیہ“، ج ۱، ص ۱۰۶۲) متفقہ طور پر ابن سینا کی رائے کو اس معاملے میں اضطراب کا شکار قرار دیا ہے۔
- (87) ”شرح حکمۃ الاشراق“، ص ۲۹۷-۳۱۲-۳۶۲
- (88) ”اسفار“، ج ۱، ص ۲۹۱
- (89) رک بہ حصہ دوم، باب نمبر ۱
- (90) ”فتوحات“، ج ۱، ص ۶۳

- (91) ”رسائل ابن عربی“ ج ۲، کتاب التراجم، ص ۲۵۔ ان کی عبارت یوں ہے۔ ”فان العلم لا يرتفع فانه وجود حق والجهل يرتفع لانه صورة وجود وليس بوجود، حقيقته عدم۔“
- (92) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۴۳
- (93) رک بہ جامی ”شرح رباعیات“ مخطوطہ، کتابخانہ مرکزی دانشگاه تہران، ص ۲۲۵-۲۲۶۔
- (94) ”مباحث المشرقیہ“ ج ۲، ص ۴۶۹۔ ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۸۰۔ ”غرر الفرائد“ ص ۱۵۹
- (95) ”فتوحات“ ج ۲، ص ۳۰۱ اور ۵۷۹، نیز ج ۳، ص ۵۴۵
- (96) ”اصل الاصول“ ص ۴۲۰
- (97) ”شرح رباعیات“ ص ۲۲۶-۲۲۵
- (98) ”اصل الاصول“ ص ۴۲۱
- (99) ”فتوحات“ ج ۲، ص ۵۷۹
- (100) ”محولہ بالا“ ج ۳، ص ۵۴۵
- (101) ایضاً ج ۱، ص ۱۸۹
- (102) علم انفعالی سے مراد وہ علم ہے جو اعیان خارجی سے مستفاد ہو۔
- (103) تفصیل کے لیے دیکھئے ”اصل الاصول“ ص ۵۱۱
- (104) رک بہ ”مباحث المشرقیہ“ ج ۲، ص ۴۶۹ ”شرح مقاصد“ ج ۲، ص ۹۱ ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۷۹
- (105) ابو نصر محمد بن محمد فارابی (۲۶۰ھ-۳۳۸ھ) معروف مسلمان دانشور فلسفی جسے معلم ثانی بھی کہا گیا ہے۔ اس بحث سے متعلق اس کے اقوال کے لیے رک بہ ”حکمت الہی“ ج ۲ ”شرح فصوص فارابی“ نص یازدہم، ص ۱۵
- (106) حسین بن عبداللہ بن سینا (۳۷۰ھ-۳۲۸ھ) ایران کا مشہور حکیم و فیلسوف طبیب ملقب بہ شیخ الرئیس۔
- (107) ابوالحسن بہمدیار بن مرزبان دیلمی آذر بایجانی (متوفی ۴۵۸ھ) مشہور فلسفی، ابن سینا کا شاگرد اور معروف کتب ”مباحث“ اور ”التحصيل“ کا مصنف۔
- (108) ابوالعباس لوکری، فلسفی، شاعر اور بہمدیار کا شاگرد۔
- (109) تفصیل کے لیے، رک بہ ”شفا“، ج ۱، الہیات، مقالہ ۸، فصل ۶
- (110) رک بہ ”حکمت الہی“ ج ۲ ”شرح فصوص فارابی“ ص ۲۰۸ ”شفا“ الہیات مقالہ ۸ فصل پنجم ”شرح اشارات“ خواجہ نصیر الدین طوسی، نمط چہارم، ص ۸۳ ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۹-۸۰ ”اساس التوحید“ ص ۳۶۸
- (111) عنایت کے کئی معنی ہیں: توجہ، قصد، ارادہ اور اہتمام امور وغیرہ۔ عنایت حق کا مفہوم یہ ہے کہ وہ بندوں کے امور کی مصلحتوں کا علم رکھتا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کے علم محیط کو عنایت بھی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ عنایت حق اُس کے کمال علمی کی تمام جہات سے عبارت ہے۔ اس میں اُس کا وہ علم بھی شامل ہے جو وہ خود اپنی ذات کے بارے میں رکھتا ہے اور وہ علم بھی جو انسان، کائنات، خیر مطلق اور حقیقت اشیاء سے متعلق ہے۔ مختصر یہ کہ حق تعالیٰ تمام امور کا عالم ہے اور وہ اپنے اس ہمہ گیر علم کے ساتھ اُن امور کو بطور احسن ایک نظام اعلیٰ کے دائرے میں رکھتا ہے۔ یہی عنایت حق ہے۔ (حاشیہ مترجم)

- (112) جس کا فعل اُس کے علم کے تابع ہوا اور اس میں کوئی بیرونی تقاضا یا زائد جو علم داعیہ شامل نہ ہو۔ (حاشیہ، مترجم)
- (113-14) تفصیل کے لیے رک بہ ”شرح اشارات“ نصیر الدین طوسی، ص ۸۳، نیز ”مبداء و معاد“ چاپ سنگی، تہران، ص ۷۹
- (115) ”شرح مقاصد“ ج ۲، ص ۹۰-۹۱ ”نہایت الحکمت“ ص ۲۵۷
- (116) شہاب الدین یحییٰ بن حبش سہروردی (۵۳۹ھ-۵۸۷ھ) المعروف بہ شیخ اشراق
- (117) محمد بن محمد (۶۷۲ھ-۵۹۷ھ) المعروف بہ خواجہ نصیر الدین طوسی۔ ایران کے ایک بڑے فلسفی اور سیاست داں۔
- (118) محمود بن مسعود (۷۱۰ھ-۶۳۳ھ) المعروف بہ قطب الدین شیرازی، نصیر الدین طوسی کے شاگرد تھے۔ ابن سینا کی ”قانون“ اور ”حکمت الاشراق“ کی شرحیں لکھیں ”درة التاج“ ”حکمت“ اور ”الختلۃ الشاہیہ“ و ”نہایت الادراک“ نجوم کے موضوعات پر تالیف کیں۔
- (119) شمس الدین محمد بن محمود شیرزوری، چھٹی اور ساتویں صدی کا اشراقی فلسفی۔ شیخ اشراق کا شاگرد اور اُن کی کتب کا شارح۔
- (120) سعید یا سعد بن منصور یہودی (متوفی ۶۷۶ھ) معروف بہ ابن کمونہ ”تذکرہ فی الکلیسیا“ تنقیح الابحاث عن ملل الثلاث ”(یہودی، مسیحی و اسلامی) ان کی تالیفات ہیں۔ شیخ اشراق کی ”تلویحات“ کی شرح لکھی جس کا نام ”التنقیحات فی شرح التلویحات“ تھا۔ ابن سینا کی ”اشارات“ کی شرح بھی کی۔ اُن کا وارد کردہ شبہ مشہور ہے۔ جس کے بارے میں ملا صدرا نے کہا ہے کہ پچھلوں میں یہ شبہ انہی کو سوجھا۔ رک بہ ”اسفار“ ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۳
- (121) ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۸۱ ”اسرار الحکم“ ج ۱، ص ۷۲-۷۵ ”گوہر مراد“ ص ۱۸۹-۱۹۰ ”اساس التوحید“ ص ۳۶۷۔ اس بحث پر شیخ اشراق اور ملا صدرا کے خیالات کے لیے رک بہ ”شرح حکمت الاشراق“ ص ۳۶۲ اور ”اسفار“ ج ۶، ص ۲۳۹۔
- (122) ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۸۱-۱۸۲ ”اساس التوحید“ ص ۳۶۸ ”حکمت الہی“ ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۰۔
- (123) ”محولہ بالا، ج ۶، ص ۲۷۰-۲۶۹۔ حواشی ملا ہادی سبزواری بر ”اسفار“، ص ۲۶۹
- (124) ”شرح فصوص جندی“ ص ۲۸ ”شرح مقدمہ قیصری از آقای جلال الدین آشیانی“، ص ۱۸۱
- (125) رک بہ ”فتوحات“ ج ۱، ص ۲۷۹
- (126) محولہ بالا، ص ۱۸۹
- (127) ایضاً ج ۳، ص ۲۵۶
- (128) ایضاً، ص ۲۸۳
- (129) رک بہ ”اسفار“ ج ۶، ص ۱۸۱-۱۸۰
- (130) ارادہ اور مشیت کے الفاظ لغت میں ہم معنی ہیں، البتہ اہل کلام اور عرفاء کے ہاں ان میں فرق کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے رک بہ ”التصریفات“ ص ۱۹۲
- (131) ”شفاء“ الہیات، مقالہ ۸، فصل ۷
- (132) ”اسفار“ ج ۶، ص ۳۳۳
- (133) رک بہ حصہ دوم، باب نمبر ۳
- (134) جبائیہ معتزلہ کا ایک گروہ ہے جو ابو الحسن اشعری کے استاد ابو علی جبائی کے ساتھی تھے۔

- (135) احمد بن عبد اللہ کتبی بلخی (متوفی ۲۱۹ھ) بغداد کے معتزلیوں میں سے تھے۔
- (136) حسین بن محمد بن عبد اللہ نجار، کنیت ابوالحسن تھی (متوفی ۲۳۰ھ) فرقہ نجاریہ کے بانی تھے۔
- (137) ابو عبد اللہ محمد بن کرام سیتانی نیشاپوری (متوفی ۲۵۵ھ)
- (138) رک بہ ”شرح مقاصد“ ج ۲، ص ۹۴ ”عقاید النسفیہ“ ص ۸۶-۸۵ ”کشف المراد“ ص ۲۲۳
- (139) ”فتوحات مکیہ“ ج ۲، ص ۵۲۱، ص ۲۰۱ ”فصوص الحکم“ فص ابراہیمی، ص ۸۲ ”شرح کاشانی“ ص ۸ اور ص ۱۳۹۔ ”شرح فصوص قیصری“ فص لقمانی، ص ۲۲۹ ”الیواقیت والجواهر“ ج ۱، ص ۸۳ ”نقد النصوص“ ص ۱۹۵
- (140) مشاء بہ فتح میم بہ معنی مراد اسم مفعول غیر قیاسی ہے۔ شاء یشاء کا قیاسی اسم مفعول مشئی ہے جو استعمال نہیں ہوا۔
- (141) بہ فتح میم شاء یشاء کا مصدر میمی ہے۔
- (142) ایضاً
- (143) ”فصوص الحکم“ فص لقمانی، عفیفی، ص ۱۸۷
- (144) ”شرح فصوص جندی“ ص ۲۲۴
- (145) ”شرح فصوص کاشانی“ ص ۲۳۸
- (146) شرح فصوص قیصری، فص لقمانی، ص ۲۲۹
- (147) ”التصریفات“ ص ۱۹۲
- (148) ”شرح فصوص عفیفی“ ص ۲۷۷
- (149) ”فتوحات“ ج ۴، ص ۴۵
- (150) محولہ بالا، ج ۱، باب ۱۷، ص ۱۶۲
- (151) ”انشاء الدوائر“ ص ۱۰
- (152) تفصیل کے لیے رک بہ ”تفسیر مجمع البیان“ ج ۱، ص ۲۰، ابن عربی کی رائے کے لیے رک بہ ”فتوحات“ ج ۱، ص ۲۲۲ نیز ج ۴، ص ۲۰۰
- (153) ”فصوص الحکم“ فص ذکر یاد یہ، ص ۱۷۷
- (154) ”شرح فصوص کاشانی“ ص ۲۲۲
- (155) ”شرح فصوص قیصری“ ص ۲۰۱
- (156) ”فصوص الحکم“ فص ذکر یاد یہ، ص ۱۷۸
- (157) ”شرح فصوص کاشانی“ فص ذکر یاد یہ، ص ۲۲۲
- (158) ”تقابل غیرت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ وجودی اور حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مفہومی اور مرادی بھی۔ اسمائے الہیہ کے درمیان موجود تقابل مفہومی ہے حقیقی نہیں (ح۔ مترجم)
- (159) ”شرح فصوص قیصری“ فص ذکر یاد یہ، ص ۲۰۲
- (160) اشارہ ہے فرمانِ الہی کی جانب کہ ”ان تکرہوا شیاً وھو خیر الکم وان تحبوا شیاً وھو شر الکم“ (ح مترجم)

- (161) ”فتوحات مکیہ“ ج ۱، ص ۴۲۳
- (162) ”شرح فصوص کاشانی“ نص ذکر یاد یہ، ص ۲۲۳ ”شرح فصوص، قیصری“ ص ۴۰۳
- (163) معدوم سے ان کی مراد معدوم مطلق ہرگز نہیں ہے کیونکہ یہ سب محض ہوگا۔ مراد ہے عالم خارج میں معدوم
- (164) ”فصوص الحکم“ نص ذکر یاد یہ، ص ۱۷۷ ”شرح فصوص قیصری“ نص ذکر یاد یہ ص ۴۰۳
- (165) ر۔ ک بہ محولا بالا،
- (166) ”شرح فصوص قیصری“ نص ذکر یاد یہ، ص ۴۰۳
- (167) ”فصوص الحکم“ نص ذکر یاد یہ، ص ۱۷۸
- (168) شرح فصوص کاشانی، نص ذکر یاد یہ، ص ۲۲۵
- (169) تفصیل کے لیے ر۔ ک بہ ”شرح قیصری“ نص سلیمانی، ص ۳۴۹ ”فلوک قونیوی“ فک ختم نص سلیمانی، ص ۲۶۳
- (170) اس رحمت کو رحمت امتنانی اس لیے کہا گیا کہ اس کی عطا اللہ کے لیے ضروری نہیں یعنی بندوں کے کسی عمل پر نہیں، بلکہ احسان کے انعام کے طور پر ہوتی ہے۔
- (171) سورہ نور، ۲۴، آیت ۳۵
- (172) سورہ اعراف، ۷، آیت ۱۵۶
- (173) سورہ مومن، ۴۰، آیت ۷
- (174) ”شرح فصوص کاشانی“ نص سلیمانی، ص ۱۹۱
- (175) اسے رحمت وجوبی یوں کہا جاتا ہے کہ یہ اعیان کا تقاضا ذاتی ہے یا بندوں کے اعمال کی جزاء ہے اور اس طرح اس کا عطا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔
- (176) سورہ انعام، ۶، آیت ۱۰۲
- (177) سورہ اعراف، ۷، آیت ۱۵۶
- (178) ”فصوص الحکم“ نص سلیمانی، ص ۱۵۱
- (179) ر۔ ک بہ ”فتوحات“ ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۴، ج ۴، ص ۲۰۰ ”شرح فصوص کاشانی“ نص سلیمانی، ص ۱۹۱ ”شرح فصوص قیصری“ نص سلیمانی، ص ۳۴۹ ”شرح عقیفی“ ص ۲۰۵ نیز دیکھئے ”الانسان الکامل“، عبدالکریم جیلی، ص ۲۹-۲۸ ”اصطلاحات الصوفیہ کاشانی“ ص ۱۷۱-۱۷۰ ”اصطلاحات شاہ نعمت اللہ ولی“ ص ۳۶۱۔

تصورِ خدا اور دُعا کا مفہوم

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں یہ نقطہ نظر پیش کیا تھا کہ ہر شے کا وجود دراصل فکر کی تجسیمی صورت ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو فکر کو وجود کے مقابلے میں اول و آخر حیثیت حاصل ہوتی نظر آتی ہے کیونکہ فکر سے وجود جنم لیتا ہے اور وجود فکر کی ہی ٹھوس اور مجسم شکل ہے تاہم اساسی اعتبار سے فکر اور وجود کے ایک ہونے کے باوجود وجود کو فکر اور فکر کو وجود قرار نہیں دیا جاسکتا۔ فکر کی اپنی ایک آزاد حیثیت ہے جو جامد و ساکت نہیں بلکہ یہ ہر لحظہ ارتقائی منازل سے گزرتی ہوئی عمدہ سے عمدہ تر صورت و اشکال اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ دنیائے وجود کا ارتقا فکر کے ارتقا کے ساتھ وابستہ ہے۔

۔ جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود

کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

فکر ایک ایسا ارتقائی دھارا ہے جس کی بدولت ہر طرز کہن آئین نو کی صورت اختیار کرتا چلا جاتا ہے۔ ایک ہی وجود کی دوسری عمدہ تر صورت و اشکال دراصل فکر کے ارتقائی و تخلیقی بہاؤ کا واضح ثبوت ہیں۔ اقبال نے نزدیک فکر کی صفت تخلیقیت ہی وہ حتمی حقیقت ہے جسے حقیقت اولیٰ کی اساسی فطرت کا بلا واسطہ انکشاف قرار دیا جاسکتا ہے۔ یوں اس بات کا پتا چلتا ہے کہ حقیقت دراصل مادیت سے ماوراء روحانی حیثیت کی حامل ہے اور مادیت اسی روحانی حقیقت کا ظاہری پردہ ہے۔ تاہم ظاہریت یا مادیت حقیقت مطلق نہیں ہے۔ حقیقت مطلق وہ ہے جس کے سہارے مادیت قائم ہوئی ہے۔ حقیقت مطلق فکر یا عقل پر مبنی ارادہ تخلیق (Creative Will) کی صورت میں ہر شے کی اساس ہونے کے باوجود اپنی ایک الگ ایسی انفرادی حیثیت رکھتی ہے جسے اقبال کے بقول خودی مطلق (Absolute Ego) سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے کے آغاز میں ہی عقل پر مبنی ارادہ تخلیق (Rationally - directed Creative Will) کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

"The more important regions of experience examined with an eye on synthetic view, reveal as the ultimate ground of all experience, a rationally-directed creative will which we have found reasons to describe as an ego."¹

یعنی جب ہم تالیفی نقطہ نظر (Synthetic View) سے تجربے کے زیادہ اہم حصوں کا جائزہ لیتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ تمام تجربے کی حتمی اساس دراصل ایک ایسا تخلیقی ارادہ (Creative Will) ہے جو عقل سے بروئے کار آتا ہے اور جسے خودی قرار دینا بلا جواز نہ ہوگا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تخلیقی ارادہ (Creative Will) کو کسی تجربے کی حتمی اساس کیسے کہہ سکتے ہیں؟ یہ تو ظاہر ہے کہ تجربہ کسی عمل سے گزرنے کا نام ہے مثلاً مصور کا تجربہ یہ ہے کہ وہ تصویر بنانے کے عمل سے گزرتا ہے۔ بڑھئی کا تجربہ یہ ہے کہ وہ میز یا کسی اور ایسی چیز بنانے کے تجربے سے گزرتا ہے علیٰ ہذا القیاس۔ تاہم دیکھنا یہ ہے کہ کیا مصور کو تصویر بنانے کا تجربہ یا بڑھئی کو میز بنانے کا تجربہ ان اشیاء کے متعلق دماغ میں کسی ارادے کے پھوٹے بغیر ہی ہو گیا؟ کسی بھی تجربے کے تجزیے سے یہی پتا چلتا ہے کہ عمل فکر اور ارادہ سے جنم لیتا ہے اور عقل فکر اور ارادہ کی تنظیم کا کردار ادا کرتی ہے تاکہ تخلیقی فکر و ارادہ کا اطلاق بہتر سے بہتر عملی نتائج کا باعث ہو، تاہم یہ حقیقت ہے کہ مادیت سے منسلک عقل کبھی اکملیت کی منزل کو نہیں پہنچتی اور یوں ارادہ کی تخلیقی بے چینی برقرار رہتی ہے جس سے مادیت کی سطح پر ہر دم تغیرات وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس موقع پر اس بات کا اظہار نہایت اہم ہے کہ ہر قسم کا مادی وجود تو فکر و ارادہ کی تخلیقی بے چینی کا محتاج ہے تاہم فکر و ارادہ کی تخلیقی بے چینی ایسی مطلق حقیقت ہے جسے قائم بالذات ہونے کے لئے کسی مادی سہارے کی ضرورت نہیں۔ اقبال عقل پر مبنی اسی تخلیقی ارادہ کو خودی کا نام دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس خودی مطلق کو مادیت سے ماورائے امتاز اور الگ انفرادی حیثیت حاصل ہے کہ قرآن اسے اللہ کا مناسب ترین نام دیتا ہے اور اس کی فردیت اور مطلقیت کی صفات کو سورہ اخلاص کی روشنی میں یوں پیش کرتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"In order to emphasize the individuality of the ultimate Ego the Quran give Him the proper name of Allah , and further defines Him as follows :Say: Allah is one: All things depend on Him. He begetteth not, and He is not begotten: And there is none like unto Him."²

درج بالا اقتباس یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہی ارادہ تخلیق جو ہر شے کی اساس ہونے کے باوجود ہر شے سے ماوراء ایک منفرد خودی ہے، قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے۔ اللہ کی صفات یہ ہیں کہ وہ واحد ذات ہے۔ وہ صد ہے

اس کو کسی نے نہ جنا اور نہ خود وہ کسی سے جنا ہوا ہے اور نہ کوئی دوسری ذات اس کی ہمسرا اور ہم پلہ ہے۔ یہی اس ذات کی انفرادیت ہے۔ گویا قرآن پاک نے انفرادیت کا معیار یہ مقرر کیا ہے کہ انفرادیت کی حامل صرف وہ ذات ہے جسے اپنے قیام و بقا کے لئے کسی سہارے کی ضرورت نہ ہو مگر ہر شے کا وجود اپنے قیام و بقا کے لئے اس کا محتاج ہو، تو والد کے عیب سے پاک ہو اور کوئی دوسری ذات اس کی ہمسرا اور ہم پلہ نہ ہو۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں ان سے ہمیں مکمل اور بھرپور انفرادیت (Individuality) کا ایک تصور تو ضرور ملتا ہے مگر اقبال کے خیال میں عملی دنیا میں اس نوع کی انفرادیت کا ادراک اس لئے مشکل ہے کہ عالم حیات میں ان صفات پر مبنی مکمل انفرادیت کی کوئی نظیر ہمارے سامنے موجود نہیں ہے تاہم اقبال ہنری برگساں (12 اکتوبر 1859-4 جنوری 1941ء) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"Bergson has taught us in his 'Creative Evolution' individuality is a matter of degrees and is not fully realised even in the case of apparently closed of unity of the human being."³

برگساں کہتا ہے کہ انفرادیت کے بھی مراتب ہیں یہاں تک کہ انفرادیت اپنی مکمل صورت میں انسان کی بظاہر معین و متعین وحدت (Closed off unity of human being) بھی دکھائی نہیں دیتی۔ اس ضمن میں برگساں کے اپنے الفاظ اس کی کتاب "تخلیقی ارتقا" (Creative Evolution) میں اس طرح سے ہیں:

"We shall see that individuality admits of any number of degrees, and that is not fully realised any where , even in man."⁴

پھر آگے چلتے ہوئے برگساں یہ ماننے کے باوجود کہ کائنات کی ہر شے میں انفرادیت کا رجحان پایا جاتا ہے یہ بتاتا ہے کہ مکمل انفرادیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ کیا ہے۔ برگساں کے اپنے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"In particular, it may be said of individuality that, while the tendency to individuate is every where present in the organised world, it is every where⁶ opposed by the tendency towards reproduction. For the individuality to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately, But then reproduction would be impossible . For what is reproduction, but building up of a new organism with a detached fragment of the old. Individuality, therefore , harbours its enemy at home."⁷

کائنات کی ہر شے میں انفرادیت کا رجحان پایا جاتا ہے مگر اشیا کے اندر تو والد (Reproduction) کا نقص انہیں مکمل انفرادیت کے معیار سے گرا دیتا ہے۔ تو والد (Reproduction) سے مراد یہ ہے کہ کسی عضویہ (Organism) کے جسم سے ایک حصہ الگ ہو کر اسی نوع کے ایک علیحدہ اور ہم پلہ عضویہ کی صورت اختیار کر لے، یوں ساری کائنات میں ہر عضویہ کے اندر اپنی ہمسرا اور ہم پلہ انواع پیدا کرنے کا رجحان ایک ایسی کمزوری ہے جو کسی بھی عضویہ کی صف فردیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتی ہے۔ گویا برگساں کے بقول انفرادی تو والد کے عمل سے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال لیتی ہے۔ اقبال برگساں کے درج بالا پیرا گراف کی روشنی میں لکھتے ہیں:

"In the light of his passage , it is clear that the perfect individual, closed off as an ego, peerless and unique, cannot be conceived as harbouring its own enemy at home. It must be conceived as superior to the antagonistic tendency of reproduction."⁹

اقبال کہتے ہیں کہ متعین خودی کی حامل ایسی ذات کامل (Perfect individual) کے متعلق کہ جو یکتا اور بے مثال بھی ہو، یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ تو والد (Reproduction) کے عمل سے اپنے ہی گھر میں اپنا دشمن پال لے بلکہ ایسی منفرد ذات کے متعلق تو یہ خیال لازم آتا ہے کہ اس ذات کو تو والد کے حریفانہ رجحان (Antagonistic Tendency) سے بلند و برتر ہونا چاہئے۔ گویا اقبال کے خیال میں فردیت کے معیار پر پورا اترنے والی ذات وہی ہو سکتی ہے جو بے ہمتا، بے مثل اور بے نظیر ہو اور اپنی فردیت میں اس لحاظ سے مکمل ہو کہ وہ تو والد کے عمل سے ایسی ہمسرا اور ہم پلہ مخالف ذات پیدا نہ کرے کہ جو اس کی یکتائی (Uniqueness) کو متاثر کر سکے۔ اقبال انہی صفات کی حامل بے ہمتا ذات کو انائے کامل یا خودی کامل کا نام دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن پاک میں خدا کا جو تصور پیش کیا گیا ہے، خودی کامل کی صفت اس تصور کے سب سے زیادہ لازمی عناصر میں سے ایک ہے۔ اسی لئے قرآن پاک میں خدا کی اس صفت کا بار بار ذکر کیا گیا ہے۔ مولانا جلال الدین رومی (1207ء-1273ء) فرماتے ہیں:

غرفۂ نوری کہ اولم یولدست

لم یلد لم یولد آن ایزدست

ترجمہ: (وہ اُس نور (الہی) میں غرق ہے جو کسی سے پیدا نہیں ہوا۔ اس سے کسی کا پیدا نہ ہونا اور نہ اس کا

کسی سے پیدا ہونا اللہ تعالیٰ ہی کی شان ہے۔)

خليفة عبد الحكيم سورة اخلاص کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"This beautiful Meccan sura gives us in a nutshell the essence of the Quranic theism. It refutes polytheism. It refutes the doctrine of trinity."¹⁰

تاہم اقبال کے خیال میں قرآن پاک میں خدا کی شان یکتائیت کے بار بار تذکرے کا مقصد اتنا عیسائیوں کے حضرت عیسیٰ کے متعلق فرزند الہی ہونے کے تصور کی تنقیص کرنا نہیں جتنا کہ اللہ تعالیٰ کے انائے کامل (Perfect Ego) ہونے کی حیثیت سے اس کی صفت انفرادی زوردار لہجے میں وضاحت کرنا ہے، مگر اقبال کہتے ہیں کہ افسوس کی بات یہ ہے کہ مذہب کی فکری تاریخ میں ہمیشہ خدا کی فردیت کے اس تصور سے نہ صرف اعراض برتا گیا بلکہ فردیت الہی کو وحدت الوجود کے ایک مبہم اور غیر واضح تصور کی بھینٹ چڑھا دیا۔ وحدت الوجود کے تصور کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی حیثیت ایک ایسے کائناتی جوہر (Cosmic Element) یا کائنات کے جزو لازم حصہ کی ہے جو کچھ یوں کائنات کے رگ وریشے میں سرایت کئے ہوئے ہے کہ کائنات سے باہر کائنات سے ماوراء اس کی شناخت بحیثیت فرد یا متعین انا معدوم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس تصور سے یوں لگتا ہے کہ ہستی باری تعالیٰ کا وجود کائنات کے قیام و بقا کا محتاج ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب کائنات نہ تھی تو اس کا جزو لازم یعنی خدا بھی نہ تھا اور اب جب کائنات نہ ہوگی تو خدا بھی نہ ہوگا۔ فارنل (L.R. Farnell) نے (1924ء-1925ء) میں سینٹ انڈریوز یونیورسٹی میں گفرڈ لیکچرز دیئے۔¹¹ ان خطبات میں بھی پروفیسر فارنل نے وحدت الوجودی (Pantheistic) خیالات کا اظہار کرتے ہوئے قرآن پاک کی اس آیت سے استنباط کیا کہ جس میں اللہ تعالیٰ کو زمین و آسمان کا نور قرار دیا گیا ہے۔¹² ایک ایسا نور جو زمین و آسمان میں پھیلا ہوا ہے اور کائنات کے طول و عرض میں منتشر ہے۔ اقبال کے خیال میں آیت مذکورہ کی یہ تفہیم اس بات کی غماز ہے کہ اس آیت میں آگے چل کر ذات باری کی صفت تفرید (The Characteristic of Individuality) کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس کی طرف توجہ نہیں دی گئی۔ پوری آیت اس طرح ہے:

”اللہ نور السموات والارض ط مثل نورہ کمشکوۃ فیہا مصباح ط

المصباح فی رجاجة ط الرجاجة کانہا کوکب درى۔“ (25:24)

ترجمہ: (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے، اس کے نور کی مثال ایسی ہے کہ گویا کہ

ایک طاق ہے، اس میں ایک چراغ ہے اور وہ (چراغ) ایک شیشہ میں ہے۔ وہ

شیشہ ایسا شفاف کہ وہ چمکتا ہوا ایک ستارہ ہے۔)

اگرچہ اس آیت کے ابتدائی حصے سے ذات باری تعالیٰ کی لامرکزیت یا غیر متعین انا ہونے کا خیال

ذہن میں ابھرتا ہے اور ہمہ اوست کے تصور کی تائید ہوتی ہے مگر جب ہم اس آیت مذکورہ کے استعارے کا آیت

کے آخر تک بغور مطالعہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ دراصل اس آیت میں نور کے استعارے کو مسلسل ارتکاز اور تفرید کی طرف بڑھایا گیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کی مرکزیت، احدیت، صمدیت اور انفرادیت کو اجاگر کیا جائے۔ یہ مقصد یوں سامنے آتا ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں حق تعالیٰ کے لئے پہلے تو نور کا استعارہ استعمال کیا گیا ہے، پھر اس استعارہ کو مسلسل تحدید، تفرید اور ارتکاز کی جانب یوں منتقل کیا گیا ہے کہ نور کو چراغ سے تشبیہ دی گئی ہے گویا نور کا ایک مرکز ہے، پھر بتایا گیا ہے کہ چراغ قانون کے اندر ہے جس سے چراغ کی انفرادیت مزید اجاگر ہو جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ چراغ بردار فانوس ایک طاق ہے۔ اس طرح نور کے استعارے کی تحدید اور زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور آخر میں چراغ کے نور کو چمکتے ہوئے ستارے سے تشبیہ دے کر اس نور کے لاصورت ہونے کے تصور کی بھی نفی کر دی گئی ہے:

مجو مطلق دریں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السموات

یہاں ایک واقعہ درج کرنا بہت ضروری ہے۔ ایک مرتبہ مولانا اسلم جیراج پوری نے سیدندیر نیازی کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے علامہ اقبال پر یہ اعتراض کیا کہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے میں آسئہ نور کی جو بحث کی ہے اس میں اقبال نے نور کو مادی نور کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اسلم جیراج پوری صاحب نے سیدندیر نیازی سے اصرار کیا کہ وہ ان کے اعتراض کو اقبال تک پہنچا دیں۔ چنانچہ سیدندیر نیازی نے اقبال کے نام ایک خط میں مولانا صاحب کا اعتراض لکھ بھیجا۔ اقبال نے اس خط کے جواب میں لکھا:

”مولانا اسلم کا ارشاد بجا ہے اس آیت کو تاریخی نقطہ نگاہ سے دیکھنا چاہئے۔ اس مضمون کی آیات تقریباً تمام سماوی کتب میں موجود ہیں۔ اس کا مقصد یہ نہیں کہ خدا مادی معنی میں نور ہے۔ نور محض ایک استعارہ ہے جسے قدیم کتب سماوی میں اعراض کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ یعنی وجود باری کو ہمہ گیر ظاہر کرنے کے لئے۔ قرآن نے میری ناقص رائے میں اس قدیم استعارے کو وجود باری کی طرف اشارہ کرنے کے لئے استعمال کیا ہے۔“¹³

اقبال کے خیال میں آسمانی کتابوں قرآن، انجیل اور توریت میں جہاں بھی نور کا لفظ استعمال ہوا ہے، اس کی حیثیت ذات باری تعالیٰ کے لئے استعارہ کی ہے۔ اب دور حاضر میں ضرورت اس امر کی ہے کہ نور کے اس استعارہ کی تفسیر مختلف انداز میں کی جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اب جدید طبیعیات نے بھی ثابت کر دیا ہے کہ کائنات میں صرف روشنی ہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں۔ کسی مشاہد کا تعلق چاہے کسی بھی نظام حرکت سے ہو اس کے لئے روشنی کی رفتار میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ چنانچہ تغیر کی اس دنیا میں روشنی یا نور ہی

وہ شے ہے جسے ذات مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ اسی لئے اقبال کہتے ہیں کہ:

"The metaphor of light as applied to God, therefore, must in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation."¹⁴

اس مرحلے پر ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذات باری تعالیٰ اگر ایک خودی مطلق ہے اور اس کی بنیادی خصوصیت فردیت ہے تو کیا اس سے ذات الہی کی لامتناہیت (Infinity) مکانی طور پر متناہی ہونے میں نہیں بدل جاتی؟ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ خدا کی لامتناہیت (Infinity) کو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں نہیں سمجھا جاسکتا۔ اقبال لکھتے ہیں:

"God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity."¹⁵

اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کی ہستی اس طرح مادی حیثیت کی حامل نہیں کہ جسے اپنے مادی وجود کے لئے مادی مکان کی ضرورت ہو۔ دراصل ہم بحیثیت انسان اپنے مادی ماحول سے مادی و جسمانی لحاظ سے منسلک ہیں۔ اس لئے ہمارے لئے جسمانی فاصلے اور مادی وسعتیں معنی رکھتی ہیں۔ ہمارے ذہن میں یہ سوال اس لئے آتا ہے کہ ہمارے جسم کے مقابل دیگر اجسام مزاحمت پیش کرتے ہیں اور ہم مکانی طور پر ایک جگہ ہوتے ہوئے دوسری جگہ حاضر نہیں ہو سکتے، جب ہم انہی خطوط پر سوچتے ہوئے ذات الہی کی صفات پر غور کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے انانے مطلق اور فرد ہونے کا خیال آتے ہی اس کے بھی مکانی طور پر متناہی ہونے کا سوال دل میں کھٹکنے لگتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ ذات الہی کی حیثیت مادی نہیں بلکہ سراسر روحانی ہے چنانچہ ذات الہیہ کی روحانی قدر و منزلت اور لامتناہیت کے مقابلے میں محض مکانی وسعتیں کوئی حیثیت نہیں رکھتیں اور دوسری بات یہ ہے کہ مادیت پر مشتمل پوری کائنات کو ذات الہیہ کے مقابل اس طرح ہم پلہ و ہمسر غیر ذات کی حیثیت حاصل نہیں کہ جو ذات الہیہ کے لئے کسی قسم کی مزاحمت کا باعث بن سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود مادی کائنات اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیقیت کی ترجمان ہے اور ذات الہیہ کی تخلیقیت ایک ایسا مسلسل عمل ہے جس میں کسی لمحہ بھی ٹھہراؤ نہیں آتا۔ اسی لئے اقبال کہتے ہیں کہ:

"Temporal and spatial infinities are not absolute."¹⁶

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ بھی مکانی وسعتیں ہمیں درپیش ہیں یہ حتمی اور مطلق نہیں بلکہ تغیر پذیر ہیں کیونکہ ان کا خالق ان میں ہر دم اضافہ کر رہا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جدید سائنس کے نزدیک بھی کائنات کی حیثیت ایک لامتناہی خلا (Infinite Void) میں واقع جامد وساکت شے کی نہیں بلکہ ایک ایسے لمحہ متحرک مظہر کی

ہے کہ جس میں جب مسلسل واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں تو ان واقعات کے مابین باہمی ربط پیدا ہو جاتا ہے اور پھر اسی ربط و تعلق کے نتیجے میں زمان و مکاں کے تصورات جنم لیتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کے خیال میں جس چیز کو ہم زمان و مکاں (Time and Space) کہتے ہیں وہ دراصل خودی مطلق یعنی اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت ہے اور یہ ہمارا انسانی ذہن ہے جو اللہ تعالیٰ کی اس تخلیقی فعالیت کو مختلف نام دے کر اس کی مختلف تعبیریں (Interpretations) کرتا ہے۔ اقبال اس بات کو یوں بھی بیان کرتے ہیں۔

"Space and time are possibilities of the Ego, only partially realised in the shape of our mathematical space and time."¹⁷

گویا زمان و مکاں دراصل خودی مطلق کے تخلیقی امکانات ہیں تاہم جب یہ تخلیقی امکانات اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کے باعث جزوی طور پر معرض شہود میں آتے ہیں تو ہم ان کا طول و عرض حسابی طور پر شمار کرتے ہوئے انہیں مختلف نام دے دیتے ہیں، ورنہ اقبال کے الفاظ ہیں:

"Beyond Him and part form His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos"¹⁸

اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ زمان و مکاں، سب کا وجود خدا کی تخلیقی فعالیت کا نتیجہ اور اس کی تخلیقی فعالیت کا ایک حصہ ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی فعالیت سے ماوراء کوئی شے نہیں ہے۔ لہذا مادیت کا کوئی حوالہ یا کوئی پہلو بھی (زمانی یا مکانی) ایسا نہیں ہے جو خدا کی تخلیقی فعالیت سے ماوراء کر دیگر مادی خودیوں کے حوالے سے خدا کی ہستی کو مادی پیمانوں میں پرکھ سکے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ:

"The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space bound human ego whose body closes him off in reference to other egos."¹⁹

گویا اقبال کے خیال میں خودی مطلق (Ultimate Ego) مکانی لامتناہیت (Spatial Infinity) کے معنوں میں لامتناہی نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مکانی لامتناہیت تو مادی و جسمانی ہے جب کہ خودی مطلق مادی و جسمانی ہستی نہیں لہذا اس کی لامتناہیت بھی مادی یا مکانی معنوں میں لامتناہی نہیں۔ دوسری بات اقبال یہ کہتے ہیں کہ خودی مطلق انسانی خودی کی طرح دوسری خودیوں کے حوالے سے مکانی حدود کی پابند بھی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی خودی تو دوسری خودیوں کے حوالے سے مکانی حدود کی اس لئے پابند ہے کہ دیگر خودیاں اس کی ذات سے خارجی سطح پر واقع ہیں جبکہ خودی مطلق وہ ہستی اعلیٰ ہے کہ جس کی تخلیقی فعالیت سے باہر کسی شے کا وجود نہیں، لہذا کوئی مادی شے ایسی نہیں جو خدا کو حدود میں پابند یا محصور کر سکے جبکہ خودی مطلق وہ اعلیٰ ہستی یہ جو ہر شے پر

چھائی ہوئی ہے اور ہر شے اس کی گرفت میں ہے۔ مختصر یہ کہ:

"The infinity of the Ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series but in not that series."²⁰

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی لامتناہیت مادی و جسمانی وسعت کے اعتبار سے نہیں بلکہ تخلیقی فعالیت کے لامحدود باطنی امکانات (Infinite Inner Possibilities) پر مشتمل ہے۔ ہماری کائنات جو اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کا ایک جزوی اظہار (Partial Expression) ہے ایسی مطلق حیثیت کی حامل نہیں کہ خود اپنے سہارے قائم ہو۔ اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت ایک ایسا سلسلہ لامتناہیہ ہے جس کی ہر کڑی دوسری کڑی سے وابستہ اور جڑی ہوئی ہے لیکن اس تخلیقی فعالیت کے ربط و تعلق کا اصل باعث وہی ذات حق ہے جو تخلیقی تسلسل کی اصل محرک ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کائنات کے ہر ہر جوڑ بند میں موجود ہے تاہم اس کی یوں موجودگی ایسی معنوی اور عمیق (Intensive) نوعیت کی ہے کہ پھیلاؤ اور وسعت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ گویا ہر قسم کی وسعتیں اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیقیت سے ہویدا ہو رہی ہیں لیکن وہ خود ان وسعتوں میں موجود ہونے کے باوجود ان وسعتوں کا حصہ نہیں۔ اقبال نے کائنات سے خدا کے ربط و تعلق اور اس میں خدا کی موجودگی کو اپنے پانچویں خطبہ بعنوان ”مسلم ثقافت کی روح“ میں بھی بڑے خوبصورت الفاظ میں بیان کیا ہے، لکھتے ہیں:

"We must not forget that the words proximity, contact and mutual separation which apply to material bodies do not apply to God. Divine life is in touch with the whole universe on the analogy of the soul's contact with the body."²¹

کائنات سے خدا کے ربط و تعلق کی نوعیت کو مصور اور اس کی تخلیقی یعنی تصویر کی مثال سے بھی واضح کیا جا سکتا ہے۔ جب ایک مصور تصویر بناتا ہے تو تصویر کے تمام خدوخال مصور کی تخلیقی فعالیت سے نمودار ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے مصور اپنی تخلیق کے ایک ایک گوشے اور پہلو میں موجود ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ناظر تصویر کا مشاہدہ کرتے ہوئے تصویر میں کہیں مصور کی شخصیت کے ایک پہلو کو دیکھتا ہے تو کہیں دوسرے پہلو کو۔ تصویر سے کہیں

مصور کی شخصیت کا جمالی پہلو نمایاں ہوتا ہے تو کہیں جلالی، کہیں محبت کا رنگ پھوٹتا ہے تو کہیں نفرت کا، کہیں تصویر کے خطوط مصور کی خوشیوں کے استعارے بنے نظر آتے ہیں تو کہیں وہ حزن و یاس کی جھلک دکھا جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ مصور معنوی اعتبار سے اپنی تخلیق کے ہر گوشے میں موجود ہوتا ہے تاہم اس کی دید کے لئے ضروری ہے کہ ناظر ایسی فہم و فراست کا حامل ہو کہ تصویر کے ہر پہلو میں ”نقش کف پائے یار“²² کا ادراک کر سکے۔

درج بالا مثال کے مصداق کائنات بھی ذات الہی کا ایک تخلیقی شاہکار ہے، جب کائنات میں خدا کی تخلیق فعالیت کے باطنی امکانات ظہور پذیر ہوتے ہیں تو ان سے ذات الہی کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں مثلاً خلاق (Creativeness) علم (Knowledge) قدرت کاملہ (Omnipotence) اور دوام (Eternity) وغیرہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ اقبال سب سے پہلے خدا کی صفت تخلیقیت کو اپنی بحث کا موضوع بناتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ

"Finite minds regard nature as a confronting other existing per se, which the mind knows but does not make. We are thus apt to regard the act of creation as a specific past event and the universe appears to us as a manufactured article which has no organic relation to the life of its maker and of which the maker is nothing more than a mere spectator."²³

اقبال کہتے ہیں کہ ہمارے محدود ذہن (Finite Minds) کائنات کو ایسی بنی بنائی شے (Manufactured Article) کے طور پر دیکھتے ہیں جس کا تعلق ماضی کے کسی گزرے ہوئے واقعے کے ساتھ ہے تاہم اب یہ کائنات ایک ایسی ذات مخالف کی صورت خود اپنے طور پر قائم (Existing per se) ہے جس کو خالق کے سہارے کی ضرورت نہیں۔ گویا خالق کائنات کی مثال ایک ایسے گھڑی ساز کی ہے جو ایک دفعہ گھڑی کے پرزے اکٹھے کر کے گھڑی چلا دیتا ہے اور پھر گھڑی خود بخود چلتی رہتی ہے یا پھر خدا خدا کی مثال ایک ایسے تماشاگر (Spectator) کی ہے جو ایک دفعہ کائنات بنا کر اب اس سے الگ تھلگ بیٹھا محض اس کا تماشا کر رہا ہے، جبکہ کائنات خود بخود چل رہی ہے۔

اقبال کے نزدیک کائنات کی تخلیق کے متعلق اس قسم کے خیالات ہمارے محدود ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہی محدود نظری ہے کہ جس کے باعث تمام بے معنی الہیاتی بحثیں (Theological Controversies) جنم لیتی ہیں۔ اس محدود نظری سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا کائنات خدا کی زندگی میں ایک اتفاق حادثے کے طور پر

نمودار ہوگئی ورنہ شاید یہ کائنات روبہ تخلیق ہی نہ ہو پاتی۔ اس مرحلے پر ایک نہایت اہم سوال یہ جنم لیتا ہے کہ اگر یہ کائنات اپنے سہارے خود قائم ہے اور اپنے خالق سے اس کا کوئی تعلق نہیں تو کیا پھر کائنات کی حیثیت خدا کے بالمقابل ایسی ماسوا ذات کی ہے کہ جس کے اور خدا کے درمیاں مکان (Space) حائل ہے۔ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ

"From the Divine point of view, there is no creation in the sense of a specific event having a 'before' and an 'after'. The universe cannot be regarded as an independent reality standing in opposition to Him."²⁴

یعنی الہیاتی نقطہ نظر یہ ہے کہ تخلیق کا عمل کوئی ایسا مخصوص واقعہ نہیں کہ جو تاریخ کے کسی خاص موڑ پر اللہ تعالیٰ سے اتفاقاً یا حادثاتی طور پر وقوع پذیر ہو گیا ہو اور جس کے آگے پیچھے تخلیق یا تخلیقی عمل کے علاوہ کوئی اور شے ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تخلیق تو ایک ایسا بیکراں اور بے پایاں دھارا ہے جو ابتدا و انتہا سے نا آشنا ہے۔ کائنات خدا کے ایسے تخلیقی عمل کا شاہکار ہے جس کے بطن سے ”دمادم صدائے کن فیکون“²⁵ بلند ہو رہی ہے۔ اقبال نے اس خیال کا اظہار کئی اور جگہ بھی کیا ہے۔ ”پیام مشرق“ میں لکھتے ہیں:

گماں مبر کہ بیاباں رسید کار مغاں
ہزار بادہ ناخوردہ در رگ تاک است
ترجمہ: مت خیال کرو کہ پیر مغاں نے جس قدر شراب کشید کرنی تھی وہ سب کشید کر چکا۔ انگور کی بیل میں سینکڑوں بلکہ ہزاروں اقسام کی شراہیں پوشیدہ ہیں۔
ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں رقم طراز ہیں:

"The universe is not a completed act, it is still in the course of formation."²⁶

موجودہ سائنسی تحقیقات بھی اس حقیقت پر گواہی دیتی ہیں کہ کائنات جامد و ساکت مظہر نہیں بلکہ اس کے اندر مسلسل اضافہ ہو رہا ہے۔ روسی مصنف ایم، ویسی لی ایو، (M. Vasilyev) اپنی کتاب "Matter and Man" میں لکھتا ہے:

"Soviet scientist A.A. Friedman leads to the conclusion that the universe is steadily expanding.

From this, it was concluded that the density of matter in the universe is steadily decreasing and the distances between galaxies are increasing."²⁷

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بَايَدٌ وَأَنَا لَمُوسِعُونَ“ (47:51)

ترجمہ: اور آسمان کو بنایا ہم نے اس کو ساتھ قوت کے اور تحقیق ہم البتہ کشادہ کرنے والے ہیں (ترجمہ مولانا شاہ عبدالقادر)۔

چنانچہ کائنات ایسی مطلق حیثیت کی حامل نہیں کہ جس پر سے خدا کا تخلیقی ہاتھ اٹھ گیا ہو اور وہ اب اپنے سہارے خود قائم و برقرار ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کے قیام و بقا کا راز خدا کے تخلیقی عمل کے تسلسل میں ہی پنہاں ہے، اگر ہم یہ سمجھیں کہ کائنات ایسی مطلق حیثیت کی حامل ہے کہ جسے اپنے قیام و بقا کے لئے کسی سہارے کی ضرورت نہیں تو پھر تو خدا اور کائنات اس خلاء بیکراں کے اندر دو مد مقابل حریفوں کے طور پر سامنے آ جائیں گے جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ:

"Space, time and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God."²⁸

یعنی مادہ اور زمان و مکاں کے تصورات خدا کے تخلیقی عمل سے ابھرے ہیں اور یہ تصورات خدا کے آزاد تخلیقی عمل کو قابل فہم بنانے کے لئے فکر انسانی کی وہ تعبیریں ہیں جو انسان نے خود وضع کی ہوئی ہیں، چنانچہ مادہ ہو یا زمان و مکاں، یہ دریا کی موج اور سورج کی کرن کے مصداق ایسی آزاد، بے نیاز اور مطلق حیثیت کی حامل حقیقتیں نہیں جنہیں اپنے وجود کے اثبات اور قیام و بقا کے لئے کسی سہارے کی ضرورت نہ ہو۔ دراصل زمان و مکاں یا کائنات کے تصورات انسان نے حیات الہی کی عقلی تفہیم (Intellectual Modes of Apprehending) کی غرض سے وضع کئے ہوئے ہیں ورنہ ان کی حیثیت بجز نمود سیمائی کچھ نہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت بایزید بسطامیؒ کے شاگردوں میں تخلیق کے مسئلے پر بحث چل نکلی تو ان کے ایک شاگرد نے عام ذہن میں آنے والے اس خیال کو یوں پیش کیا کہ ایک وقت وہ بھی تو تھا کہ جب صرف خدا تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ حضرت بایزید بسطامیؒ نے اپنے شاگرد کی بات سن کر برجستہ جواب دیا کہ اب بھی وہی صورتحال ہے کہ جو پہلے تھی۔ گویا حضرت بایزید بسطامیؒ نے عام ذہن میں آنے والے اس خیال کو رد کر دیا کہ مادہ یا کائنات کی حیثیت ایسے وجود کی ہے کہ جو گویا خدا کے بالمقابل اپنے طور پر قائم ہو یا یہ کہ مادہ خدا سے الگ ایسی دائمی اور لازوال حیثیت کا حامل ہے کہ جس پر خدا اور بیٹھا اپنی تخلیقی فنکاری کے نمونے دکھا رہا ہے۔ اقبال خدا

کے تخلیقی عمل کی نوعیت بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ:

"It is, in its real nature, the continuous act which thought breaks up into a plurality of mutually exclusive things."²⁹

حقیقت یہ ہے کہ خدا کا تخلیقی عمل اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسا مسلسل طرز عمل ہے جس میں کہیں ٹھہراؤ یا وقفہ نہیں تاہم انسانی فکر نے اس تخلیقی تسلسل کے مختلف حصوں کو بغرض فہم، تعبیرات، و تصورات کا لبادہ پہنا کر ایسی باہم مختلف اشیاء میں منقسم کر دیا ہے جو بادی النظر میں نہ صرف ایک دوسرے سے الگ اور جدا جدا نظر آتی ہیں بلکہ اپنے طور پر آزاد، مکمل اور مطلق حیثیت کا پیکر دکھائی دیتی ہیں۔ انسانی فکر کے اس طرز عمل کی مثال ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی اندھے کا ہاتھ ایک بہت بے عضویہ کے جسم کے ایک حصے کو چھوئے تو وہ کل پر نگاہ نہ ہونے کے باعث اسی ایک حصے کو باقی جسم سے الگ اور آزاد حیثیت کا حامل وجود تصور کر بیٹھے۔ مولانا رومی نے اپنی مثنوی میں ایک حکایت بیان کی ہے جس میں انہوں نے انسانی فکر کی ریزہ کاری کی عادت کو نہایت خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

پیل اندر خانہ تاریک بود
عرضہ را آوردہ بودندش ہنود

از برائے دیدنش مردم بے
اندرائ ظلمت ہی شد ہر کے

دیدنش با چشم چوں ممکن نبود
اندرائ تاریکیشن کف می بسور

آں یکے را کف بخراطوم اوفتاد
گفت ہچو ناودانست این نہاد

آں یکے رادست برگوش رسید
آں برد چوں بادبزن شد پدید

آں یکے را کف چو بر پایش بسود
گفت شکل پیل دیدم چوں عمود

از نظر کہ گفت شاں شد مختلف
آ یکے داش لقت داد ایں الف

در کف ہر کس اگر شمعے بدے
اختلاف از گفت شاں پیروں شدے

ترجمہ: (ایک تاریک گھر کے اندر ہاتھی (کھڑا) تھا جس کو ہندو بطور پیشکش لائے تھے)
(اس کو دیکھنے کے لئے بہت سے لوگ جمع ہوئے اور ہر کوئی اس اندھیرے میں گھس جاتا)
(چونکہ اس تاریکی میں آنکھوں سے دیکھنا ممکن نہ تھا، اس لئے ہر شخص اس کو ہاتھ سے چھوتا تھا)
(ایک کا ہاتھ سونڈ پر پڑا تو بولا اس کا وجود تو پرنا لے کا سا (کھوکھلا) ہے)
(ایک کا ہاتھ اس کے کان پر پہنچا تو وہ اس پر سچھے کی طرح (چوڑا چوڑا) ظاہر ہوا)
(ایک کا ہاتھ اس کے پاؤں سے چھو گیا وہ بولا میں نے ہاتھ کی صورت ستون کی سی (لمبی اور ٹھوس) پائی ہے)

(نقطہ نظر کے اختلاف سے اُن کے دعویٰ مختلف۔ ایک نے اُس کو دال کا لقب دیا دوسرے نے الف کا)
(اگر ہر شخص کے ہاتھ میں شمع ہوتی تو ان کے اقوال سے اختلاف دُور ہو جاتا)

درج بالا حکایت سے اقبال کے اس خیال کی ترجمانی ہوتی ہے کہ جب فکر کی رسائی کلی حقیقت تک نہ ہو تو پھر جو جزوی حقائق بھی اس کے دائرہ ادراک میں آتے ہیں فکر انہی کو حتمی حقائق سمجھتے ہوئے ان کی تعبیر و تشریح اپنے انداز میں کرتی چلی جاتی ہے۔ اسی حوالے سے اقبال اپنے خطبے میں پروفیسر آڈنگٹن (18 دسمبر 1882ء، 22 نومبر 1944ء Sir Arthur Stanley Eddington) کا ذکر کرتے ہیں کہ جنہوں نے اپنی کتاب ”مکان، زماں اور تجذیب“ (Space, Time and Gravitation) میں انسانی فکر کی جزوی رسی کے عمل کو نہایت خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ پروفیسر آڈنگٹن کہتے ہیں کہ ہماری دنیا مکانی واقعات کی دنیا ہے۔ یہاں کوئی ایک نہیں بلکہ ہر مقام پر لاتعداد ایسے واقعات رونما ہوتے ہیں جن کا آپس میں نہایت قریبی ربط و تعلق ہوتا ہے۔ ان روابط سے

کئی دیگر روابط بھی جنم لیتے ہیں جن کے اپنے مخصوص اوصاف (Qualities) ہوتے ہیں، تاہم ہمیں کسی واقعے کے وقوع پذیر ہونے کا احساس اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس واقعے کا رونما ہونا ہمارے شعوری احساس کا حصہ بنتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو واقعہ ہمارے شعور یا ذہن کا حصہ نہیں بنتا، ہمارے لئے وہ اہمیت نہیں رکھتا گو کہ کسی اور کے ہاں صورتحال اس کے بالکل برعکس ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو واقعہ ہمارے شعور یا ذہن کا حصہ نہیں بنتا، ہمارے لئے وہ اہمیت نہیں رکھتا گو کہ کسی اور کے ہاں صورتحال اس کے بالکل برعکس ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارا محدود ذہن جس حقیقت کو حقیقت مانتا ہے، یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ صرف وہی کلی حقیقت نہیں ہے، بلکہ کلی حقیقت کا صرف ایک جزو ہے۔ اڈنگٹن اسی بات کو سمجھانے کے لئے مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک وسیع سبزہ زار میں بے شمار پگڈنڈیاں (Walks) مخفی ہوں تاہم اہمیت اس پگڈنڈی کو حاصل ہو جاتی ہے جسے منتخب کر لیا جاتا ہے اور ہم اس پر چلنا شروع کر دیتے ہیں۔ اڈنگٹن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ دنیا کی بے شمار خصوصیات میں سے کوئی ایک خصوصیت اس وقت اہمیت اختیار کر لیتی ہے کہ جب ذہن اسے اپنی پہچان کے لئے منتخب کر لیتا ہے اور وہ نمایاں ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ مادے کی بھی یہی صورتحال ہے۔ اڈنگٹن کے بقول:

"Mind filters out matter from the meaningless jumble of qualities as the prism filters out the colours of the white light."³⁰

گویا ذہن بے معنی خصوصیات کے انبوہ میں سے مادہ کو ایسے ہی چن لیتا ہے کہ جیسے منشور سفید روشنی کے بے ترتیب تموجات میں سے قوس قزح کے رنگ چن لیتا ہے۔ اڈنگٹن کہتا ہے کہ ذہن کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ صرف اس شے کو اہمیت دیتا ہے جو پائیدار ہو جبکہ ناپائیدار کو نظر انداز کر دیتا ہے اس لئے دوامیت کے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ذہن کسی بھی نتیجہ خصوصیت کو خود ساختہ زمان و مکاں کی گرفت میں لے آتا ہے تاکہ شے نتیجہ کے ادراک کو مستقل بنایا جاسکے۔ ذہن کی اسی جستجو نے مادیت کی یہ دنیا تخلیق کی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ پروفیسر اڈنگٹن کے اس جملہ میں کہ

"The mind's search for permanence has created the world of physics."³¹

یعنی ذہن کی اسی جستجو نے مادیت کی یہ دنیا "تخلیق کی ہے" پروفیسر اڈنگٹن کی کتاب کی سب سے گہری بات چھپی ہوئی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ بات ٹھیک ہے کہ ذہن نے مادیت کی یہ دنیا تخلیق کی ہے اور اس کے لئے زمان و مکاں کا تار و پود بھی بنا ہے تاکہ اسے ذہن و شعور کے لئے دوامی حیثیت حاصل ہو سکے مگر سوال یہ پیدا ہوتا

ہے کہ ذہن نے مادیت کی یہ دنیا کہاں سے تخلیق کر لی ہے۔ ماہر طبیعیات کے لئے ابھی اپنے انداز میں اس بات کا کھوج لگانا باقی ہے کہ بظاہر مادیت کی مستقل دنیا کی یہ گزرتی ہوئی جھلک جسے ذہن نے دوامیت کی جستجو میں تخلیق کیا ہے اس کی جڑیں کون سی ایسی زیادہ مدام (More Permanent) اور قابل فہم ہستی میں نہاں ہیں، جس کے اندر تغیر و ثبات کی متضاد خصوصیات موجود ہیں اور جس کی بنا پر اسے بیک وقت مستقل اور متغیر خیال کیا جا سکتا ہے۔

ابھی تک زیر بحث آنے والے مباحث کا خلاصہ اس طرح ہے کہ مادیت حقیقت مطلق نہیں۔ حقیقت مطلق مرتبہ فردیت کی حامل اللہ تعالیٰ کی ہی بے چگون و بینظیر ذات ہے۔ یہ تمام تر مادی کائنات اسی ذات کی صفت تخلیقیت کا اظہار ہے۔ زمانی و مکانی فاصلے محض انسانی فکر کی تعبیریں ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی صفت افراد اور اس کے جوہر لا متناہیت کی راہ میں حائل ہوتی ہے اور نہ ہی اس سے اس کے تخلیقی تسلسل میں کوئی خلل پڑتا ہے۔ یوں ذات باری تعالیٰ ایک طرف تو انفرادی اور دوسری طرف تخلیقی کمال کی حامل ایسی ذات مطلق بن جاتی ہے جس میں بیک وقت ثبات و تغیر کی متضاد صفات پائی جاتی ہیں۔

مادی دنیا اور خدا کے باہمی تعلق کی نوعیت پر گفتگو کرنے کے بعد اقبال اس سوال کو زیر بحث لاتے ہیں کہ خدا کا تخلیقی عمل کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ اس ضمن میں اقبال لکھتے ہیں کہ

"The most orthodox and still popular school of Muslim theology, I mean the Asharite, hold that the creative method of Divine energy is atomic and they appear to have based their doctrine on the following verse of the Quran: And no one thing is here, but with us are its store-houses, and we send it not down but in fixed quantities."³²

اقبال کہتے ہیں کہ خدا کے تخلیقی طرز عمل کو بیان کرنے کے لئے مسلمانوں کے قدامت پسند (Orthodox) مگر مقبول عام مکتبہ فکر اشاعرہ (Asharite) نے ایٹمی یا جوہری نظریہ تخلیق پیش کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی قوت تخلیق کا انداز ایٹمی یا جوہری ہے۔ اقبال کے خیال میں اشاعرہ کے اس نظریہ کی اساس قرآن پاک کی یہ آیت مبارکہ ہے:

”و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم“ (21:15)

ترجمہ: (یہاں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہے مگر یہ کہ اس کے خزانے ہمارے پاس

ہیں اور ہم اسے نہیں اتارتے مگر معلوم مقدار کے ساتھ)

اسلامی دنیا میں اشاعرہ کے اس جوہری نظریہ تخلیق نے ارسطو کے جامد و ساکت تصور کائنات کے خلاف عقلی بغاوت کی بنیاد فراہم کی۔ ارسطو کا نقطہ نظریہ تھا کہ مادہ ازلی اور ابدی ہے۔ نہ تو اس میں کمی آ سکتی ہے اور نہ اضافہ ہو سکتا ہے چنانچہ کائنات جامد اور غیر متحرک ہے۔ اشاعرہ نے صدیوں سے قائم شدہ اس تصور پر کاری ضرب لگائی اور جوہری نظریہ تخلیق کی صورت میں ایک ایسی پیہم متحرک کائنات کا تصور پیش کیا جس میں ہر آن نئے جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں اور پرانے جواہر فنا ہوتے رہتے ہیں۔ اشاعرہ کے جوہری یا ایٹمی نظریہ تخلیق سے مسلم فکر میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہوا۔ چنانچہ اس نظریے کے حوالے سے بصری مکتبہ فکر کے خیالات کی سب سے پہلے ابو ہاشم (وفات: 321ھ - 933ء) نے صورت بندی کی اور بغدادی مکتبہ فکر کے خیالات کی شیرازہ بندی کا کام اس وقت کے ایک نہایت دلیر اور راست خیال دینی مفکر ابو بکر باقلانی (وفات 403ھ - 1013ء) کے ہاتھوں انجام پایا۔ بعد ازاں تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز میں سپین کی اسلامی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ ایک یہودی عالم دین موسیٰ بن میمون (میموندس) (وفات: دسمبر 1204) نے اپنی کتاب "Guide to the perplexed" میں اس نظریہ کی نہایت جامع اور منظم تشریح کی۔ اس کتاب کا مسٹر منک (14 مئی 1805ء - فروری 1867ء) نے 1866ء میں فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا اور حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکینڈ وئلڈ (1863ء - 1943ء) نے اس کتاب کے مندرجات کے حوالے سے "آئی سس" (Isis) میں نہایت شاندار تبصرہ کیا ہے۔ اس تبصرے کو "آئی سس" سے لے کر ڈاکٹر زویر (1867ء - 1952ء) نے "مسلم ورلڈ" کے جنوری 928ء کے شمارے میں دوبارہ شائع کیا۔ پروفیسر میکینڈ وئلڈ کے تبصرے کے مطالعے سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ پروفیسر موصوف نے علم کلام میں ان نفسیاتی قوتوں کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی جو دراصل اسلامی دنیا میں جوہری نظریہ تخلیق کو ترقی دینے کا باعث بنیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ یونانی فکر میں اسلامی نظریہ جوہریت جیسی کوئی چیز نہیں، یہ ماننے سے گریزاں ہے کہ جوہریت کے اس نئے نظریے کی اختراع کا سہرا مسلم مفکرین کے سر ہے۔ چنانچہ وہ بدھ مت کے ایک فرقے کے خیالات میں اسلامی نظریہ جوہریت سے سطحی سی مماثلت پا کر فوراً یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ مسلم دنیا میں اس نظریے کی بنیاد دراصل اسلام پر بدھ مت کے اثرات کے باعث پڑی۔ بہر حال اس موقع پر اقبال کا یہ جملہ کہ:

"Professor Macdonald, however, has made no attempt to discover the psychological forces that determind the growth of atomistic 'Kalam' in Islam."³³

واضح طور پر اس حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلامی نظریہ جو ہریت کا اصل سرچشمہ خود دین اسلام ہے۔ اس دین کی ہی تعلیمات نے اپنے پیروکاروں کے اندر انفس و آفاق کی تسخیر کا حوصلہ پیدا کیا۔ یہی وہ دینی اور علمی ماحول تھا کہ جس کے باعث مسلم دنیا میں بڑے بڑے سائنسدان، علماء اور فلاسفر پیدا ہوئے۔ چنانچہ اسی پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال نے پروفیسر میکڈونلڈ کے اس طرز عمل پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ وہ مسلمان مفکرین اور علماء کے علمی کارناموں کے پس پشت مضمردینی و علمی ماحول سے پروان چڑھانے والے ان نفسیاتی محرکات کو نہیں سمجھ سکا کہ جن کے باعث مسلمانوں نے ہر علمی میدان میں دنیا کی رہنمائی کی۔ اقبال کہتے ہیں کہ بد قسمتی سے میرے لئے یہ ممکن تو نہیں کہ میں اس خطبے میں اسلامی نظریہ جو ہریت جیسے خالص فکری نظریے کے سرچشموں پر تفصیلی بحث کر سکوں تاہم میں اس نظریے کے اہم پہلوؤں پر بات کرتے ہوئے ان خطوط کی نشاندہی ضرور کروں گا کہ جن پر چل کر جدید طبیعیات اپنے کام کو آگے بڑھا سکتی ہے۔ اب اقبال اسلامی نظریہ جو ہریت پر اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اشاعرہ کا نظریہ جو ہریت یہ ہے کہ دنیا جواہر پر مشتمل ہے:

"The world is composed of what we call

Jawahir."³⁴

یہ جواہرات نہایت چھوٹے ہوتے ہیں۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جواہر یا ایٹم کسی شے کی وہ ادنیٰ ترین اکائی ہے جس کی مزید تقسیم ممکن نہیں۔ اقبال کے خیال میں خدا کا تخلیقی عمل بھی جواہراتی بنیاد کا حامل ہے۔ چنانچہ ابال جواہر کی نوعیت پر اظہار خیال کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"Since the creative activity of God is ceaseless, the number of the atoms cannot be finite. Fresh atoms are coming into being every moment, and the universe is, therefore, constantly growing. As the Quran says` God adds to His creation what He wills."³⁵

درج بالا سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خدا کا تخلیقی عمل جواہر کی بدولت برسر عمل آتا ہے۔ اب چونکہ خدا کے تخلیقی عمل کی نوعیت ایسی لامتناہی اور مسلسل ہے کہ اس میں کسی لحظہ بھی وقفہ یا ٹھہراؤ نہیں آتا چنانچہ جواہر کی تعداد بھی محدود نہیں۔ ہر دم نئے جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں اور کائنات میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"یزید فی الخلق ما یشاء" (1:35)

ترجمہ: (باری تعالیٰ اپنی کائنات میں بڑھاتا جاتا ہے جو چاہتا ہے)

اشاعرہ کا یہ خیال ہے کہ ایٹم یا جوہر خدا کی تخلیقی توانائی میں خوابیدہ ایک ایسی شے ہے جس کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ دراصل وجود وہ خصوصیت ہے جو ایٹم کو خدا کی تخلیقی توانائی سے حاصل ہوتی ہے۔ گویا ایٹم کا وجود خدائی توانائی کے ہی ایک دوسری صورت میں ڈھل جانے کا نام ہے جس سے خدائی توانائی بصری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ چنانچہ ایٹم دراصل توانائی ہے اس لئے اس کا کوئی ایسا حجم نہیں ہوتا کہ جس کو قائم ہونے کے لئے مکاں کی ضرورت ہو۔ تاہم جب بہت سے ایٹم عمل تخلیق کے باعث توانائی سے وجود میں ڈھل جاتے ہیں تو پھر یہ پھیل کر مکاں کو جنم دیتے ہیں۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ ایک مادی مظہر سوائے اس کے کچھ بھی نہیں کہ وہ بہت سے ایسے جوہر کا مجموعہ ہے جو خدا کے عمل تخلیق کا بصری اظہار ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مکاں مادیت کا نام نہیں بلکہ خدا کا تخلیقی عمل ہے جو بے شمار جوہر میں ڈھل کر مکاں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ

"Existence means nothing more than divine energy become visible. The atom, in its essence, therefore, has no magnitude, it has its position which does not involve space. It is by their aggregation that atoms become extended and generate space."³⁶

حواشی

- (1) Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam." Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1962, p.62.
- (2) As above
- (3) As above
- (4) Bergson, Henri, "Creative Evolution" Macmillan & Co. LTD, London: 1964, p.13.
- (5) اقبال نے اپنے خطبہ صفحہ 62 پر بھی یہی الفاظ نقل کیے ہوئے ہیں۔
- (6) اصل متن میں لفظ Everywhere ہے جبکہ اقبال سے نقل کرتے ہوئے تسامح ہوا ہے اور انہوں نے Everywhere کی بجائے Always کا لفظ لکھا ہے۔ دیکھئے خطبات ص: 62۔
- (7) Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam." p.62.

- As above, p.62, 63. (8)
- Abdul Hakim, Dr. Khalifa, "The Metaphysics of Rumi", Institute of Islamic Culture, Lahore: 1999, p.133. (9)
- Farnell, "The Attributes of God", 1925, p.56. (10)
- "اللہ نور السموات والارض ط" (۳۵:۲۴) (11)
- مکتوبات اقبال بنام سید نذیر نیازی، ص: ۴۰، ۴۱۔ (12)
- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p.64. (13)
- As above. (14)
- As above. (15)
- As above. (16)
- As above. (17)
- As above. (18)
- As above. (19)
- As above, p.135. (20)
- کھولی ہیں ذوق دید نے آنکھیں تری اگر
ہر رہگذر میں نقش کف پائے یار دیکھ
ب۔ د، ص: ۱۲۴ (21)
- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p.65. (22)
- As above. (23)
- یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صداکن فیکون
ب۔ ج، ص: ۲۸ (24)
- Nicholson, Reynold A. Translator, "The Secrets of the Self", by Muhammad Iqbal, (Sh. Muhammad Ashraf, Lahore:1975) Introduction, p.xxii. (25)
- Vasilyev, M. "Matter and Mind." Translated by V. Talmy, Peace Publications, Moscow: Year not mentioned, p.73. (26)
- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", p.65. (27)
- As above, p.65. (28)
- تاضی سجاد حسین "مثنوی مولوی معنوی" کے حاشیہ میں اس مصرع کے حوالے سے لکھتے ہیں "چونکہ ہاتھی کا تصور سب کے ذہنوں (29)

میں مختلف تھا، اس لیے انہوں نے اُس کو مختلف عبارتوں سے تعبیر کیا۔ کسی نے مثلاً اُس کو دال کہا تو کسی نے اُس کو الف کہا۔“

سجاد حسین قاضی، مترجم مثنوی مولوی معنوی از مولانا جلال الدین رومی۔ الفیصل، لاہور: ۱۹۷۶ء، ص: ۱۲۹

Eddington, Sir Arthur Stanley, "Space, Time and Gravitation" 1920, p.197. (30)

As above, p.198. (31)

Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" p.67. (32)

As above. (33)

As above, p.68. (34)

As above. (35)

As above. (36)

خدا، زمان اور نسبت

سید محمد تقی امروہوی

یہ ابتدائی تعین یا تعینات وہ آخری حد ہیں جہاں تک کائنات بنٹ سکتی ہے پھر اس کے بعد عدم تعین کی منزل آتی ہے جسے میں تو انائی ساکن کہہ چکا ہوں، جو قدیم و لازوال ہے۔ تو ان ابتدائی اجزاء کائنات سے جو گھڑی بنے گی اس کی ٹک ٹک کے درمیان خلا ہوگا، حرکت نہ ہوگی اس لئے کہ حرکت ابتدائی اجزاء کے ساتھ اس کائنات میں وجود میں آئی ہے اور جب یہ حرکت نہ ہوگی تو پھر ان کو جو زمان کا سب سے آخری جزو، سب سے ابتدائی جزو ہے۔ حرکت نہیں کہا جاسکتا بالفاظ دیگر زمان حرکت نہیں ہے اور حرکت نہیں ہے تو مرور بھی نہیں ہے۔

ہاں زمان کو مقدار حرکت ضرور کہا جاسکتا ہے، لیکن حرکت کے بجائے مقدار حرکت سمجھنے کی صورت میں سوال پیدا ہوگا کہ مقدار، کس حرکت کی اس لئے کہ یہ متحرک کائنات ان گنت حرکات پر مشتمل ہے۔ یہاں ست حرکتیں بھی ہیں اور تیز بھی۔ پھر سستی اور تیزی کے ان گنت درجے اور منزلیں ہیں اس لئے یہ کہنا کہ زمان حرکت کی مقدار کا نام ہے اس وقت تک کوئی مفہوم پیدا نہیں کرتا جب تک حرکت کا تعین نہ ہو کہ کون سی حرکت، قدمانے اس کے لئے فلک الافلاک کو پیمانہ قرار دیا تھا اور آئن اسٹائن شعاع کی حرکت کو پیمانہ قرار دے سکتے ہیں یا پھر کسی اساسی جزو کائنات کی حرکت کو پیمانہ بنایا جاسکتا ہے جس سے ایٹمی گھڑی بنی ہے۔ فلک الافلاک یا شعاع کی حرکت و رفتار کو پیمانہ بنانے کے مفروضے پر پہلے بحث کی جا چکی ہے اور اس لئے اس کا یہاں اعادہ غیر ضروری ہوگا۔

بہر حال اس بحث سے ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ یہ ہے کہ زمان ایک ذریعہ ہے ہماری سہولت کا ورنہ وہ اس کائنات یا موجودات کی بنیادی حقیقتوں میں شامل نہیں ہے جس طرح دہر اس کائنات کی بنیادی حقیقتوں میں شامل ہے۔ زمان مخلوق ہے اور اس کائنات متحرک کی تخلیق کے ساتھ وجود میں آیا ہے۔ زمان کو ہم حرکت کی مقدار

کہہ سکتے ہیں، لیکن حرکت کی یہ مقدار حرکت سے وابستہ ہے اور حرکت حادث یا مخلوق ہے لہذا زمان بھی حادث اور مخلوق ہے۔ حرکت، وجود محض کی نمائندگی نہیں کرتی۔ نہ وہ وجود محض کے ساتھ متوازی ہے اس لئے کہ وجود محض قدیم اور یہ حادث ہے۔ لہذا حرکت حقیقت کبریٰ کی نمائندگی نہیں کرتی اور اسی طرح زمان بھی حقیقت کبریٰ کی نمائندگی نہیں کرتا۔

زمان صرف ایک وسیلہ ہے کائنات متحرک کو ٹکڑوں میں بانٹنے کا۔ کوئی حقیقت نہیں ہے۔ کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے۔ تیز اور سست حرکت کے درمیان کی نسبت کو زمان کہا جاسکتا ہے لیکن یہ نسبت کوئی بنیادی حقیقت نہیں ہے۔ محض ایک اعتبار ہے حرکت کو سمجھنے کا، نسبتیں خارجی وجود نہیں رکھتیں خارج میں تو مثلاً ایک بڑی اور ایک چھوٹی اکائی ہوتی ہے، لیکن ان اکائیوں کے درمیان ہم جو نسبتیں یا مساواتیں قائم کرتے ہیں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتیں بلکہ ذہنی حقیقتیں ہوتی ہیں۔

نسبتیں یا مساواتیں صرف سست اور تیز حرکتوں کے درمیان ہی موجود نہیں ہوتیں۔ پوری کائنات اور خارجی دنیا نسبتوں اور مساواتوں میں بندھی ہوئی ہے۔ آپ کے کمرے میں جو میز، کرسیاں، الماریاں اور فرش فرش ہیں ان میں سے ہر ایک دوسرے سے کوئی نسبت، کوئی مساوات ضرور قائم کئے ہوئے ہے اور اس طرح یہ ان گنت مساواتیں ہیں اور چونکہ ہر جسم، ہر لمحہ حرکت میں ہے چاہے یہ حرکت سست ہو یا تیز تو یہ نسبتیں اور مساواتیں بھی برابر ایک دوسرے کی نسبت سے بدلتی رہتی ہیں لہذا اگر آپ یہ اصول بنائیں کہ زمان تیز اور سست حرکت کے درمیان جو نسبتیں یا مساواتیں پائی جاتی ہیں اس کا نام ہے تو میز کا وقت کرسی کی نسبت سے اور کرسی کا وقت قالین کی نسبت سے طے ہوگا اور ان سب کا کمرے کی دیواروں کی نسبت سے، کمرے کا مکان کی نسبت سے، اس کا شہر کی نسبت سے، زمین، چاند، سورج اور ستاروں کی نسبت سے اور اسی طرح ایک کا دوسرے کی نسبت سے اور دوسرے کا پہلے کی نسبت سے۔ غرض زمان ایک ایسی غیر متعین چیز ہوگی، ایسی اضافی چیز ہوگی جس کا تعین نہ ہو سکے گا۔

آئن اسٹائن اس مرحلے پر یہ مشورہ دیا ہے کہ زمان کو کسی حوالے سے نسبت دے کر طے کیا جائے۔ یعنی کسی خاص Frame of Reference میں رکھ کر دیکھا جائے۔ اوپر جو کچھ کہا گیا اس سے یہی صورتحال سامنے آتی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ کسی خاص منطقہ حوالہ Frame of Reference کا تعین ہماری من مانی کارروائی ہوگی۔ یہ کائنات انسانوں کی سہولت کے لئے، حوالے کے منطقوں میں تو نہیں بانٹی گئی۔ یہ پوری کائنات تو ایک دوسرے سے پوری طرح گتھی ہوئی ہے اس لئے حوالے کا کوئی منطقہ جسے آپ سہولت کے لئے چنیں، ہر لمحے دوسرے منطقوں سے جنہیں آپ نے نہیں چنا ہے متاثر ہوتا رہے گا۔ ان بیرونی منطقوں کی نسبتوں اور مساواتوں میں بندھا رہے گا لہذا اس منطقے کا تعین آپ کی سہولت کا ذریعہ تو البتہ بن جائے گا مگر کائنات جیسی کہ ہے

کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی نہ کر سکے گا اس لئے کہ کائنات جیسی کہ ہے ایک دوسرے سے گتھی ہوئی ہے، خانوں میں بانٹ کر، یعنی حوالے کے منطقوں میں بانٹ کر اس کے ساتھ انصاف نہیں کیا جاسکتا بلکہ یوں اسے توڑ مروڑ دیا جاتا ہے۔

یہ اعتراض جو حوالے کے منطقوں میں کائنات کو بانٹنے کے بارے میں کیا گیا ہے۔ تجربہ گاہوں میں سائنس کے جو تجربات کئے جاتے ہیں ان پر بھی کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ان تجربہ گاہوں میں بھی من مانے انداز پر کائنات کو خانوں میں بانٹنے کا عمل کیا جاتا ہے۔ سائنس کی یہ تجربہ گاہیں مخصوص تجربات کے لئے مخصوص حالات کی حامل بنائی جاتی ہیں، لیکن چونکہ ان تجربہ گاہوں کا کائنات سے رشتہ، نسبتیں اور مساواتیں توڑ دینا ممکن نہیں ہے اس لئے تجربہ گاہوں میں جو مثالی حالات پیدا کئے جاتے ہیں وہ کلی طور پر پیدا نہیں ہو پاتے اس لئے کہ تجربہ گاہ اس کائنات کا جز و ضرور رہتی ہے اور اس لئے بعض اثرات کی زد میں بھی ضرور رہتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ممکن نہیں کہ تجربہ گاہ کو، سارے اثرات خارجی سے محفوظ بنا کر اسے مخصوص حالات کا حامل رکھا جائے چنانچہ ہر تجربہ جو تجربہ گاہوں میں ہوتا ہے بہر حال ناقص رہتا ہے اور اسے حتمی، قطعی اور یقینی قرار نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ تجربہ گاہ میں جو درجہ حرارت، فضا کا دباؤ، برقیاتی نوعیت وغیرہ کی جو مخصوص صورتحال، یعنی ایسی صورتحال جیسی مطلوبہ تجربے کے لئے ضروری ہے، پیدا کی جاتی ہے وہ عملی مقاصد کے لئے تو کافی ہوتی ہے مگر چونکہ تجربہ گاہ باقی کائنات سے بالکل جدا نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ بعض مرئی اور غیر مرئی اثرات اس پر برابر پڑتے رہتے ہیں جو تجربے کی خالص اور مثالی نوعیت کو ختم کر ڈالتے ہیں اس لئے تجربہ گاہ کے تجربات سے جو نتائج اخذ کئے جاتے ہیں وہ یقینی کبھی نہیں بن سکتے، صرف اغلب ہوتے ہیں۔

یہی حال حوالے کے منطقوں کا ہے کہ انہیں ہم اپنے مقاصد کے لئے پوری کائنات سے کاٹ لیتے ہیں مگر ان منطقوں کو تو تجربہ گاہ کی طرح کائنات سے جدا کبھی نہیں کیا جاسکتا اور اس لئے یہ کہنا کہ زمان کا تعین حوالے کے کسی منطقے سے ہوتا ہے ایک من مانی بات ہے۔ محض ذہنی عمل ہے جو خارجی حالات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ علاوہ بریں من مانے ہونے کی بناء پر حوالے کے یہ منطقے انتہائی چھوٹے بھی ہو سکتے ہیں اور نظام شمسی یا کسی سدوے کی طرح بڑے بھی۔ ایٹمی بلکہ الیکٹرانی حد تک چھوٹے بھی قرار دیئے جاسکتے ہیں اور نبولے کی سطح پر دہشتناک فاصلوں والے بھی، لہذا ان منطقوں کے ذکر سے صورتحال میں کوئی فرق رونما نہیں ہوتا۔

حوالے کے منطقوں کے ذریعے حرکت اور پھر زمان کا تعین دراصل کوئی مفہوم نہیں رکھتا۔ بات میں مفہوم میں صرف اسی وقت پیدا ہوگا جب کسی خاص حرکت کو بطور پیمانے کے مقرر کیا جائے گا جیسا کہ قدما نے کیا تھا۔ یا تو فلک الافلاک کی حرکت کو پیمانے کے طور پر رکھنا ہوگا یا شعاع نوا کی حرکت کو جس پر پہلے بحث کی جا چکی ہے۔ باقی زمان کو تیز اور ست حرکت کی نسبت قرار دینا، کوئی نتیجہ پیدا نہ کرے گا۔

مختصر اُزمان کا تصور، ایک ذہنی طریقہ ہے کائنات کی چند حرکتوں کو پیمانہ قرار دے کر دوسری حرکتوں کو سمجھنے کا جس سے ہمارے مسائل اور ضروریات کے حل میں مدد ملتی ہے ورنہ وہ اس کائنات کی حقیقتوں میں شامل نہیں ہے اور اس لئے اسے حقائق کائنات کا جز و شمار کر کے بحث کرنی فضول ہے۔

احدیت اور ثنویت

روح اور مادے کی دوئی قدمانے پیدا کی تھی جسے جدید عہد میں ڈیکارٹ نے نہ صرف باقی رکھا بلکہ اتنا شدید بنادیا کہ فلسفہ جدیدہ کی اساس ہی اس دوئی پر رکھی گئی۔ اس دوئی کو کائناتی سطح پر نہ تو مادیت صحیح تسلیم کرتی ہے اور نہ مثالیت جو کہ احدیت (Monism) کے حامی نظریے ہیں۔ یعنی یہ دونوں اس کائنات کے معنے کی تشریح کسی ایک اصول سے کرتے ہیں۔ مادیت کائناتی معنے کی وضاحت مادے اور اس کی حرکت سے کرنے کا دعویٰ کرتی ہے اور مثالیت ایک کائناتی ذہن کے ذریعے جبکہ میں نے اس کتاب میں جو نظریہ تاریخ و کائنات پیش کیا ہے اسے شعوریت یا عقلیت کہا جاسکتا ہے جو اس تمام کائنات و موجودات کا جوہر شعور محض یا عقل محض کو قرار دیتا ہے جس کے مختلف پرتو کائنات متحرک میں نظر آتے ہیں۔

اب تک جو بحث کی گئی اس سے یہ بات صاف ہو کر سامنے آئی کہ روح اور مادے میں دوئی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا جبکہ میرے خیال میں مادیت دوئی کا نظریہ ہے۔ ویسے بھی جدید عہد میں مادیت کے لئے کوئی بنیاد باقی نہیں رہی ہے اس لئے کہ جیسا کہ میں نے پہلے کہا کہ مادہ دراصل توانائی کی منجمد شکل کا نام ہے، گویا مادیت کی اصطلاح کے بجائے اب، توانائیت، کی اصطلاح استعمال کرنی چاہئے۔ جہاں تک میرے نظریے کا تعلق ہے وہ مکمل توانائیت کا نظریہ ہے۔ توانائی اپنے جوہر میں عقل محض ہے جو دائمی اور لا انتہا ہے۔ وہ ساکن حالت میں رہ کر پھر متحرک حالت میں آتی ہے جس سے یہ بوقلموں کائنات پیدا ہوئی ہے۔

قدما جسے مادیت کہتے تھے وہ فی الواقع توانائیت اور خلائییت کا نظریہ تھا۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ مادے کے چھوٹے چھوٹے اجزاء کائنات میں ہر وقت متحرک رہتے ہیں اور انہی کی حرکت سے یہ عالم رنگ و بو و وجود میں آیا ہے، یہ نظریہ آج تک مادیت کے حامیوں کا نظریہ ہے۔ اس نظریے کا تجزیہ کیا جائے تو بات کچھ یوں بن کر آئے گی کہ وہ اجزاء جنہیں مادے کے اجزاء کہا جاتا ہے فی الواقع توانائی کے منجمد ٹکڑے ہیں۔ اب یہ بات ایک عملی حقیقت بن چکی ہے کہ مادہ توانائی میں منتقل ہو جاتا ہے گویا مادہ جس چیز میں تحلیل ہوتا ہے وہ توانائی ہے۔ بالفاظ دیگر جنس اعلیٰ، توانائی ہے مادہ نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ جوہر اصلی اور حقیقی مادہ نہیں توانائی ہے۔ تو اب عملی سائنسی تجربات کا تقاضا یہ ہے سمتوں کے اس اختلاف کی وجہ سے مختلف ہو گئے اور یوں کائنات متحرک کے بنیادی اجزاء اختلاف کے حامل ہو گئے جب کہ ان سب کی اصل ایک ہی ہے یعنی وہ توانائی کے تودے یا

ٹکڑے ہیں۔

یہ اجزاء فضاؤں میں اندھا دھند رفتار کے ساتھ سفر کرتے رہے جس کے نتیجے میں بہت سے تصادم بھی رونما ہوئے اس لئے کہ ان کی حرکت کو ضوابط میں رکھنے کے لئے ٹریفک کے قوانین موجود نہ تھے۔ ٹریفک کے قوانین موجود ہوتے اور ان کے راستے ایک دوسرے سے جدا جدا رکھے جاتے تو ان میں انضمام رونما نہ ہوتا اور انضمام رونما نہ ہوتا تو نئے اجسام کی تخلیق ممکن نہ ہوتی۔ لہذا ٹریفک کے قواعد و ضوابط کا نفاذ اس مقصد کو ضبط کر کے رکھ دیتا جس کے لئے ساکن توانائی نے متحرک توانائی کا روپ دھارا تھا۔

مکان کی خصوصیت

پھر بات صرف اسی نقطے پر نہیں رکی۔ ان اجزاء کی حرکت کے نتیجے میں ان کے ماحول کی فضاؤں میں تجاذب پیدا ہو گیا۔ آئن اسٹائن نے بالکل صحیح کہا ہے کہ تجاذب و جذب و کشش (Gravitation) کسی قوت کا نام نہیں ہے بلکہ یہ مکان کی خصوصیت ہے۔ البتہ آئن اسٹائن کا یہ خیال صحیح نہیں کہ جہاں جسم ہو گا وہاں مکان یعنی اس جسم کا ماحول مدور ہو جائے گا۔ دراصل جہاں حرکت ہو گی وہاں مکان میں انحناء پیدا ہو جائے گا جہاں حرکت ہو گی وہاں توانائی بھی ہو گی اور ہر جسم چونکہ توانائی سے عبارت ہے لہذا ہر جسم کی حرکت کی نسبت سے اس جسم کے ماحول کا مکان منحنی ہو جائے گا اور یہی انحناء (Curvature) فی الواقع جذب و کشش یا تجاذب ہے۔

عرب منطق کی زبان میں یوں کہئے کہ ہر جسم کا ایک حیز ہوتا ہے ایک جگہ ہوتی ہے جسے ہر جسم گھیرتا ہے۔ اس حیز کے گرد جو ماحول یا فضا ہے وہ جسم کی موجودگی یعنی توانائی کی موجودگی، مطلب یہ کہ حرکت کی موجودگی کی وجہ سے مڑ جاتی ہے۔ اس موڑ کو کشش یا تجاذب کہنا چاہئے۔ اگر آپ ایک ایسی کائنات فرض کر سکیں جس میں کوئی جسم نہ ہو تو اس میں انحناء یعنی موڑ بھی نہ ہو گا لیکن کوئی جسم نہ ہو گا تو توانائی بھی نہ ہو گی اور توانائی نہ ہو گی تو حرکت بھی نہ ہو گی۔ میرے نظریے کے مطابق جس کی اس کتاب میں وضاحت کی گئی ہے یہ وہ صورت حال تھی جب کہ جو کچھ کہہ رہے متحرک کائنات کی تخلیق سے پہلے تھا۔ آپ اسے مکان محض کہہ لیجئے جسے میں نے موجودہ نظریہ وجود قائم کرنے سے پہلے اصل کائنات قرار دیا تھا۔ یہ خیال میری کتاب، ”منطق، فلسفہ اور سائنس“ کے ایک مقالے میں ظاہر کیا گیا تھا۔ اب زیر نظر تصنیف میں جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ اس نقطے سے ایک قدم آگے کی چیز ہے یعنی سکون محض، عقل محض اور شعور محض ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں۔

تو بہر حال یہ تو ہے مکان محض، مگر عام اصطلاح میں جو مکان ہے اور جو گویا اس جگہ کو کہئے جسے یہ تمام اجسام گھیرتے ہیں سو وہ اجسام کی تخلیق کے ساتھ وجود میں آتا ہے اور مدور یا منحنی ہوتا ہے۔ نیوٹن نے تجاذب یا

جذب و کشش کا نظریہ بیان کرتے ہوئے یہ نہ بتایا تھا کہ مثلاً سورج جو زمین کی کشش کر رہا ہے اس کا واسطہ کیا ہے۔ کشش کسی ذریعے سے تو ہوگی، کچھ شعاعیں ہوں گی جو جاذب اکائی سے نکل کر مجذوب اکائی تک پہنچیں گی اور ان کے ذریعے مجذوب جاذب کی طرف جذب ہوگا، لیکن ایسی شعاعیں یا کوئی اور واسطہ جو جاذب سے مجذوب تک کھنچا ہوا ہو موجود نہ تھا اس لئے نیوٹن نے اس صورت حال سے ایک اصطلاح وضع کر کے نمٹنے کی کوشش کی۔ نیوٹن نے کہا کہ کشش کا یہ مظہر عمل از فاصلہ (Action at a Distance) کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن اس انداز بیان کے باوجود صورتحال کی وضاحت تو نہ ہو سکی اور یہ پتہ تو نہ چل سکا کہ تجاذب کیونکر ہوتا ہے اور وہ کون سا واسطہ ہے جو اس جذب و کشش کا ذریعہ بنتا ہے۔

یہ اعزاز اسٹائن کے حصے میں آیا کہ اس نے صحیح صورت حال کی وضاحت کی۔ آئن اسٹائن نے کہا کہ تجاذب کا عمل جاذب و مجذوب کے درمیان کسی واسطے یا رشتے کا عمل نہیں ہے۔ یہ تو اجسام کی موجودگی کی وجہ سے مکان کے انحناء کا عمل ہے۔ جذب کی صورت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مکان منحنی ہو جاتا ہے اور اس سے انحناء کی بنا پر کشش کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ میرے خیال میں آئن اسٹائن کے اس خیال کو زیادہ حقیقت پسندانہ بنانے کے لئے کہنا یہ چاہئے کہ حرکت، مکان میں انحناء پیدا کرتی ہے اور حرکت یعنی توانائی ہر جسم کی اصل ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ جسم کا وجود ہی مکان میں انحناء پیدا کر دیتا ہے۔

اس جائزے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اربوں سال شعاعی پہلے مکان محض کے کسی نقطے پر پوپھٹی تھی جس کے نتیجے میں تخلیق کا ایک فوارہ پھوٹ پڑا اور مکان محض کے ایک بے اندازہ وسعتوں والے حصے میں جو خلق و تکوین کا اسٹیج بنا ایک نیا ڈرامہ کھیلا جانے لگا۔ یہ ڈرامہ تھا حرکت کی جولانیوں اور متحرک کائنات کی ہنگامہ سامانیوں کا۔ ساکن توانائی نے متحرک توانائی کا کیا روپ دھارا کہ چاروں طرف خلق کے فوارے ابل پڑے۔ بھیا نک تگ و تاز شروع ہو گئی۔ اسی لمحے زمان و وجود میں آیا اور یہیں سے مکان عملی کی تخلیق ہوئی۔ مکان عملی، مکان محض کی کوکھ سے پیدا ہوا جس سے ہر قسم کی تخلیق نے جنم لیا۔ مکان عملی کی اصطلاح میں نے مکان محض کے مقابل استعمال کی ہے۔ مکان عملی ہی دراصل منحنی ہوتا ہے جبکہ مکان محض انحناء سے ناواقف ہے اس لئے کہ مکان محض حرکت سے عاری ہے۔ وہ حقیقت محضہ ہے۔ اسی طرح جس طرح عقل و شعور بھی محضہ ہیں، یعنی ہر قسم کے تعین وغیرہ سے ماورا۔ مکان عملی وہ اسٹیج ہے جو خلق و تکوین کا اسٹیج بنا ہے۔ یہ محدود بھی ہے اور حادث بھی اس لئے کہ اس کی تخلیق حرکت کے ساتھ ہوئی ہے اور اس کی بھیا نک و سعتیں بھی بھیا نک ہونے کے باوجود محدود ہیں۔

در اصل زمان و مکان عملی دونوں حادث ہیں۔ ان کے عقب میں جو دو محضہ حقیقتیں ہیں وہ دائم و قدیم ہیں۔ زمان کے پیچھے تو دہر ہے اور مکان عملی کے عقب میں مکان محض ہے۔ زمان، مکان عملی اور حرکت تینوں حادث اور محدود ہیں۔ زمان حرکت سے پیدا ہوا ہے اور اسی طرح مکان محض بھی حرکت کے وجود میں آنے کی وجہ

سے جنم لے سکا ہے۔

خلق و تکوین

اب اس مرحلے پر دو سوال سامنے آتے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ خلق یا تکوین کی پو پھٹنے کا یہ واقعہ کیا کسی ایک نقطے پر رونما ہوا یا بیک وقت مختلف نقطوں پر یکبارگی تخلیق کی روابل کر آئی۔ میں نے پہلی صورت کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ اس کے حق میں حرکیات حرارت کا قانون ثانی موجود ہے جب کہ دوسرے خیال کی تائید میں ابھی تک کوئی دلیل میرے ذہن میں نہیں آئی البتہ اس مرحلے پر دیکھنا یہ ہوگا کہ کیا ان دونوں میں سے ہر ایک خلق عالم کی توضیح کر سکتی ہے، بظاہر اندازہ یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک بھی صورت فرض کی جائے تو کائنات متحرک کی خلق کی وضاحت ہو سکتی ہے اس لئے اس اعتبار سے دونوں نقطہ نظر برابر ہیں۔ ہاں پہلے خیال کو جسے میں نے اختیار کیا ہے اس لئے ترجیح حاصل ہے کہ اس کی تائید میں حرکیات حرارت کا قانون ثانی موجود ہے لہذا اسے دوسرے خیال پر فوقیت حاصل ہو جاتی ہے۔

اس مرحلے پر ایک دوسرا پہلو بھی قابل توجہ ہے۔ توجہ طلب امر یہ ہے کہ تخلیق کا جو عمل شروع ہوا وہ کس درجے کا تھا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ خلق صرف کسی ایک بنیادی ذرے کی نہیں ہوئی ورنہ اس ذرے سے دوسرے ان گنت ذرات کی تخلیق تسلیم کرنا پڑے گی جس سے بہت سی الجھنیں پیدا ہوں گی۔ اس لئے زیادہ قابل فہم بات یہ نظر آتی ہے کہ تخلیق کے ابتدائی عمل کو ایک طاقتور تخلیقی رو فرض کیا جائے۔ بالفاظ دیگر یہ فرض کیا جائے کہ متحرک توانائی کا خاصا بڑا تودہ پہلے عمل تخلیق کے وقت وجود میں آیا یعنی توانائی کا اتنا بڑا تودہ وجود میں آیا جس کے انتشار سے وہ تمام بنیادی کائناتی ذرات وجود میں آ گئے جن پر یہ عالم مشتمل ہے اور جن کے تصادم، انضمام اور تحلیل کے نتیجے میں یہ رنگا رنگ کائنات قائم ہے۔ آگے بڑھتی اور پیچھے ہٹتی رہتی ہے۔

بجائے اس کے اگر یہ فرض کیا جائے کہ کائنات کے سارے بنیادی ذرات مختلف نقطوں پر ایک ساتھ وجود میں آئے تو ہماری تحقیقات کا یہ آخری نقطہ قرار پا جائے گا اور یہ ماننا پڑے گا کہ مکان محض یا ساکن توانائی سے خلق کا جو طوفان امنڈا وہ مختلف نقطوں پر ایک ساتھ پو کی طرح پھٹا گویا مطلب یہ کہ سارے بنیادی اجزاء جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں ساتھ ساتھ اور بنے بنائے ڈھلے ڈھلائے وجود میں آ گئے۔ یہ صورت ذرا بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے اور اس نظریے سے ذرات کے باہمی اختلاف کی تشریح نہیں ہوتی۔ تشریح نہیں ہوتی کا مطلب یہ کہ ان کے باہمی اختلاف و امتیاز کا کوئی فکری اور سائنسی سبب واضح نہیں ہوتا۔ محرک اول نے ذرات کو پیدا ہی مختلف کیا۔ بظاہر ایک معقول توجیہ یہ ہے لیکن محرک اول تو تخلیق کے ہر مرحلے پر یہ فرض انجام دے سکتا ہے، اسے مکمل چاند، سورج اور سیاروں کے مرحلے پر بھی بطور سبب کے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ لہذا محرک اصول پر سارا بوجھ ڈال

کر فکری و سائنسی توضیح سے پہلو بچانا ٹھیک نہ ہوگا۔

فکری و سائنسی تاریخ کے ہر مرحلے پر یہ تجربہ ہوا ہے کہ تھکے ہوئے ذہنوں نے مظاہر کائنات کی کنہ کی تحقیقات میں تھک کر سارا بوجھ محرک اول پر ڈال دیا اور پس منظری اسباب کے تجزیے کے دباؤ سے بچ گئے۔ سائنس اور فکر کی ترقی ہی اس انداز پر ہوئی ہے کہ محرک اول کے مسبب الاسباب ہونے کے نظریے کو نظر انداز کر کے پس منظری اسباب و عوامل کی کھوج لگائی گئی تا آنکہ وہ اسباب واضح ہو گئے جو مظاہر فطرت کے وجود میں لانے کا باعث بنتے ہیں۔

تاریخ فکر انسانی کے مطالعے سے ہمیں یہ سبق ملا ہے کہ اشیاء کے ظہور اور مظاہر کائنات کے وقوع کے سائنسی اور فکری اسباب کی تلاش کو محرک اول کے مسبب الاسباب قرار دینے کے آسان طریقے کا سہارا لے کر نظر انداز نہ کرنا چاہئے ورنہ تو ہمت جنم لیں گے اور حقائق اشیاء کا ادراک نہ ہو سکے گا۔ یہ صحیح ہے کہ ایک نقطہ ایسا ضرور ہوتا ہے جہاں فکری تشریحات اور سائنسی توضیحات دم توڑ دیتی ہیں اور ایک ایسے سبب پر تکیہ کرنا پڑتا ہے جسے ارسطو نے محرک اول کا نام دیا ہے۔ زیر نظر کتاب میں یہی بات واضح کی گئی ہے کہ سائنسی تشریحات اور فکری کھوج کا تقاضا یہ ہے کہ ہمیں توضیحات کے اس آخری مرحلے پر جب مروجہ سائنسی اسباب ساتھ چھوڑ دیتے ہیں تو محرک اول کو بطور سبب یا حقیقت کبریٰ کے مان لینا چاہئے تاکہ ہماری ادراک حقائق اشیاء کی سعی مزید ایک قدم آگے بڑھ سکے اور مظاہر کائنات یا وجود کی ایک قابل فہم توضیح ممکن ہو جائے، لیکن اس مرحلے پر پہنچنے سے پہلے عام سائنسی اور فکری وسائل کو پوری طرح کام میں لے آنا چاہئے تاکہ ہو سکے تو فکری اور سائنسی توضیح ایک قدم اور آگے بڑھ سکے۔

ذرات کے اختلاف اور امتیاز کے بارے میں یہی صورتحال درپیش ہے کہ ان کی توضیح اگر مروجہ سائنسی و فکری تشریحات سے ممکن ہو جائے تو یہ صورت قابل ترجیح قرار دی جائے گی بمقابلہ اس حل کے کہ سارا بوجھ محرک اول پر ڈال کر کسی سائنسی و فکری تشریح کے بارے سے نجات حاصل کر لی جائے۔

یہ سائنسی و فکری تشریح اس مرحلے پر کیا ممکن ہے۔ آئیے اس کی وضاحت کریں۔ مسئلے کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ ذرات کو ایک ساتھ اور مختلف خصوصیات کا حامل ہونے کی حالت میں پیدا ہونے کو فرض کیا جائے۔ اس طرز تخلیق کو میں قابل قبول خیال نہیں کرتا۔ میرے خیال میں تخلیق کی دوسری صورت جو اس مسئلے کا دوسرا رخ ہے فکری تقاضوں سے زیادہ مطابق ہے۔

وہ دوسری صورت یہ ہے کہ ساکن توانائی کو جو اصل و حقیقت کائنات ہے، کسی ایک زمانی بلکہ زیادہ صحیح ہوگا یہ کہنا کہ دہری نقطے پر چھلانگ لگا کر متحرک توانائی میں بدلنے کو فرض کیا جائے۔ ساکن توانائی صرف متحرک توانائی میں بدلی۔ گویا تخلیق کا پہلا مرحلہ متحرک توانائی کا وجود میں آنا تھا۔ بنے بنائے اور ڈھلے ڈھلائے ذرات کا وجود

میں آنا نہیں۔ ذرات بعد کو وجود میں آئے جو اس توانائی کے تودے سے ٹوٹ کر بنے۔ قدما کے خیال میں عقل فعال پہلے پیدا ہوئی، لیکن سابقہ مباحث سے ظاہر ہوا کہ سب سے پہلے متحرک توانائی وجود میں آئی۔

متحرک توانائی کو مخلوق اول ماننے کے بعد سوال یہ ہے کہ توانائی کی کس قدر مقدار تخلیق ہوئی تھی یعنی کیا یہ صورت تھی کہ متحرک توانائی ایک بنیادی کائناتی ذرے کے بقدر پیدا ہوئی جس سے دوسرے ذرات پیدا ہوئے یا پہلی ہی تخلیقی رو میں اس قدر توانائی کا تودہ وجود میں آ گیا جس سے اس متحرک کائنات کے سارے اجزا کی تخلیق ممکن ہو سکی۔ سب سے پہلے کسی ایک بنیادی ذرے کی تخلیق کا نظریہ پہلے زیر بحث آ چکا ہے اور رد ہو چکا ہے اس لئے یہ فرض زیادہ قابل قبول ہے کہ پہلی تخلیقی رو کے نتیجے میں اتنی توانائی وجود میں آ سکی جس سے اس متحرک کائنات کے تمام بنیادی اجزا بن سکے۔ یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ کائنات کے بنیادی اجزا ان اجزا کو کہا جا رہا ہے جو ممکن طور پر سب سے زیادہ چھوٹے اجزا یا ذرات ہیں اور جن سے چھوٹے اجزا یا ذرات کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی ان چھوٹے متحرک اجزا اور ساکن توانائی کے درمیان بس ایک چھلانگ کا فاصلہ ہے۔ لہذا ان کی مزید تقسیم نہیں ہو سکی اس لئے کہ ان کی مزید تقسیم کے بعد پھر عدم کی منزل آ جاتی ہے۔ سائنسی زبان میں یہ ح مقدار ہے جو مزید انقسام قبول کرنے سے انکار کرتی ہے۔ تو پہلی تخلیقی رو میں اتنی توانائی وجود میں آئی جس سے وہ تمام بنیادی کائناتی اجزا بن گئے جن کے مجموعے کو کائنات کہتے ہیں اور جن کے تصادم اور انضمام سے یہ رنگ برنگ کے اجسام وجود کا جامہ پہن سکے۔

خلق مسلسل

صورتحال کی یہ وضاحت جو اوپر کی گئی اگر حقیقت پر مبنی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خلق مسلسل کا نظریہ صحت پر مبنی نہیں ہے۔ خلق کا عمل ایک بار ہوا ہے اور پھر اجزا کے تصادم، انضمام اور جذب و انجذاب کے نتیجے میں اجسام کا اختلاف و تلون رونما ہو گیا۔ اگر خلق کا مطلب یہاں مخلوق اجسام یا توانائیوں کے التیام و ترکیب سے ہے تو یہ واضح ہے کہ خلق کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے بالفاظ دیگر یہ کائنات برابر نئی ہیئتیں بدل کر نت نئے تجربے کر رہی ہے، لیکن یہ نہیں ہو رہا کہ ہر لمحے کائنات ختم ہو جاتی اور نیا روپ بدل لیتی ہے۔ یہ حادث کائنات ایک بار وجود میں آئی ہے اور وجود میں آ جانے کے بعد خلق مسلسل یعنی روپ اور ہیئت بدلنے کے عمل سے دو چار ہے۔

یہ امر کہ متحرک کائنات صرف ایک بار وجود میں آئی ہے اور کسی ایک لمحے پر ختم ہو جائے گی اور پھر کوئی دوسری کائنات اس طرح وجود میں نہ آئے گی۔ صرف ایک خیال ہے وجود محض یا جو کچھ کہ ہے، کے بارے میں، اس لئے کہ اس کے مقابل یہ خیال بھی پیش کیا جاسکتا ہے کہ اس جیسی متحرک کائناتیں اس موجودہ کائنات سے پہلے بھی موجود تھیں اور اس کے بعد بھی وجود میں آتی رہیں گی۔ اس سے ملا جلا ایک اور سوال بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ

ہماری یہ موجودہ کائنات حادث ہونے کے ساتھ محدود بھی ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ مکان محض کا کافی بڑا حصہ یعنی وہ حصہ جو اس کائنات محدود کے باہر ہے لامحدود ہے جس طرح زمان یا دہر کی سمت میں حدوث کی بنا پر کافی بڑا حصہ جو خلق سے پہلے اور اس کے اختتام کے بعد باقی بچے گا لامحدود ہوگا گویا مکان محض اور دہر دونوں کی سمتوں میں لامحدود گنجائش موجود ہے نئی کائناتوں کے اسٹیج بننے اور بگڑنے کی۔ اس لئے کیوں نہ یہ فرض کیا جائے کہ کائنات دہر کی سمت میں بھی بن کر بگڑتی اور بگڑ بگڑ کے بنتی رہی ہے اور مکان محض کی سمت میں بھی ایسی ان گنت کائناتیں موجود ہیں جیسی یہ کائنات ہے۔

یہ خیال کافی وزنی ہے اور بظاہر اس کا کوئی جواب سامنے نہیں تاہم اس بارے میں کچھ سوچا ضرور جا سکتا ہے۔

ایک طرف تو صورتحال یہ ہے کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ اگر یہ ہماری حادث کائنات پائی جاتی ہے تو کیوں اس جیسی ان گنت کائناتیں نہیں پائی جاتیں اور کیوں ماضی یا مستقبل میں اس جیسی کائناتوں کا وجود تسلیم نہ کیا جائے۔ اس ایک کائنات میں کیا سرخاب کا پر لگا ہوا ہے جس سے دوسری ممکن التصور کائناتیں محروم ہیں۔ بالفاظ دیگر اس کائنات کو دوسری ممکن کائناتوں پر کیا ترجیح حاصل ہے اور جب کوئی ترجیح حاصل نہیں تو ترجیح بلا مرجح کیسے ممکن ہوگی۔

علاوہ بریں پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ کائنات حادث بھی ہے اور محدود بھی تو حدوث کے معنی چونکہ کسی وقت میں ہوتے، کسی میں نہ ہونے کے ہیں تو نہ ہونے کا وقت یا دہر کا وہ حصہ جب کہ یہ کائنات موجود نہ تھی ایک لا انتہا، حصہ ہوگا جس میں شعور محض یا حقیقت کبریٰ ایک ایسے دور سے گزرتی رہی ہوگی جبکہ ہنگامہ آفرینش کا فقدان ہوگا۔ بالفاظ دیگر ارسطو کا محرک اول عالم مراقبہ میں رہے گا۔ یہ سنگین تنہائی ہوگی۔ اس سنگین تنہائی سے بچانے کے لئے کیوں نہ یہ فرض کیا جائے کہ اس کائنات سے پہلے اور اس کی حد کے باہر بھی کائناتوں کے سلسلے پھیلے رہے، پھیلے ہوئے ہیں۔

تو مختصر یہ ہے وضاحت ان گنت کائناتوں کے خیال کی جو جائز طور پر ہر اس شخص کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے جو ان جیسے مسائل پر غور کرتا ہے اور بد قسمتی یہ ہے کہ ان مسائل پر غور کرنے والوں کی تعداد نہ ہونے کے برابر ہے۔ مابعد الطبیعیات کے اس نوع کے سوالوں پر غور کرنے کے لئے ہمارے پاس بنیادی و اساسی مواد کی بہت کمی ہے اور اس لئے ان پر بحث بڑی مشکل ہے تاہم بعض پہلو اس ضمن میں ضرور زیر بحث لائے جاسکتے ہیں۔

لامحدود ماضی اور لا انتہا مکان میں ان گنت کائناتوں کے ممکن ہونے کا یہ نظریہ ایک مبہم سا نظریہ ہے اور اس لئے اس کی وجہ سے اس سطح پر جو مسائل پیدا ہوئے ہیں وہ پراسراریت کی نذر ہو جاتے ہیں اور فکر کی زد میں نہیں آتے۔ آئیے اس سطح کے مسائل کو پہلی بار استدلال و برہان کی زد میں لائیں۔

اس دلیل کو کہ اس کائنات جیسی اور کائناتیں بھی ترجیح بلا مرجع کے استدلال کے تحت موجود ہو سکتی ہیں اگر مان لیا جائے تو پھر لامحدود ماضی میں لامحدود کائناتیں اور لامتناہی ممکنات میں ان گنت کائناتیں پائی جاسکتی ہیں بالفاظ دیگر ترجیح بلا مرجع کی اس دلیل سے لامحدود کائناتوں کا وجود ماننا پڑے گا اور ایسا ماننا ممکن نہیں، ممکن اس لئے نہیں کہ ہم جس کائنات پر غور کر رہے ہیں وہ محدود کائنات ہے، حادث کائنات ہے تو پھر یہ کہنا کہ لامحدود کائناتیں پائی جاتی ہیں اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اس جیسی محدود کائناتوں کا مجموعہ لامحدود ہوتا ہے۔ حادث کائناتوں کا کل قدیم ہو سکتا ہے جو ایک متضاد سی بات ہے۔ حادث تعداد میں کسی قدر بھی کیوں نہ بڑھ جائیں قدیم نہیں ہو سکتے اور اسی طرح محدود کو آپ کتنا ہی کیوں نہ بڑھالیں اسے لامتناہی بنا سکتے۔ اس لئے یہ طے ہے کہ متحرک کائناتوں کا یہ مجموعہ زمان یا مکان کی سمت میں کسی قدر بھی کیوں نہ بڑھ جائے تاہم محدود اور حادث رہے گا اور جب اس مجموعے کے لامحدود اور لامتناہی ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے تو پھر قدیم اور لامتناہی اکائی کو بہر حال تنہا ضرور رہنا پڑے گا اور یہ تنہائی بہر حال لامحدود و لامتناہی ہوگی اس لئے قدیم و لامتناہی اکائی کو تنہائی سے بچانے کی تو کوئی صورت اس وقت تک نظر نہیں آتی جب تک متحرک کائناتوں کو قدیم و لامتناہی تسلیم کیا جائے، لیکن ایسا تسلیم کرنا ممکن نہیں۔ لہذا اسی تنہائی سے بچنے کا بھی کوئی امکان نہیں ہے۔¹

تنہائی! سوال یہ ہے کہ تنہائی سے ہماری کیا مراد ہے۔ کیا اس متحرک کائنات کو حدود سے باہر رہنے کا مطلب تنہائی ہے، لیکن تنہائی کا یہ مفہوم مقرر کرنا ہمارا من مانا اقدام ہے۔ انسان تنوع پسند حیوان ہے اس لئے وہ سمجھتا ہے جہاں تنوع نہیں وہاں تنہائی یکسانیت اور بے رنگی ہوگی جو رنگارنگ دلچسپیوں سے تعلق رکھنے والے اس حیوان کے لئے سم قابل ثابت ہوگی اور اس لئے یہ ایک عذاب ہے جو کسی سماجی فرد پر نازل نہ ہونا چاہئے لیکن قدیم و لامتناہی اکائی پر ان جیسے اصولوں کا اطلاق حق بجانب نہ ہوگا لہذا تنہائی والی بات کا اطلاق بھی قدیم اکائی پر نہیں ہو سکتا۔

حاشیہ

(۱) ترجیح بلا مرجع کا اصول یہ ہے کہ کسی ایک نقطے پر کسی چیز کا ہونا اور کسی دوسرے نقطے پر نہ ہونا کسی مرجع بغیر ممکن نہیں۔ الف نقطے پر کسی بات کا ہونا یہ بتانا ہے کہ اس نقطے کو دوسرے نقاط پر ترجیح حاصل ہے۔ کیوں ترجیح حاصل ہے؟ ظاہر ہے کسی مرجع کی وجہ سے جو ترجیح پیدا کرے گا۔ مرجع بغیر ترجیح نہیں ہو سکتی۔ یہاں اس اصول کا ذکر اس لئے آیا کہ اس کائنات کا موجود ہونا کسی مرجع کی وجہ سے نہیں ہے تو پھر بہت سی کائناتیں وجود میں آ سکتی ہیں۔

خدا اور کائنات

ایس۔ این۔ داس گپتا (ترجمہ: رائے شیو موہن ماتھر)

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اہل میمانسا ایشور کی ہستی کے قائل نہیں ہیں۔ خدا کی ہستی کے خلاف ان کے دلائل کو یا مٹانے کے نظریہ خدا کے مقابلے میں بحث میں لایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علیم کل ایشور کا وجود نہیں مانا جاسکتا کیونکہ یہ دعویٰ اپنا ثبوت نہیں رکھتا اور اس کے خلاف کئی اعتراضات موجود ہیں کیونکہ کس طرح اس کے علیم کل ہونے کا ادراک ہو سکتا ہے؟ یقیناً یہ ادراک معمولی آلات علمیہ کی مدد سے حاصل ہو نہیں سکتا کیونکہ ہمارا معمولی ادراک ماضی اور حال کی تمام اشیاء کا علم نہیں دے سکتا اور نہ ہی وہ ہماری حسی حدود سے تجاوز کر سکتا ہے۔ نیز ایشور کے علیم کل ہونے کا جو علم یوگیوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے وہ ماننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ امر ناممکن ہے کہ یوگی اپنے حواس کی مدد سے تمام گزشتہ باتوں کو جان سکے یا اپنے حواس کی حدود سے پرے محسوس کر سکے اور اگر یہ کہا جائے کہ انتہ کرنا (حواس باطنی) میں یہ قابلیت موجود ہے کہ وہ حواس کی مدد کے بغیر ہی کل محسوسات کا علم حاصل کر سکتا ہے تب حواس کا فائدہ ہی کیا؟ البتہ یہ بات درست ہے کہ توجہ کے عظیم ارتکاز سے انسان چیزوں کو زیادہ صاف اور واضح طور پر جان سکتا ہے، لیکن کیسا ہی دھیان یا کوئی دوسرا طریقہ انسان کو اس قابل نہیں کر سکتا کہ وہ آنکھ سے سن سکے یا حاسوں کے بغیر اشیاء کا ادراک کر سکے۔ اس لئے علم کل ناممکنات سے ہے اور ہم نے کبھی کسی حاسہ سے ایسے علیم کل شخص کا وجود نہیں محسوس کیا جس کو ایشور کہہ سکیں۔ اس کی ہستی کو انومان (استدلال) سے بھی ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تمام محسوسات سے پرے ہے اور کوئی بھی ایسی دلیل (ہتیو) نہیں ہے جو اس کے ساتھ تعلق رکھتی ہو اور جس کی بدولت وہ استدلال کا موضوع ہو سکے۔ اہل نیائے کہتے ہیں کہ دنیا ایسے اجزا کا مجموعہ ہے اور اس لئے یہ ایک نتیجہ یا معلول ہے اور دیگر تمام نتائج کی مانند ایک ایسے فہیم شخص کی نگرانی کا محتاج ہے جو دنیا کے کل اجزا کا علم رکھتا ہو مگر ایسا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام اجزا اپنی موجودہ صورت میں دنیا کے تمام لوگوں کے کرموں کے مطابق ان کی قسمتوں (اور شٹ) کا نتیجہ ہیں۔ ثواب اور ادھرم کے اعمال ہم سب میں پائے

جاتے ہیں اور یہ اعمال ہی دنیا کے عمل کو اپنے سانچے میں ڈھالتے رہتے ہیں اگرچہ وہ ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے۔ اسی طرح دنیا کو ایشور کی مخلوق کی بجائے لوگوں کے اعمال کا نتیجہ خیال کر سکتے ہیں کیونکہ ایشور کو آج تک کسی نے دیکھا نہیں ہے اس کے علاوہ ایشور جو کوئی ایسی خواہش نہیں رکھتا جسے وہ پورا کرنا چاہتا ہے، دنیا کو پیدا کرے ہی کیوں؟ یہ دنیا اپنے پر بتوں، دریاؤں اور سمندروں وغیرہ کے ساتھ کسی ایک ہستی کی مخلوق خیال نہیں کی جاسکتی۔

یا منانیاے کا طریقہ استعمال کرتا ہو دنیا کو ایک نتیجہ یا معلول ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اسے ایک ایسے فہم پرش کی مخلوق سمجھتا ہے جو دنیا کے مواد کا براہ راست تعلیم رکھتا ہے نیز وہ لوگوں کے دھرم اور ادھرم کا بھی براہ راست علم رکھتا ہے جس کے مطابق وہ ساری دنیا کو پیدا کر کے ایک ایسا نظام قائم کرتا ہے جس کی وجہ سے ہر شخص کو اپنے اعمال کا پھل بھگتنا پڑتا ہے۔ وہ صرف اپنی خواہش سے ہی تمام عالم کو حرکت میں لے آتا ہے وہ کوئی جسم نہیں رکھتا مگر وہ اپنے من کے ذریعے اپنی خواہش کو عملی صورت دے لیتا ہے۔ ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک ایسا شخص ہے جو بے حد علم اور طاقت سے بہرہ ور ہے ورنہ وہ اس دنیا کو پیدا کر کے اسے مترتب و منظم نہ کر سکتا۔

شکر کے مقلدین کا خیال ہے کہ اپنشدوں کی یہ تعلیم ہے کہ برہم کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ صرف برہم ہی موجود ہے اور دنیا جھوٹ ہے۔ مگر اپنشدوں کا یہ منشا ہرگز نہیں ہے اس کے معنی تو یہ ہیں کہ ایشور کے سوا کوئی دوسرا ایشور موجود نہیں ہے اور نہ کوئی اس کی مانند ہے اور جب اپنشد میں کہا جاتا ہے کہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں سب کا سب برہم ہی ہے اور دنیا کی واحد علت مادی ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اور کوئی شے وجود ہی نہیں رکھتی اور لا صفات برہم ہی اس کی حقیقت واحد ہے۔ اگر میں کہوں کہ صرف ایک سورج موجود ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ شعاعیں نہیں رکھتا اور اگر میں کہوں کہ دنیا میں سات سمندر موجود ہیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی موج وغیرہ موجود نہیں ہے۔ ان عبارات کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ دنیا اس سے اسی طرح ہی نمودار ہوتی ہے جس طرح چنگاریاں آگ سے اور اس میں ہی دنیا اپنا انتہائی سکون اور سہارا پاتی ہے۔ اسی سے آگ، ہوا، مٹی وغیرہ نے اپنی اپنی قوتوں اور قابلیتوں کو حاصل کیا ہے اور اس کی طاقت کے بغیر یہ چیزیں بذات خود کچھ بھی نہیں کر سکتیں۔ اگر اس کے خلاف یہ مان لیا جائے کہ یہ دنیا باطل ہے تب کل تجربے کو ہی قربان کرنا پڑے گا اور چونکہ برہم کا علم (اگیان) بھی ہمارے تجربے کا ہی ایک حصہ ہے اسے بھی باطل جان کر ترک کرنا پڑے گا۔ ویدانت کی منطقی بحث جو ادراک اختلاف کو ایک وہم باطل بتاتی ہے ہمارے لئے بے سود ہے کیونکہ ہمارا تجربہ بتا رہا ہے کہ ہم اختلافات اور تعلقات دونوں کو ہی محسوس کیا کرتے ہیں۔ ہم نیلے رنگ اور کنول کو الگ الگ دیکھتے ہوئے یہ بھی دیکھ پاتے ہیں کہ کنول نیلے رنگ کا ہے پس تعلیمات اپنشد کے مطابق دنیا اور افراد کو ایشور کے ساتھ غیر منفک طور پر متعلق دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ معنی اس خیال کی نسبت صحیح تر ہیں جو کل ظہورات عالم اور تمام افراد انسانی

کی شخصیت کو اڑاتا ہوا صرف یہی کچھ بتلانے پر قانع ہو رہتا ہے کہ افراد کا شعور خالص برہم کے شعور خالص کے ساتھ ایک ہی ہے۔ دنیا میں کوئی بھی ایک خالص، جاذب کل، لاصفات ہستی جیسی کہ مقلدین شکر بتاتے ہیں، موجود نہیں ہے کیونکہ ہم میں سے ہر ایک مختلف اور جداگانہ خیالات ظاہر کرتا ہے، سکھ اور دکھ کے متعلق ہمارے افرادی جذبات جداگانہ ہیں۔ اگر صرف ایک ہی شعور موجود ہوتا تب ہمیشہ کے لئے ہر شے نمودار ہوا کرتی۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ شعور بیک وقت ست (وجود) چت (شعور) اور آنند (سرور) ہے اور اگر ان سہ گانہ صفات کو تسلیم کر لیا جائے تب مقلدین شکر کے اس مسئلہ وحدت وجودی کی خود بخود تردید ہو جائے گی جس کی وہ اتنی سرگرمی کے ساتھ تائید کیا کرتے ہیں اور اگر وہ یہ کہیں کہ ست، چت، آنند، تین جداگانہ اشکال یا صفات نہیں ہیں بلکہ ایک ہی برہم کی حقیقت واحد کو ظاہر کرتے ہیں تب یہ بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ سرور اور شعور بالکل ہی ایک کیونکر ہو سکتے ہیں؟ ہم سبھی سکھ اور دکھ کو ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف محسوس کیا کرتے ہیں پس ہم جس طرح بھی تعلیمات شکر کی جانچ پڑتال کریں ہم انہیں کل تجربے کے خلاف پاتے ہیں۔ وہ منطقیانہ تنقید کو سہارے کے قابل نہیں ہیں۔ اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ عالم خارجی کے تصورات صحیح ہیں اور ایک خارجی دنیا کی صحیح طور پر نمائندگی کرتے ہیں۔ بے حد اختلاف رکھنے والی گونا گوں دنیا صرف ایک وہی نمود نہیں ہے بلکہ ہمارے اپنے حواس سے ثابت حقیقی وجود رکھتی ہے۔

اس طرح فلسفہ یا منا کا آخری نتیجہ یہ بتلاتا ہے کہ ایک پہلو پر خود آگاہ ارواح موجود ہیں اور دوسرے پہلو پر علیم کل اور قادر مطلق ایشور اور عالم متنوع موجود ہیں یہ تینوں اقسام ہستی واقعی ہیں وہ کئی مقامات پر اس علم کا اشارہ دیتا ہے کہ دنیا کو ایشور سے نکلنے والی چنگاریاں خیال کر سکتے ہیں مگر وہ اس بات کو طوالت کے ساتھ بیان نہیں کرتا اور ایسی عبارات بھی پائی جاتی ہیں جو اس خیال کی تردید کرتی ہیں کیونکہ ان میں وہ ایشور کو نیائے کی تعلیم کے مطابق دنیا کا بنانے والا بھی خیال کرتا ہے اور سدھی تریہ اور آگم پر امانیہ دونوں میں جس طریق پر وہ ایشور اور دنیا کے تعلق میں نیائے کے نقطہ خیال کی تائید کرتا ہے اس سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اپنا نظریہ نیائے کے اس نظریے سے مختلف نہ تھا جس میں دنیا اور خدا کی ثنویت کو قطعی طور پر تسلیم کر لیا گیا اور اسے حل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ہم سدھی تریہ سے اندازہ لگانے کے قابل ہیں یا منا کی طرف سے بڑا تعلیمی اضافہ یہی ہے کہ اس نے روح کی خود آگاہی کو ثابت کیا ہے عالم خارجی کی حقیقت اور خدا کی ہستی کو تو پہلے کئی نظامات نے بھی مانا ہے۔ یا منا ایشور اور ارواح و عالم کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں کوئی بھی نئی بات نہیں بتلاتا۔ وہ حقیقت عالم کی فطرت جاننے کے لئے کوئی کھوج نہ کرتا ہوا اس امر کے اثبات پر قانع رہتا ہے کہ ظہور عالم ایک دھوکا نہیں ہے جیسا کہ مقلدین شکر اسے خیال کرتے ہیں۔ ایک مقام پر وہ کہتا ہے کہ وہ اہل نیائے کی ماند ذرات لائے تجزی کی ہستی میں یقین نہیں رکھتا۔ مادے کے صغیر ترین ذرے کا نام ترسریو یعنی وہ ذرہ خاک

ہے جو کسی جھری یا سوراخ سے داخل ہونے والی کرنوں میں ہوا کے اندر دیکھا جاتا ہے۔ وہ عالم گونا گوں کی حقیقت کی انتہائی ماہیت کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہتا اور نہ ہی یہ بتلاتا ہے کہ یہ دنیا جیسی کہ ہے کس طرح وجود میں آئی ہے۔ نیز وہ ان تدابیر کے متعلق بھی خاموش ہے جو حصول نجات کے لئے عمل میں لانی واجب ہیں اور نہ ہی وہ حالت نجات کی ماہیت اور خصوصیات کے متعلق کچھ کہتا ہے۔

یا منانے اپنے آگم پر امانیہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پنچ راتر سنگھتا ویدوں کی مانند ہی مستند ہے کیونکہ اسے ایشور نے خود بیان کیا ہے۔ ویدوں کی پرش سوکت اور اس کے اندر اور کئی مقامات پر وشنویا واسدیو کی تعریف کی گئی ہے مگر وید کبھی شیو لوگوں کے پاشوپت تنتری کی تائید نہیں کرتے اور اس طرح بلحاظ استناد پاشوپت تنتر کبھی پنچ راتر سنگھتا کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

خدا کے متعلق رامانج، وینکٹ ناتھ اور لوکا چاریہ کے تصورات

بھاسکر نے کہا ہے کہ اگرچہ ایشور میں تمام نیک صفات موجود ہیں اور وہ بذات خود تمام کثافات سے پرے ہے لیکن اس نے اپنی شکتی (طاقت) سے خود کو دنیا اور اس کے تمام حالات و حدود کی صورت میں بدل لیا ہے۔ تمام مادہ اور جملہ حوادث اس کی طاقت ہیں وہ خود ہی اپنی طاقت سے ایک معمولی سی روح کی صورت میں نمودار ہو کر بالآخر نجات کو بھی حاصل کرتا ہے۔ رامانج کی رائے ہے کہ اس خیال کی رو سے برہم کوئی ایسی ذاتی صورت نہیں رکھتا جو تمام حدود و قیود اور اس طاقت سے پرے ہو، جو تمام حوادث میں ظہور پذیر ہو رہی ہے۔ جب برہم کو ہمیشہ کے لئے اس طاقت کے ساتھ متلازم کیا جاتا ہے تب اس پر عالم حوادث کے تمام نقائص لازمی طور پر عائد ہونے لگتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب برہم کی شکتی یا طاقت کو مان لیا جائے تب بھی برہم کا بدلنا کس طرح کہہ سکتے ہیں؟ اور اگر شکتی کو اس کی تبدیل ہیئت ہی مان لیں تب بھی یہ بات قبول نہیں کی جاسکتی کہ برہم شکتی کے ساتھ مل کر ایک دنیوی قلب ماہیت پاتا ہے۔

ایک اور ویدانتی (جس کا نام غالباً دو پرکاش ہے اور جو اویل عمر میں رامانج کا معلم تھا) کی یہ رائے تھی کہ برہم اپنی ذات میں ہی تبدیل ماہیت کر کے بصورت عالم نمودار ہو گیا ہے۔ اس نظریے پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ اگر برہم خود ہی دنیا کی صورت میں منقلب ہو گیا ہے تب تو اس پر دنیا کی تمام کثافات اور نقائص عائد ہوں گے اور اگرچہ یہ کہہ دیا جائے کہ اپنے ایک جزو میں وہ برترین ہے اور تمام نیک صفات رکھتا ہے اور دوسرے جزو میں صورت عالم اختیار کرنے کے باعث اس کی تمام کثافات اپنے اوپر لیتا ہے تب بھی جو اپنے ایک جزو میں اس قدر کثیف و ناپاک ہے اپنی کثافت کو اپنے دوسرے نیم جزو کی پاکیزگی کے ذریعے رفع دفع کر کے ایشور کہلانے کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ اس لئے رامانج کا یہ خیال ہے کہ تمام تغیرات اور تبدلات ایشور کے جسم میں واقع ہوتے ہیں نہ

کہ اس کی ذات میں۔ اس طرح ایشور اپنی ذات اقدس میں ہمیشہ جملہ کثافات سے پاک اور بہترین صفات سے بہرہ ور ہے اور ان مظاہرہی حوادث سے جو اس کے جسم سے متعلق ہیں ہمیشہ بے لوث رہتا ہے اور جو مادہ کہ خارجی دنیا کا مواد بنتا ہے وہ سناکھیہ کے تین گن کی طرح نہیں ہے بلکہ خالص پر کرتی یا اصلی قوت علتی ہے جو مختلف قسم کی صفات رکھتی ہے۔ ان صفات کو ستور جس اور تمس کے تین زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یہ پر کرتی اپنی لطیف صورت میں ایشور کا جسم ہے جو اپنی تمام تبدیلیوں میں ایشور سے ہی متحرک ہوتا ہے اور جب وہ پر کرتی کو اس کے تمام مظاہر سے ہٹا کر اس کی تمام حرکات کو بند کر دیتا ہے تب فنائے عالم (پرے) ہو جاتی ہے جس میں ایشور علتی حالت میں موجود رہتا ہوا پر کرتی کو اپنے جسم کی لطیف حالت کے طور پر اپنی ذات میں برقرار رکھتا ہے۔ پر کرتی ایشور کا جسم بھی ہے اور اس کا ایک انداز (پرکار) بھی اور جب یہ ظہوری صورت اختیار کرتی ہے تب دنیا وجود میں آتی ہے۔ پر کرتی تن ماترا (عناصر لطیفہ) اور اہنکار (انانیت) وغیرہ کی پیدائش کے وقت جن تبدیلیوں میں سے گزرتی ہے وہ سناکھیہ کی تعلیم کے مطابق گنوں کی ترتیبوں کے نتائج نہیں ہیں بلکہ انہیں پر کرتی کے وہ مختلف مدارج خیال کر سکتے ہیں جن میں سے گزرتی ہوئی وہ ہر ایک درجے پر اپنی صفات مخصوصہ ظاہر کرتی ہے۔ یہاں گن سے مراد کیفیت ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ پر کرتی ایشور سے متحرک ہوتی ہوئی لگاتار نئی سے نئی کیفیات ظاہر کرتی ہے۔ موجودہ حالت عالم بھی پر کرتی کی ایک خاص حالت کو ظاہر کرتی ہے جس میں وہ ان صفات کو حاصل کر چکی ہے جو عالم حوادث میں دیکھی جاتی ہیں۔

ہم پیشتر دیکھ چکے ہیں کہ یا منانے نیائے کی روش کے مطابق ایشور کی ہستی ثابت کی ہے، لیکن رامانج کی رائے میں ایشور کی ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جاسکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر پہاڑوں وغیرہ کو معلولات ہی مان لیا جائے تو بھی اس سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا کہ انہیں کسی ایک پرش (شخص) نے پیدا کیا ہے۔ صراحیوں کو بھی تو کوئی ایک شخص نہیں بنایا کرتا۔ سناکھیہ کے طریقے کے مطابق ایشور کی ہستی سے انکار بھی کیا جاسکتا ہے اور یہ بات بھی تصور کی جاسکتی ہے کہ لوگوں کے کرموں کے مطابق یہ دنیا ابتدائی گنوں کے اجتماع سے پیدا ہوگئی۔ اس طرح ایشور کی ہستی کے خلاف بھی اسی قدر کہا جاسکتا ہے جس قدر کہ اس کے حق میں رامانج کی رائے میں ایشور کی ہستی کو دلیل سے ثابت نہیں کیا جاسکتا ہاں اس کی ہستی کو شاستروں کی سند پر قبول کر سکتے ہیں۔^۱ نیائے اور یوگ نے ایشور کو صرف نعمت کارن (علت آئی) مانا ہے مگر رامانج کی رائے میں ایشور کل مکان و زماں میں ساری کل ہے۔ ایشور کی یہ سرایت کلی یہ معنی نہیں رکھتی کہ اس کی ہستی ہر جگہ ہستی واحد ہے یا وہ دنیا کی ہستی کے ساتھ بالکل ایک ہی ہے اور باقی سب کچھ باطل ہے۔ اس کے معنی رامانج بھاشیہ کے دوسرے سوتر پر سدرشن آچار یہ کی تفسیر شرت پر کاشکا کے مطابق یہ نہیں کہ کوئی بھی ایسا پاپ نہیں ہے جس کے ذریعے ایشور کسی مکانی رشتے کے اندر محدود کیا جاسکے۔ ورد، ناراین اور وینکٹ ناتھ اس بارے میں متفق الرائے ہیں کہ ایشور کے ساری کل

ہونے کے صرف یہی معنی ہیں کہ اس کی نیک صفات کی کوئی بھی حد نہیں ہے۔^۲ ایشور کے جسم کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اس لئے جسمانی طور پر اسے ساری کل خیال کیا جاسکتا ہے پس ایشور صرف نعمت کارن ہی نہیں بلکہ اپادان کارن (علت مادی) بھی ہے۔ وینکٹ بالٹھفیل ثابت کرتا ہے کہ سب سے اونچے ایشور کا نام ناراین ہے اور اس کی طاقت جو مادہ اور ارواح پر حکمران ہے۔ اس کا نام لکشمی ہے۔ ایشور من رکھتا ہے اور اس کے ابدی حواس اپنے اظہار کے لئے کسی جسم یا عضو کے محتاج نہیں ہیں۔ وینکٹ یہ بھی بیان کرتا ہے بھگوان واسد یو کے تین روپ ہیں، سنکرشن، پردیمن، انی اردھ۔ پنج راتر کے اس مسئلہ دیوہ پر لوگ آچار یہ کے توتر یہ پر ورور کے بھاشیہ میں بحث کی گئی ہے۔ سنکرشن، پردیمن اور رانی ردھ یہ تینوں واسد یو کی تین مختلف صورتیں خیال کی جاتی ہیں جن کے ذریعے وہ انفرادی ارواح، من اور عالم خارجی کو بس میں رکھتا ہے۔ وہ صورت عمل جس کی بدولت آغاز عالم پر جیو (ارواح) اور پر کرتی (مادہ) ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔ ایشور کے اس روپ سے متلازم ہے جسے سنکرشن کہتے ہیں اور جب یہ جدا کرنے والا عمل لوگوں پر ان کے منس (من) کے طور پر وقوع پذیر اور حکمران ہو کر آخر کار انہیں بھلائی اور نیکی کی راہ پر لاتا ہے تب وہ ایشور کے روپ میں ویمن سے متلازم ہوتا ہے۔ انی ردھ ایشور کا وہ روپ ہے جس کے ذریعے بیرونی دنیا پیدا ہو کر با ترتیب رہتی ہے اور جس کے اندر علم حقیقی کے حصول کے لئے ہماری مساعی اور تجربات تکمیل پاتے ہیں یہ تینوں روپ جدا گانہ ایشور نہیں ہیں بلکہ اس کے فعلی اختلافات کی بنا پر متصور کئے گئے ہیں۔ ایشور کی پوری ہستی ہر جگہ موجود ہے وہ اور اس کی صورتیں ایک دوسرے سے الگ یا مختلف نہیں ہیں۔ یہ روپ کیا ہیں۔ واسد یو کی طاقت کے مظاہر ہیں اور اس لئے وہ با و کھلاتے ہیں۔ ایزدی طاقت کے ایسے مظاہر مذہبی دنیا کے برگزیدہ افراد میں دیکھے جاتے ہیں۔ مثلاً ویاس، ارجن وغیرہ میں لوکا چار یہ ایشور کے متعلق مزید تشریح کرتا ہوا بتلاتا ہے کہ ایشور کی اصلی ذات صرف علیم کل ہی نہیں ہے بلکہ یہ علم کل ابدی اور کامل سرور سے بھی متلازم ہے۔ اس کا علم اور اس کی طاقتیں نہ تو تغیر پذیر ہیں اور نہ کسی کی مانند ہیں کیونکہ یہ بلند ترین ہیں اور کسی اور کے خیال میں نہیں آ سکتے۔ وہ ہم سب کو عمل کے لئے حرکت دیتا ہوا ہمارے اعمال کے مطابق ہماری خواہشات کو پورا کرتا ہے۔ وہ جہلا کو علم، ضعف کو طاقت، گنہگاروں کو معافی دیتا ہے۔ دکھیوں پر رحم کرتا ہے اور گنہگاروں کے گناہ نظر انداز کر کے ان کے ساتھ پدرانہ محبت رکھتا ہے۔ شریروں کے لئے بھلائی، مکاروں کے لئے خلوص اور بددلوں کے لئے نیک دلی رکھتا ہے، جو اس سے جدا نہیں رہنا چاہتے وہ ان سے جدا رہنا برداشت نہیں کر سکتا اور جو اس کا دیدار چاہتے ہیں انہیں وہ خود آسانی سے مل جاتا ہے۔ جب وہ لوگوں کو دکھی دیکھتا ہے تب ان پر رحم کر کے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کی تمام صفات دوسروں کے لئے ہیں۔ خود اس کے لئے نہیں۔ ہمارے لئے اس کی محبت ماں کی محبت کی مانند ہے۔ اس محبت کے بس میں وہ ہمارے نقائص کو نظر انداز کرتا ہوا ہمیں نیکی کے معراج کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس نے اپنے اندر یہ دنیا اس لئے پیدا نہیں کی کہ اس کے لئے اپنی کسی ضرورت کو پورا کرے بلکہ صرف بازیاں طور پر

خدا اور اخلاقیات

سید محمد تقی امروہوی

یہ عجیب اور دلچسپ اتفاق ہے کہ جدید الحاد پرستی یا مذہب سے بغاوت کی یہ روجو آج دیکھنے میں آتی ہے اخلاق دشمنی سے نہیں اخلاق نوازی سے پیدا ہوئی ہے۔ عہد جدید کو اخلاقی قدروں کا پہلے کے معاشروں کی بہ نسبت زیادہ شعور ہے اور اس لئے وہ مذہب اور خدا کے اس تصور سے بغاوت کر بیٹھا جو قدیم مذاہب نے دیا تھا یا یوں کہہ لیجئے جو قدیم مذاہب کے انجماد کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے۔

آپ اس کائنات یا موجودات کی ایک باشعور، قدیم اور روحانی اصول سے جو کہ اصل موجودات ہو تشریح کریں تو آپ ایک مضبوط فکری بنیاد پر کھڑے ہوں گے، لیکن ایک ایسے تصور الوہیت سے کائنات کی تشریح جو شخصی نوعیت رکھتا ہو اور موجودات سے ماوراء ہو تشریح کرنے میں بڑی دشواری یہ پیش آئے گی کہ موجودات اور شخصی خدا میں دوئی ہو جانے سے خود شخصی خدا بھی محدود ہو کر رہ جائے گا اور قدیم اصول سے کائنات کی توضیح ممکن نہ ہوگی اس لئے کہ قدیم کے لئے لامحدود ہونا ضروری ہے۔ محدود قدیم نہیں ہو سکتا لہذا جب یہ فرض کیا جائے گا کہ خدا اور کائنات دو الگ چیزیں، حقیقتیں ہیں تو دونوں محدود ہو جائیں گی اور اس لئے حادث قرار پائیں گی۔ وحدت الوہود والوں نے بالکل منطقی موقف اختیار کیا کہ انہوں نے وجود کی حادث اور قدیم میں تقسیم سے انکار کر دیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ وجود ایک ہی ہے جو قدیم ہے اور ہر جگہ جاری و ساری ہے۔ یہی موقف میں نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے کہ ایک ہی اصول یعنی انرجی یا توانائی سے کائنات و موجودات کی تفسیر کی ہے۔ چاہے اس ایک اصول کے مختلف مراحل اور پرتو یا روپ بتائے ہیں تاہم ایک ہی اصول سے جو اپنے جوہر میں قدیم، باشعور اور لامحدود ہے ساری موجودات کی تشریح کی ہے نہ یہ کہ ایک شخصی خدا کو کائنات سے الگ رکھ کر آسمانوں میں بٹھا دیا جائے جس کے نتیجے میں دو حقیقتیں سامنے آئیں۔ خدا اور کائنات اور دونوں محدود ہو کر حادث ہو جائیں۔

لیکن اس ابتدائی مرحلے سے گزر کر جس چیز پر یہاں بحث کرنی ہے وہ یہ ہے کہ انسان نے خدا کا جو تصور

قائم کیا ہے اس سے وہ بنیادی اخلاق تصورات متضادم ہو جاتے ہیں جو انسانوں نے مختلف سماجوں کے اصولوں کے طور پر اختیار کئے ہیں۔ خدا کا تصور جو ہری طور پر خیر محض کا تصور ہے، لیکن اس معلوم کائنات میں خیر کا تصور کہیں نظر نہیں آتا۔ یہ کائنات نیکی اور بدی سے مرکب معلوم ہوتی ہے اس لئے زردشت نے یزدان اور اہرمن کا تصور قائم کیا تھا۔ نیکی کا سرچشمہ یزدان اور بدی کا اہرمن قرار پایا تھا۔ مشرق وسطیٰ کے دوسرے مذاہب نے اس مقصد کے لئے شیطان کا تصور اختراع کیا جو بدی کی جڑ ہے۔ واضح طور پر بدی اس کائنات میں کم سے کم اسی قدر موجود ہے جتنی نیکی اس لئے یہ ضروری ہے کہ بدی کی تشریح کے لئے بھی ایک ماخذ ڈھونڈا جائے جو خدا تو خیر محض ہونے کی بنا پر ہو نہیں سکتا لہذا اہرمن ہو گا یا شیطان۔ مجوسیوں نے اہرمن کو وہی درجہ دیا ہے جو یزدان کو حاصل ہے لیکن مشرق وسطیٰ کے دوسرے مذاہب نے اہرمن کا درجہ اور عہدہ ذرا کم کر دیا اور اسے شیطان کے نام سے منسوب کیا جس کا خالق دوسرے فرشتوں کی طرح خود خالق کائنات ہے۔ دو اصولوں سے کائنات کی تشریح کرنے کی وجہ سے زردشت کو یہ بتانا ہو گا کہ یہ دونوں، دو ہونے کے باوجود قدیم و لامحدود کیسے ہو سکتے ہیں۔ دو ہونے کی وجہ سے دونوں حادث اور محدود ہوں گے اور اس لئے کائنات اور موجودات کی تشریح کے لئے ایک لامحدود اور قدیم ہستی کی ضرورت رہے گی جو ان دونوں حادث ہستیوں کا خالق ہو۔ لہذا زردشت کا یہ دوئی کا فلسفہ آخری نقطے پر جا کر ٹوٹ جائے گا۔

صف
کی
مخلوق
ان میں
کے
ہیون
سے
کرتے
نے
یہ
نیک
انتہا

صفات خدا (تشبیہ و تنزیہ)

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

اسلام کے عقیدہ توحید سے متعلق اہم ترین اعتقادی مسائل میں سے ایک مسئلہ تشبیہ و تنزیہ حق کا بھی ہے۔ تمام مسلمان مفکرین، صوفیہ اور وحدت الوجودی عرفاء یعنی ابن عربی اور ان کے پیروکار حضرات نے اسے مورد توجہ بنایا اور اس پر پورا غور و فکر کیا اور اس کے بارے میں گونا گوں اعتقادات کا اظہار کیا ہے ہم پہلے تو مسئلے کو کلی طور پر واضح کریں گے اور اس کے بارے میں مختلف عقائد کا تذکرہ کریں گے، اس کے بعد ابن عربی، ان کے پیروکاروں اور شارحین کی آراء شرح وسط کے ساتھ بیان کی جائیں گی۔

تشبیہ اور تنزیہ کے معانی اور ان کے قائلین یعنی مشبہ اور منزہ، تشبیہ حق کو خلق کے مانند کرنے اور ممکن کی صفات کو واجب میں دیکھنے سے عبارت ہے۔ تنزیہ حق تعالیٰ کے ماوراء خلق ہونے اور اس کی ذات میں سے ممکن کی صفات کو سلب کرنے سے عبارت ہے۔ جو لوگ تشبیہ کے قائل ہیں، انہیں مشبہ اور مجسمہ کہا جاتا ہے۔ یہ فرقہ اللہ کو مخلوق سے مشابہ اور اسی کی طرح جسم رکھنے والا سمجھتا ہے بلکہ اس کے لئے دیگر اجسام کی طرح کا ایک جسم مانتا ہے، ان میں بعض اسے ایک نور کی صورت میں تصور کرتے ہیں، چند کسی جو ان کی شکل میں فرض کرتے ہیں اور کچھ خدا کے لئے کسی بوڑھے آدمی کا چہرہ تجویز کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان لوگوں میں کچھ ایسے بھی ہوئے ہیں جو حق تعالیٰ کو حیوان تک کی صورت میں تصور کرتے تھے اور اس کے لئے شکل و صورت، ہاتھ پاؤں اور ایسے ہی دوسرے اعضاء کے قائل تھے اور ٹھیکہ مخلوقی اوصاف مثلاً شکل و صورت و وزن، حجم اور ایسے ہی دوسرے اوصاف کو خدا کے اندر ثابت کرتے تھے..... داؤد جواربی^۱ جو سوائے شرمگاہ اور ڈاڑھی کے اللہ کے لئے تمام انسانی اعضاء کا قائل تھا، تاہم اس نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ جسم ہے مگر دوسرے اجسام ایسا نہیں، گوشت اور خون ہے مگر یہاں کے گوشت اور خون ایسا نہیں۔^۲ ہشام کے بارے میں منقول ہے ایک سال کے اندر اندر اس نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں پانچ اقوال اختیار کئے کبھی اسے بلور، کبھی پگھلی ہوئی چاندی کے مانند جانا، کبھی یہ کہا کہ وہ صورت نہیں رکھتا، کبھی یہ فرض کیا کہ

ہماری طرح وہ بھی اپنے سات بالشت کا ہے³..... ہشام آخر میں ان تمام اقوال سے پھر گیا اور اس عقیدے پر قائم ہو گیا کہ خدا دیگر اجسام کی طرح ایک جسم رکھتا ہے۔⁴

یہ فرقہ ان چند آیات و احادیث سے اپنے عقائد کی سند پکڑتا ہے جن سے بظاہر حق تعالیٰ کے جسم ہونے اور ہاتھ پاؤں، چہرہ اور سمت وغیرہ رکھنے کی دلالت ملتی ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

”الرحمن علی العرش استوی“⁵ ”فاینما تولو انتم وجہ اللہ“⁶ ”ید اللہ

فوق ایدیہم“⁷ ”ولتصنع علی عینی“⁸ ”یا حسرتا علی ما فرطت فی

جنب اللہ“⁹ ”والسموات مطویات بیمیئہ“¹⁰.....

احادیث: ”حتی یضع الجبار قدمہ فی النار“ ”قلب المؤمن بین

اصبعین من اصابع الرحمن“۔ وضع یدہ او کفہ علی کتفی حتی

وجدت بردا ناملہ، علی کتفی۔“ ”خلق آدم علی صورة الرحمن“

اخمر طینہ“ ”آدم بیدیہ اربعین صباحا“¹¹ ”انکم مستران ربکم

کما ترون القمر لیلۃ البدر لا ترضاعون فی رویۃ“ ”ارایت ربی

فی احسن صورت الشاب امزد قططہ۔“¹²

اور ابو ذر غفاریؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ رسول اکرمؐ سے پوچھا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟“ آپ نے فرمایا ”نورانی راہ..... اور عقلی معاملات میں یہ لوگ

قیاس غائب بر شاہد کے قائل ہیں..... امام فخر الدین رازی سے روایت ہے کہ ابو معشر¹³ کا خیال یہ ہے کہ مشبہ کا

مسلک طریق بت پرستی کی بنیاد ہے¹⁴ اس کے مقابل جمہور متکلمین اور حکماء تنزیہیہ محض کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ کے

جسم نہ ہونے اور جسم کے تمام اوصاف و لوازم سے بطور کلی بری ہونے کے قائل ہیں اور ان تمام امور سے اسے

منزہ جانتے ہیں جو اس کے لائق نہیں کیونکہ اس طرح کے امور و اوصاف اس کے وجوب وجود کے منافی ہیں اور

وہ آیات و احادیث جو تشبیہ پر دلالت کرتی ہیں انہیں یہ حضرات متشابہات میں شمار کرتے ہیں جن کی بعض اوقات

تاویل کی جاتی ہے اور بعض اوقات ان کے الفاظ پر ایمان رکھتے ہوئے معنی میں توقف کیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود

ان کا یقین ہے کہ خدا تعالیٰ مخلوقات کی شبیہ یا ان کے مانند نہیں ہے۔ ان میں سے وہ حضرات جو اس آیت: ولا

یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم“ کے سلسلے میں الا اللہ کے بعد وقف کے قائل ہیں اور

والراسخون فی العلم کے جملے کو ایک جداگانہ جملہ سمجھتے ہیں، تاویل متشابہات سے گریز کرتے ہیں۔ یہاں

تک کہ بسا اوقات متشابہات کے بارے میں کوئی سوال کرنے کو بھی بدعت جانتے ہیں اور کہتے ہیں: ”امنا کل

من عند ربنا“¹⁵ جیسے کہ امام مالک بن انس¹⁶ سے روایت ہے کہ جب ان سے اللہ تعالیٰ کے استواء علی العرش کے

بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا ”استواء معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔“¹⁷ البتہ وہ لوگ جو اللہ کے بعد وقف کے قائل نہیں وہ بہ تکلف ان تشابہات کی طرح طرح سے تاویل کرتے ہیں۔ تنزیہ حق کے بارے میں تو یہ فرقہ آپس میں متفق ہے، البتہ ان میں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ صفات شے سے متصف ہے یا نہیں۔ اس اختلاف کا مرجع یہ ہے کہ کوئی چیز اس لائق ہے یا نہیں کہ اسے خدا تعالیٰ سے نسبت دی جائے۔ تنزیہ حق کے باب میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف یہیں سے پھوٹا ہے۔ معتزلہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ کسی بھی شے کو حق تعالیٰ صفت قدم میں شریک مانا جائے گا، حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے یہاں تک کہ وہ امر قدم میں صفات حق کو بھی شامل نہیں سمجھتے۔ ان کا کہنا ہے کہ خداوند تعالیٰ قدیم ہے اور یہ قدم اس کی ذات کا وصف اخص ہے اور وہ بذاتہ عالم، قادر اور حی ہے نہ کہ بواسطہ علم قدرت اور حیات جو قدیم ہونے کے باوجود زائد بر ذات ہیں کیونکہ اگر صفات بھی ذات کی طرح اور ذات کے ساتھ قدیم مانی جائیں تو اس سے لازم آئے گا کہ انہیں الوہیت میں بھی شریک اور دخل سمجھا جائے۔ ایک نوع کے شرک کو مستلزم ہے، بالآخر یہ طائفہ تنزیہ مطلق پر متفق ہو گیا اور اس پر بھی اتفاق کر لیا کہ دار فنا ہو یا دار بقاء، دونوں جہانوں میں حق تعالیٰ کی رویت محال ہے، یعنی یہ کہ اللہ کونہ اس دنیا میں دیکھا جاسکتا ہے نہ اس دنیا میں، بدین سبب انہوں نے ذات حق تعالیٰ سے ان تمام صفات کی مطلقاً نفی کر دی جو مخلوقات کے لوازم اور اوصاف ہیں، مثلاً حکانیت، زمانیت، صورت، مقامیت، انتقال، زوال تغیر، تاثر اور اسی طرح کے دیگر اوصاف اس نقطہ نظر نے انہیں اس بات کا قائل بنایا کہ تشابہات کی تاویل واجب ہے اور اس تاویل کو انہوں نے توحید کا نام دیا۔¹⁸

ابن عربی اور ان کے مقلدین کا عقیدہ

ابن عربی اور ان کے ماننے والے نہ مشتبہ کی طرح محض تشبیہ پر تکیہ کئے ہوئے ہیں اور نہ فقط منزہ ہیں، بلکہ یہ حضرات تشبیہ اور تنزیہ کو باہم جمع کرتے ہیں اور توحید حقیقی کو اس جامعیت سے عبارت جانتے ہیں۔ ان حضرات کے اقوال شرح سے نقل کرنے سے پیشتر یہ نکتہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کے کلمات سے ان لوگوں کی مراد ہو بہو وہ نہیں ہوتی جو متکلمین اور فلاسفہ کی ہے۔ جیسا کہ پچھلی باتوں سے معلوم ہو چکا اہل حکمت و کلام کے نزدیک تنزیہ خداوندی کا مطلب ہے۔ اس کی ذات سے مخلوق کے اوصاف و خواص کی نفی۔ جب کہ تشبیہ سے ان کی مراد ہے اجسام اور اشیاء کے صفات و لوازم سے ذات حق کا اتصاف، جب کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین اپنی روایت کے مطابق تنزیہ اور تشبیہ کی بھی دوسرے اکثر امور کی طرح تاویل کرتے ہیں۔ وہ انہیں اطلاق اور تقیید کے معانی میں استعمال کرتے ہیں اور تشبیہ اور تنزیہ کا یہ استعمال ابن عربی سے پہلے موجود نہیں تھا کیونکہ تشبیہ و تنزیہ کا اطلاق اور تقیید کے مفہوم میں استعمال اس زمانے کے متداول اور مستعمل مفاہیم کے خلاف تھا، لیکن یہ مطلب

وحدۃ الوجود کی اصل سے سے موافقت رکھتا ہے جو ابن عربی کے تصوف کی اصل اصول ہے اور یہ توجیہ ابن عربی کی طرح کسی بھی وحدت الوجودی صوفی کے نظام فکر اور ذوق معرفت کے لئے ناگزیر تھی۔ یہی مذکورہ تاویل اور مفہوم ابن عربی کے ان عرفانی اقوال کی بنیاد ہے جو بہ تکرار ان کی عبارتوں میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں، حق واحد ہے اور کثیر بھی، ظاہر ہے اور باطن بھی، خالق ہے اور مخلوق بھی، رب ہے اور عبد بھی، قدیم ہے اور حادث بھی اور اس طرح کے دوسرے اقوال جو ایسے امور کے اظہار کرتے ہیں جو بظاہر متناقض ہونے کے باوجود ابن عربی کے فکری اور عرفانی نظام میں رچے ہوئے ہیں، اس لئے وہ اس قسم کے اقوال سے ابا نہیں کرتے۔ اصولاً دیکھا جائے تو ان معنوں میں تنزیہ اور تشبیہ باہم گتھی ہوئی ہیں۔ ایک کے بغیر دوسری تصویر میں نہیں آتی اور ایک کے بغیر دوسری کا ادراک ممکن نہیں۔ اس کے باوجود پیش نظر رہنا چاہئے کہ تنزیہ اور تشبیہ کا یہ تصور اور یہ تحقیق بس مقام ثنویت یعنی حق اور خلق کے اعتبار کے مقام میں ہے جو حق اور خلق، مالک اور عالم، وحدت اور کثرت یا جامع تر عبارت میں یوں کہئے کہ مقام ربوبیت ہے، لیکن اگر اس ثنویت سے نکل کر احدیت ذاتیہ کے مقام سے دیکھیں تو وہاں نہ تنزیہ کی کوئی جگہ ہے نہ تشبیہ کی، کیونکہ اس مقام پر کسی بھی اعتبار اور کسی بھی وجہ سے کثرت کا کوئی وجود نہیں۔ یہاں کوئی بھی حقیقت بیان میں نہیں آ سکتی، جیسا کہ ابن عربی کا یہ مقولہ والباری سبحانہ منزہ عن التنزیہ فکیف عن التشبیہ¹⁹ اس پر شاہد ہے لہذا حق تعالیٰ کا منزہ ہونا اس معنی میں ہے کہ وہ مقام الابیت میں اپنی ذات کے اعتبار سے تمام اوصاف حدود اور قیود سے ماوراء کل سے مستغنی ہے اور جمع اشیاء پر محیط ہے۔ اس اعتبار سے کوئی چیز نہیں جو اس کا احاطہ کر سکے، کوئی علم نہیں جو اس میں شامل ہو سکے اور نہ ہی کوئی وصف ہے جو اس پر صادق آئے، بجز وصف اطلاق۔ اس کی تنزیہ بھی اسی اطلاق میں قائم ہے، لیکن تعین ذاتی کے اعتبار سے اس کا ظہور ممکنات میں صورت پکڑے ہوئے ہے۔ مثلاً وہ دیکھتا ہے، سنتا ہے اور کلام کرتا ہے لیکن اس معنی میں نہیں جس میں مخلوق دیکھتی، سنتی اور بولتی ہے بلکہ بایں مفہوم کہ وہ ہر سامع، ناظر اور متکلم کی صورت میں متجلی ہوتا ہے خود ان کی صورت اختیار کرتا ہے۔²⁰ پس تنزیہ حق تعالیٰ حق فی ذاتہ اور باطن پر دلالت کرتی ہے جب کہ تشبیہ حق مخلوق بہ، اور ظاہر پر شہادت دیتی ہے جو مراتب کونیہ اور اشکال والوں کے لباس میں ظاہر ہے، جیسے کہ مولانا روم کہتے ہیں:

گاہ خورشید و گہے دریا شوی
گاہ کوہ قاف و گہے عنقا شوی
تو نہ این باشی نہ آن در ذات خویش
اے فزوں از وہم ہاوز بیش بیش²¹

باوجودیکہ ابن عربی اس قول پر اصرار کرتے ہیں کہ حق منزہ بھی ہے اور مشبہ بھی اور اس کو اپنے تصوف کی اساس قرار دیتے ہیں لیکن اس کی یہ تاکید مختلف مواقع کے اعتبار سے اپنے درجات میں مختلف نظر آتی ہے، کہیں ان

پر تشبیہ ایسی غالب آ جاتی ہے کہ وہ فلاسفہ مادیین میں شامل دکھائی دیتے ہیں، مثلاً ان کا یہ قول کہ حق تعالیٰ ہر معلوم کا عین ہے ²² حق تعالیٰ بندے کے قویٰ اور اس کے مسمیٰ کا عین ہے ²³ نیز جوہر و عرض کی بحث میں اشاعرہ کا قول بیان کرتے ہوئے حق تعالیٰ کو جوہر ایسا بتاتے ہیں جس کے اشاعرہ قائل ہیں اور اس کے لئے بے شمار صورتیں اور نسبتیں تجویز کرتے ہیں اور ایک دوسری جگہ مظاهر وجود میں حق تعالیٰ کی تجلیات کو اس جوہر کے مختلف اعراض گردانتے ہیں۔ ²⁴ کبھی ان پر تنزیہ کا ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ وہ اللہ اور مخلوقات میں کسی بھی طرح کی مناسبت کا انکار کر دیتے ہیں، ایسے ہی ایک مقام پر لکھتے ہیں خدائے تعالیٰ ہر اعتبار سے مخلوقات سے مخالفت رکھتا ہے۔ کسی بھی طرح کی کوئی مناسبت اس کے اور مخلوقات کے درمیان موجود نہیں ہے۔ اگر ابو حامد غزالی ²⁵ وغیرہ کی طرح کوئی مناسبت نکال بھی لی جائے، جیسا کہ انہوں نے کچھ نسبتوں کا حق تعالیٰ پر اطلاق کیا ہے، تو وہ حقیقت سے دور اور ایک طرح کا تکلف ہی ہوگا۔ حادث اور قدیم اور بے مثال اور مثل رکھنے والے کے بیچ کوئی مناسبت کیسے پائی جاسکتی ہے ²⁶ خلاصہ یہ کہ جیسا کہ کہا جا چکا ہے ابن عربیؒ نہ تو اہل تشبیہ کے عقیدے کو درست جانتے ہیں اور نہ تنزیہ کے مسلک کو قبول کرتے ہیں۔ ان کے اعتقاد میں تشبیہ محض حق تعالیٰ کی تحدید اور تقیید ہے۔ دوسری طرح فقط تنزیہ خواہ وہ عقلی ہی کیوں نہ ہو ناقص المعرفت ہے جس طرح مشبہ حق تعالیٰ کو جسمانیت میں محصور اور محدود کرتے ہیں۔ منزہ بھی یہی کام کرتے ہیں مگر جسمیت سے تنزیہ کی آڑ لے کر۔ اہل تنزیہ جسمانیت سے حق تعالیٰ کو منزہ کرتے ہوئے ایک اور طرح کی تحدید و تقیید میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ سے جسم کی نفی کر کے عقول و نفوس تک پہنچتے ہیں پھر عقول و نفوس سے عروج کر کے اسے معانی مجرد سے مشابہ ٹھہراتے ہیں، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ جمیع اشیاء سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کر کے اس کو عدم سے ملحق کر دیتے ہیں۔ یہ تحدید عدی ہے، پس اہل تشبیہ ہوں یا اہل تنزیہ دونوں حق تعالیٰ کو کہیں نہ کہیں محدود اور مقید کر دیتے ہیں جب کہ حقیقت حق اطلاق حقیقی کی مقتضی ہے جیسا کہ بارہا کہا جا چکا ہے وہ تمام قیود و حدود حتیٰ کہ اطلاق اور مطلق کی قید سے بھی آزاد ہے، جیسا کہ ایک عربی شاعر نے کہا ہے:

لا تفل دارھا بشرقی نجد

کل نجد للعامریہ دار

ولھا منزل علی کل حاء

و علی کل دمة آثار ²⁷

اسی لئے ابن عربیؒ زور دے کر کہتے ہیں کہ عارف محقق اور کامل مدق وہ ہے جو تشبیہ اور تنزیہ کو جمع کرے اور ہر ایک کو اپنے مقام پر ثابت کرے۔ حق تعالیٰ کو تنزیہ سے بھی موصوف کرے اور تشبیہ سے بھی ²⁸ کتاب المسائل میں آیا ہے۔ اس گروہ پر حیرت آتی ہے جو اپنے راستے سے نکل گیا ہے اور اپنی حد سے تجاوز کر گیا ہے، یہ لوگ خود کو اللہ کے بارے میں اللہ سے زیادہ جاننے والا سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم تشبیہ الہ سے پناہ مانگتے ہیں۔ اسی طرح

اس دوسرے طائفے پر بھی تعجب آتا ہے جس کا کہنا ہے کہ ہم اس تنزیہ سے حذر کرتے ہیں جو تعطیل تک لے جائے۔ اگر یہ لوگ صحت کے ساتھ علم سے بہرہ مند ہوتے تو تنزیہ اور تشبیہ دونوں سے پناہ طلب کرتے کیونکہ تنزیہ بھی تشبیہ سے برتر نہیں ہے۔ ظواہر و اجسام سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کر کے اسے مخلوق معقول اور نفوس میں پیدا ہونے والے معانی سے متشابہ کر دینا تشبیہ نہیں تو اور کیا ہے؟ پس اہل تنزیہ تشبیہ سے تشبیہ کی طرف بھاگتے ہیں اور نام تنزیہہ کا لیتے ہیں، اسی لئے عاقل ان کی نادانی پر ہنستے ہیں۔ اگر یہ لوگ جو کشف سے بے نصیب ہیں، تحقیق کی راہ پکڑتے اور کتاب الہی کی آیات، انبیاء اور رسل کے اقوال پر نظر کرتے تو ان پر آشکار ہو جاتا کہ حق تعالیٰ نے خود اپنی زبان سے ان حضرات کے لئے اپنا وصف بیان فرمایا ہے اور خود کے لئے تنزیہ و تشبیہ دونوں احکام ثابت کئے ہیں۔²⁹ اس طرح ”فتوحات مکیہ“ میں شیخ نے تشبیہ محض کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس طرح حق سبحانہ کسی شے کی شبیہ نہیں ہے، اسی طرح اشیاء بھی اس کی مثل نہیں ہیں۔³⁰ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ دلیل شرعی بھی اس طرح کے تشابہ کی نفی پر قائم ہے اور پھر عقل بھی اسے غلط اور محال جانتی ہے، کیونکہ اس قضیے کو مان لینے سے یا تو حق تعالیٰ ہر اعتبار سے خلق کی شبیہ ہو جائے گا یا پھر ان میں سے کچھ کی تشبیہ اس میں ثابت ہوگی۔ یہ دونوں شقیں باطل اور محال ہیں۔ شق اول کی بنا پر لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ کا جو اطلاق اشیاء پر روا ہے وہ خود اس کی ذات پر بھی روا ہو جائے۔ جب کہ ایسا ہرگز نہیں ہے اور دوسری شق اس چیز کو واجب کرتی ہے کہ حق تعالیٰ بعض اعتبارات سے اپنی مخلوقات کی شبیہ ہو اور بعض سے نہ ہو۔ یہ خیال ذات حق میں ترکیب کو لازم کرتا ہے جو محال ہے۔ اسی طرح ”فصوص الحکم“ میں جہاں تنزیہ محض کو رد کیا گیا ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں:

ان علم التنزیہ عند اهل الحقائق فی اللجناب الا لہی عین

التحدید والتقیید والمنزہ احاجا اهل واما صاحب سوء ادب.³¹

”فصوص“ کے شارحین نے اس عبارت کی شرح میں طرح طرح کی باتیں کہی ہیں، ہم ان میں سے دو نمونے یہاں پیش کرتے ہیں۔ یہ دونوں نمونے ”فصوص“ کے دو بزرگ شارحین سے لئے گئے ہیں۔ ان کا مطالعہ قارئین کے لئے سودمند ہوگا۔ عبدالرزاق کاشانی اس قول کی شرح یوں کرتے ہیں کہ تنزیہ حق کا مطلب ہے حق تعالیٰ کو محدثات، جسمانیات اور تمام امور مادی سے جو تنزیہ کو قبول نہیں کرتے، الگ کرنا لیکن ہر وہ شے جو کسی دوسری چیز سے تمیز رکھتی ہے صفت کے واسطے سے رکھتی ہے جو دوسری شے کی صفت کے منافی اور مخالف ہوتی ہے۔ بنا بریں لازم آیا کہ تنزیہ کے بعد بھی حق تعالیٰ کسی صفت میں مقید اور کسی مد میں محدود ہو۔ نتیجتاً تنزیہہ عین تحدید ہو جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ صاحب تنزیہہ حق تعالیٰ کو صفات جسمانیات سے منزہ کر کے اسے تجریداً روحانیت سے متشابہ کر دیتا ہے۔ یہی شخص جب تقیید سے تنزیہہ کی طرف بڑھتا ہے تو حق تعالیٰ کو قید اطلاق میں مقید کر دیتا ہے حالانکہ وہ قید تقیید سے منزہ ہے حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی۔ فی الواقع وہ ذات مطلق نہ اطلاق میں مقید ہے اور نہ تقیید میں اور نہ

ان دونوں سے متنافی، پس جس نے بھی اپنی عقل کی اندھا دھند پیروی اور آسمانی شریعتوں سے بے حرمتی اور ان کی نافرمانی کی وجہ سے تنزیہہ محض کو عقیدہ بنایا وہ یا تو جاہل ہے یا بے ادب³² داؤد قیسری اس جملے کی شرح میں کہتے ہیں کہ تنزیہہ یا تو وہ تنزیہ حق ہے جو فقط حق تعالیٰ کو نقائص امکائی سے منزہ ثابت کرے یا اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ ذات الہیہ کو نقائص امکائی کے ساتھ کمالات انسانی سے بھی ماوراء سمجھے۔ تنزیہ حق کی یہ دونوں تعبیریں اہل کشف و شہود کی نظر میں حق تعالیٰ کی تحدید و تنقید سے عبارت ہیں کیونکہ صاحب تنزیہ دونوں صورتوں میں حق تعالیٰ کو موجودات سے جدا کرتا ہے اور فقط چند مراتب میں جو تنزیہ کے مقتضی ہیں، اسے منحصر جانتا ہے اور حق تعالیٰ کے وہ مراتب جو تشبیہ کا تقاضا کرتے ہیں ان سے صرف نظر آتا ہے لیکن حقیقت یوں نہیں ہے، کیونکہ تمام موجودات اپنی ذات، اپنے وجود اور اپنے کمالات میں حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں اور وہ ان میں ظاہر و متجلی ہے..... ”ہو ہم ابن ماکانوا“³³ موجودات کی ذات، وجود، بقا اور ان کی تمام صفات کا خلاصہ حق تعالیٰ میں پایا جاتا ہے، بلکہ وہی ان تمام صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ پس یہ صورتیں اصالت حق تعالیٰ کے لئے ہیں اور تبعاً خلق کے لئے۔ بنا بریں یا تو صاحب تنزیہ نہیں جانتا ہے کہ سارا عالم حق کا مظہر ہے یا پھر جانتا ہے۔ پہلی صورت میں جہل کی راہ سے حق تعالیٰ کو اس کے بعض مراتب میں مقید کر کے وہ اپنا نادان ہونا بھی ثابت کرتا ہے اور بے ادب ہونا بھی، اور دوسری صورت میں کہ شخص مذکور یہ علم تو رکھتا ہے کہ تمام عالم حق تعالیٰ کا مظہر ہے مگر یہ جاننے کے باوجود وہ ظہور حق کو کچھ مراتب میں محدود کر دیتا ہے، یہ خداوند متعالیٰ اور اس کے فرستادوں کی شان میں سواء ادب ہے کیونکہ اللہ نے جمع اور تفصیل کے مقامات پر اپنے لئے جس چیز کا خود اثبات کیا ہے۔ یہ شخص اس کی نفی کر رہا ہے ”نقش الفصوص“ میں بھی ابن عربی کی ایک عبارت ملتی ہے جو ”فصوص الحکم“ کے مذکورہ بالا قول سے مشابہت رکھتی ہے۔ عبدالرحمن جامی نے بھی ”نقد الفصوص“ کے نام سے ”نقش الفصوص“ کی شرح لکھی ہے۔³⁴ اس مقولے کی تشریح میں وہی باتیں کہتے ہیں جو ہم کا شانی اور قیسری سے اوپر نقل کر آئے ہیں کیونکہ جامی کے یہاں کوئی ایسے نکات نہیں، لہذا یہاں ان کا بیان ضروری نہیں معلوم ہوتا۔ مختصر یہ کہ ابن عربی تنزیہہ محض کو اہل تنزیہ کی عائد کردہ تحدید اور تشبیہ صرف کو اہل تشبیہ کی ساختہ تشبیہ گرا دیتے ہیں۔ وہ کمال حقیقت کو ان دونوں مرتبوں کی یکجائی میں دیکھتے ہیں، جیسا کہ ان کے اشعار سے ظاہر ہے:

و ان قلت بالتشبیہ کنت محمدا

و کنت امامانی المعارف سیدا

و من قال بالافراد کان مرحدا

وایاک والتنزیہ ان کنت مفردا

عین الدمورہ مسرحا و مقیدا³⁵

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیدا

و ان قلت بالا مرین کنت مسددا

فمن قال بالاشفاع کان حشرکا

فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیاً

فما انت هو بل انت هو وتراہ فی

ان اشعار کا مطلب کچھ یوں ہوا کہ چونکہ تنزیہہ، تنقید کے شاہے سے خالی نہیں اور تشبیہ، تحدید کی آفت

سے بری نہیں، لہذا اگر تو تنزیہہ میں مشغول ہوا تو تُو نے کہا حق تعالیٰ کے لئے تقیید تجویز کی اور اگر صرف تشبیہ کو پکڑ لیا تو تُو نے اسے محدود کیا، لیکن اگر دونوں کو اکٹھا کر دیا تو راستی اور خیر کی راہ پر ہے۔ اس طرح تو ارباب کمالات و معارف کے مجمع میں امام اور سردار ہوگا۔ اگر تو نے ایسا کیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تو نے انبیاء و رسل کی تقلید کی طرف رخ کیا اور ان دونوں مقامات کا حق ادا کیا جیسا کہ سزاوار ہے۔ جس نے خلق کو مشبہ بنایا وہ گویا حق تعالیٰ کے ساتھ ایک اور وجود کا قائل ہو گیا یعنی ثنویت کا، اس طرح اس نے وحدت حق کا انکار کر دیا اور اس کے ساتھ ایک شریک ٹھہرا لیا اور جس نے فقط تنزیہہ پر اکتفا کی وہ گویا افراد میں مشغول ہو گیا۔ وحدت ذات کو تو قبول کیا، لیکن اسے وحدت کی تقیید میں مقید کر دیا اور اس کے علاوہ اس شخص نے اسماء و صفات کی کثرت کو فراموش کر دیا، پس وہ بھی اہل تشبیہ کی طرح اللہ کی ایسی معرفت سے محروم رہا جیسی کہ حق تعالیٰ کے شایان شان ہے۔ اگر تو ثنویت کے گڑھے میں گرا ہوا ہے یعنی اس ذات واحد کے ساتھ کسی دوسرے وجود کا اثبات کرنے لگا ہے تو تشبیہ سے پرہیز کر، کیونکہ اس صورت میں ناقص اور حادث مخلوق قدیم اور کامل ذات حق سے مشابہ ہو جاتی ہے اور اگر تو موحد اور مفرد ہو چلا ہے یعنی فقط ایک ہی حقیقت کا اعتقاد تجھ پر قابض ہے تو تیرے لئے ضروری ہے کہ تو تنزیہہ محض سے بھی اجتناب کرے، کیونکہ اس مقام پر تو وحدت محض میں ٹھہرا ہوا ہے اور کثرت کو بھلائے بیٹھا ہے، ذات کو مانتا ہے اور صفات کا انکار کرتا ہے۔ یہ حق نہیں ہے بلکہ حق وہ ہے جسے تو کنہ ذات میں واحد جانے اور مقام صفات میں کثیر جاننا چاہئے کہ تو اپنی ظاہر، امکان اور محتاجی میں مقید ہونے کی وجہ سے حق نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ حقیقت میں تو اس کا عین ہے اور اس کی ہویت جو اس کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ اور اس کے وجود کے کسی ایک مرتبے میں ظاہر ہوئی ہے۔ تیری ذات و صفات سب کی سب اسی کی طرف رائج ہے۔ اسی لئے تو اسے عین اشیاء میں مطلق بھی دیکھتا ہے اور مقید بھی۔ مطلق اس کی ذات کے اعتبار سے اور مقید اس کے ظہور کے اعتبار³⁶ سے ان عبارات اور ابن عربی کی ایسی ہی عبارات سے جو خلاصہ برآمد ہوتا ہے وہ وہی ہے جو ہم بیچ میں کہہ آئے ہیں، یعنی پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کے تصوف میں تشبیہ اور تنزیہ کی اصطلاح اپنے متداول معنی میں استعمال نہیں ہوئی بلکہ ان کے یہاں تشبیہ سے تقیید مقصود ہے اور تنزیہ سے اطلاق۔ دوسری چیز یہ کہ تشبیہ اور تنزیہہ کا تصور مرتبہ الوہیت میں ممکن اور متحقق ہے نہ کہ مرتبہ احدیث ذات میں کہ اس مرتبے میں حق تعالیٰ ہر نسبت اور ہر نشان سے بلند اور ہر تصور اور ہر اندیشے سے ماوراء ہے۔ یہاں اس کے بارے میں کوئی چیز نہیں سوچی جاسکتی اور کوئی کلام نہیں کیا جاسکتا کیونکہ فکر یہاں لاچار ہے اور عبارت اشارت ہی کی طرح قاصر ہے۔ تیسرے یہ کہ تنزیہہ کا مرجع ہے حق فی ذاتہ اور تشبیہ کا حق مخلوق بہ، یعنی حق تعالیٰ جو مظاہر ممکنات میں متجلی ہے اور لباس مخلوقات میں ملبوس۔ رابعاً ابن عربی ان آیات و روایات پر بلا تاویل ایمان رکھتے ہیں جن سے تشبیہ ثابت ہوتی ہے۔ وہ ان آیات و روایات کو حق مخلوق بہ سے متعلق کرتے ہیں اور اعیان ممکنات میں تجلی الہیہ کے مخلوقات کے اعضاء و اوصاف کے ساتھ انتساب کی تصریح کرتے

ہیں اور دست و پا چشم و گوش، رضا و غضب اور نزول و استویٰ کو اس کے لئے ثابت کریں ہیں۔³⁷ یہ مطالب ابن عربی کے فکری نظام اور عرفانی مذاق یعنی وحدت الوجود سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ ابن عربی دینی فکر کے ہر پہلو کی طرح اس عقیدے یعنی جمع بین التشبیہ والتزیه کی تائید اور تحکیم کے لئے کلام الہی سے استناد ڈھونڈتے ہیں جیسا کہ ”فصوص“ میں لکھا ہے کہ خداوند متعال نے آیہ ”لیس کمثلہ شی و هو السميع البصیر“³⁸ میں تشبیہ اور تزیه کو جمع فرمایا ہے، کیونکہ جیسا کہ ”فصوص“ کے شارحین بھی لکھتے آئے ہیں کہ اگر کمثلہ میں کاف زائد ہے تو اس آیت کے جزو اول کا مفہوم یہ ہوگا کہ خدا کے لئے کوئی مثل نہیں ہے۔ یہ مطلب تزیه پر دلالت کرتا ہے لیکن اس آیت کا جزو دوم یعنی ”و هو السميع البصیر“ تشبیہ کا بیان رکھتا ہے کیونکہ یہ خدا کے لئے سمع و بصر کو ثابت کرتا ہے جو اوصاف خلق میں سے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر کمثلہ میں کاف کو زائد نہ مانا جائے تو اس حالت میں جزء اول کے معنی یہ ہوں گے کہ مثل خدا مثل نہیں رکھتا اور یہ فی الواقع خدا کے لئے مثل کا اثبات ہے، اور مثل خدا کے لئے مثل کی نفی۔ بنا بریں آیت کا جزو اول تشبیہ پر دلالت کرتا ہے کہ خدا کے لئے مثل ثابت کرتا ہے لیکن جزو دوم یعنی ”و هو السميع البصیر“ تزیه کا اظہار کرتا ہے کہ فقط خدا ہے جو ہر سننے والے کی صورت میں سنتا ہے، اور ہر دیکھنے والے کی صورت میں دیکھتا ہے۔ اس مطلب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ الف لام کے ساتھ تقدیم ضمیر اور تعریف خبر، حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ آیت بہر رنگ جامع تزیه و تشبیہ ہے۔³⁹

حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں ابن عربی کا اعتقاد

ابن عربی حضرت نوح علیہ السلام کو ایسا پیغمبر جانتے ہیں جن کی دعوت میں کچھ کمی رہ گئی۔ ان کی نظر میں حضرت نوح علیہ السلام تزیه محض پر قائم تھے اور نتیجتاً اہل فرقان یعنی اہل تفرقہ میں شمولیت رکھتے تھے۔ شیخ اکبر کے عقیدے کے مطابق نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تزیه محض یعنی اس خدا کی طرف بلایا جو اجسام کی ہر آلودگی اور نقص سے منزہ اور تمام مراتب اکوان سے ماوراء ہے اور اس کے اور اس کی مخلوقات کے بیچ کسی طور کی بھی مشابہت اور مناسبت موجود نہیں۔ انہوں نے اس دعوت میں حق تعالیٰ کی اپنی مخلوق کے ساتھ نسبت پر سرے سے کوئی کلام ہی نہیں کیا؟ لہذا ان کی قوم نے کہ تری تشبیہ پر ایمان رکھتی تھی یعنی ایک دوسرے رنگ میں وہ بھی فرقان و تفرقہ کی طرف میلان رکھتی تھی ان کی بات نہیں سمجھی اور ان کی دعوت کو نہیں مانا کیونکہ اس نے اپنے معتقدات اور نوح علیہ السلام کے پیغام میں کوئی مناسبت نہیں پائی لیکن اگر نوح علیہ السلام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح صاحب قرآن ہوتے،⁴⁰ یعنی تزیه اور تشبیہ کے جامع ہوتے تو ان کی دعوت کامل ہوتی اور نتیجتاً ان کی قوم ان کا پیغام قبول کرکتی۔ ”فصوص الحکم“ میں ابن عربی نے اس اصول پر اصرار کیا ہے اور اس کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ہم بھی ان کے معتبر شارحین سے استفادہ کرتے ہوئے یہاں ان کے کلام کو تفصیل سے نقل کریں گے۔

”اگر نوح علیہ السلام اپنی دعوت میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں کو جمع کر لیتے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا تو ان کی قوم اس دعوت پر لبیک کہتی لیکن ہوا یہ کہ انہوں نے اپنے لوگوں کو فقط تنزیہ کی دعوت دی جبکہ صورتحال یہ تھی کہ ان کی قوم تشبیہ پر عقیدہ رکھتی تھی۔ وہ لوگ بتوں کی پوجا کرتے تھے، ان بتوں کو صفات کمال سے متصف جانتے تھے اور انہیں تقرب خداوندی کے باب میں اپنا وسیلہ اور جناب الہیہ میں اپنا شفیع جانتے تھے، لہذا انہوں نے حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت کو جو تنزیہ محض پر استوار تھی، قبول نہیں کیا، کیونکہ وہ اپنے عقیدے یعنی تشبیہ محض اور نوح علیہ السلام کے پیغام یعنی تنزیہ محض کے بیچ کوئی مناسبت نہیں پاتے تھے لیکن اگر نوح علیہ السلام اپنی قوم کو تنزیہ کی طرح تشبیہ کی طرف بھی بلاتے تو قوم ان کی دعوت کو مورد تنزیہ میں بھی قبول کرتی اور مورد تشبیہ میں بھی۔ اس طرح وہ نوح علیہ السلام کی دعوت اور اپنے عقیدے کے درمیان ایک نسبت دریافت کر لیتے مگر انہوں نے یہ کام نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو ظاہر میں ظاہر کلی کی عبادت اور باطن میں باطن کلی کی عبادت کی طرف بلایا لہذا ان کی قوم جو کہ مظاہر جزئی کی محبت میں پکی اور معبودان حسی کی عبادت میں راسخ ہو چکی تھی۔ ان کی باتوں کے ادراک سے قاصر رہی۔ نتیجتاً مخالفت میں مشغول ہوئی اور دعوت سے منہ موڑ لیا۔ نوح علیہ السلام نے جب یہ دیکھا تو فرمایا:

”اپنے پروردگار سے التجا کرو کہ وہ اپنے نور سے ان تاریک پردوں یعنی تمہارے وجود اور تمہاری ذات و صفات نیز تمہارے گناہوں کو ڈھانک دے کیونکہ وہ غفار ہے، یعنی ڈھانکنے والا اور چھپانے والا“⁴¹ لیکن اس کے باوجود قوم نوح کے دل ان سے بیزار اور گریزاں ہو گئے کیونکہ وہ لوگ ان کی دعوت کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے تھے۔ ان کے جان و دل ظاہری اور ظلمانی اشیاء اور تعینات کی محبت سے جڑے ہوئے تھے جب نوح علیہ السلام نے ان کی یہ بیزاری اور گریز مشاہدہ کیا تو شکایت یا ماجر کے محل میں اپنے رب سے عرض کیا، باوجودیکہ میں نے اپنی قوم کو ظاہر و باطن میں اعلانیہ اور پوشیدہ تیری طرف بلایا، لیکن انہوں نے وحدت کی قبولیت اور حق مطلق کے جو کثرت کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، شہود سے انکار کیا، پس میری دعوت سے بس ان کا نفور ہی بڑھا اور کوئی حاصل نہیں نکلا“⁴²

جب قوم نے جان لیا کہ نوح کی دعوت کو قبول کرنا ان پر واجب ہے تو انہوں نے اپنے کان لپیٹ لیے اور خود کو بہرا بنا لیا، لہذا حضرت نوح نے ان کی مذمت کی۔⁴³ لیکن راسخین فی العلم اور اصحاب کشف و شہود اچھی طرح جانتے ہیں کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو جو سرزنش فرمائی وہ فقط ظاہر شریعت کی جہت سے تھی ورنہ حقیقت میں سرزنش اور مذمت نہ تھی بلکہ مدح و ستائش تھی، جیسا کہ نوح علیہ السلام خود بھی بخوبی آگاہ تھے کہ میری قوم نے اسی لئے میری دعوت کو نہیں مانا کہ یہ پیغام حق اور خلق اور تشبیہ و تنزیہ کے درمیان تفرقہ کی طرف بلایا ہے لہذا ناقص ہے اور تفرقہ ڈالنے والا ہے یعنی فرقان جبکہ کمال تام، کمال تمام اور امر الہی قرآن ہے۔ گو قرآن فرقان میں شامل ہے کہ کیونکہ یہ مقام جمع ہے لیکن فرقان قرآن میں شامل نہیں کیونکہ یہ مقام فرق ہے اور چونکہ مقام قرآن جو تنزیہ و تشبیہ، حق و خلق، وحدت و کثرت کو جامع ہے نتیجتاً مکمل اور اتم مقام ہے لہذا ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مخصوص

ہے جو اسم اعظم کے مظہر ہیں اور اسم اعظم تمام اسماء کو جامع ہے۔ پس مقام جمع آپ ہی کا مقام ہے اور آپ کی متابعت کی وجہ سے امت مسلمہ بھی جسے قرآن مجید میں بہترین امت کہا گیا ہے، اس میں حصہ رکھتی ہے۔⁴⁴

شیخ اکبر نے مقام قرآنی کے بیان اور ولس کمثلہ شی کی آیت میں تنزیہ و تشبیہ کے مراتب کو جمع کرتے ہوئے فرق فی الجمع اور جمع فی الفرق کے اصول کا ثابت کیا ہے اور اس معنی میں کلام کیا ہے کہ واحد کثیر ہے۔ از روئے اعتبار اور کثیر واحد ہے از روئے حقیقت اگر نوح علیہ السلام پر بھی ایسی ہی کوئی آیت نازل ہوئی ہوتی تو وہ بھی اس کے وسیلے سے تنزیہ اور تشبیہ کو ایک کر لیتے۔ پھر ان کی قوم ان کا پیغام سنتی اور ان کی دعوت قبول کرتی، لیکن جیسا کہ کہا جا چکا ہے نوح علیہ السلام نے تنزیہ محض پر اپنی دعوت کی بنا رکھی جس کی وجہ سے ان کی قوم جو تشبیہ محض کی پرستار تھی، ان کی دعوت سے بھاگ گئی، جیسے ضد ضد سے بھاگتی ہے⁴⁵ جیسا کہ مشاہدہ ہوا، ابن عربی ایک مخصوص مہارت کے ساتھ جو ان ہی سے خاص ہے یعنی آیت قرآن کی تاویلات میں کوشاں ہوئے تاکہ اپنے اس عقیدے کو ثابت کر دیں کہ نوح علیہ السلام کی دعوت ناقص تھی اور ان کی قوم کا عذر مدلل تھا، البتہ ابن عربی جیسے وحدۃ الوجودی صوفیوں کے لئے یہ تلاش و کوشش وحدۃ الوجود کے عقیدے سے مناسبت رکھتی ہے بلکہ اس کے منطقی لوازم و نتائج میں شمار ہوتی ہے۔ اگر یہ خیال ظاہر شریعت یا شریعت کی اس تعبیر کے خلاف ہے جو ابن عربی اور ان کی پیروی کرنے والوں سے الگ ہو کر اہل اسلام نے سمجھی ہے لہذا جیسا آئندہ تفصیل سے بیان ہوگا کہ بہت سے عالمان دین اور حافظان شریعت نے اس لئے ابن عربی کی مخالفت کی اور ان پر جرح کی، حتیٰ کہ ان کی تکفیر تک کی کہ ان کے عقیدہ کے مطابق ابن عربی کے اس اعتقاد سے نوح علیہ السلام کی تکفیر ہوتی ہے۔ شیخ کی اپنی کتاب جانب الغربی میں جو ابن عربی کی حمایت میں لکھی گئی، معترضین کے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہیں، لیکن اس مقام پر وہ خاصے تکلف میں پڑے دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں ہم اپنی بات ختم کرتے ہیں اور اس بحث کو آئندہ کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔

حواشی

- (1) جواز لی جو ارب سے منسوب ہے۔ جو جو ارب کی جمع ہے، بہ معنی جراب، موزہ۔
- (2) رک بہ مل و مل، ج ۱، ص ۱۰۵۔
- (3) رک بہ مقدمہ، طبع ثانی کتاب ہذا۔
- (4) تفصیل کے لیے رک بہ ”مقالات الاسلامیین“ ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۸۔
- (5) ”اساس التقدیس“ ص ۱۵ ”مل و مل“ ج ۱، ص ۱۸۴، ”الحاق الحق“، ج ۱، ص ۱۷۳۔
- (6) سورۃ فرقان، آیت ۵۹۔

(7) سورة بقرہ، آیت ۱۱۵۔

(8) سورة فتح، آیت ۱۰۔

(9) سورة طہ، آیت ۳۹۔

(10) سورة الزمر، آیت ۶۸۔

(11) رک ”ہل نخل“، ج ۱، ص ۱۰۶۔

(12) رک ”بہ“ شرح دیوان حضرت علیؑ (نواح) تالیف حسین بن معین الدین میدی، ص ۲۸، حدیث ”نورانی ارادہ“ کے سلسلے میں لکھتے

ہیں کہ فرقہ منزہ ”نورانی“ کے لفظ کو رد کلمات کا مرکب جانتے تھے۔ یعنی ”نور“ اور ”الی“ بہ فتح حمزہ اور مشبہ فرقہ والے اسے ایک کلمہ سمجھتے تھے۔ بروزن روحانی (نورانی منسوب بہ نور) ابن عربی کی عبارت (فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۸) سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی منزہ کی طرح ”نورانی“ کو دو لفظوں کا مرکب سمجھتے ہیں۔ بہ معنی ایں کہ پروردگار نور ہے اور میں اسے کہاں دیکھ سکتا ہوں! مقصود یہ کہ وہ نور ہے اور حجاب ہے، لہذا میں اسے نہیں دیکھ سکتا۔ اسی مقام پر ابن عربی نے آنحضرتؐ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ آپؐ نے پروردگار عالم کے بارے میں فرمایا کہ اس کا حجاب نور ہے۔ ابن عربی ضیائے نور اور نور میں فرق کرتے ہیں اور ضیاء کو سبب بصارت جانتے ہیں نہ کہ نور کو، کیونکہ نور ان کے خیال میں حجاب ہے۔

(13) جعفر بن محمد بن عمر خراسانی بلخی مشہور منجم، الکندی کا معاصر اور مخالف۔

(14) امام فخر الدین رازی نے لکھا ہے کہ بہت پرانے زمانے میں بت پرستوں کے عقائد مشبہ کی طرح کے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ

خداوند جہان ایک نور عظیم ہے، لہذا اپنے عقیدے کے مطابق پروردگار عالم کی صورت کے مطابق ایک بڑا بت بنالیا اور فرشتوں کی صورت پر چھوٹے چھوٹے بت بنالیے اور ان سب کی عبادت کرنے لگتے۔ یوں بت پرستی شروع ہوئی۔ رک ”بہ“ اساس التقدیس“ امام فخر الدین رازی ص ۱۶-۱۵۔

(15) سورة آل عمران، آیت ۷۷۔ ابن عربی کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ تشابہات پر بدون تاویل ایمان

لانا ضروری ہے۔ رک ”بہ“ فتوحات“ ج ۱، ص ۲۱۹۔

(16) ابو عبد اللہ مالک بن انس (۹۵ھ-۱۷۹ھ) رک ”بہ“ وفيات الاعیان“ ج ۴، ص ۱۳۷، ”روضات الجنات“ ج ۷، ص ۲۲۳۔

(17) رک ”بہ“ الجانب الغربي“

(18) رک ”بہ“ مقالات الاسلامیین“ ابوالحسن اشعری، جزاء، ص ۲۳۴، ”ملل و نحل“ شہرستانی جزاء، ص ۴۴-۴۵۔

(19) ”عقائد مغرب“، عکسی، شمارہ ۵۸۴۔ کتابخانہ مرکزی دانشگاه تہران، نیز ”شرح فصوص قیصری“، نص نوچی۔

(20) ”فتوحات“ ج ۴، ص ۷۱۔

(21) ”مثنوی مولانا روم“ ج ۲، ص ۱۰۷۔

(22) ”ان الحق عین کل معلوم“، ”فصوص الحکم“، ”نفس الحکم“، نص لقمانی، ص ۱۸۸۔

(23) قد قال عن نفسه انه عین قوی عبده.... فصین مسمى العبد هو الحق (محولہ، ص ۱۸۹)۔

(24) محولہ بالا، ص ۱۸۹۔

(25) محمد بن محمد غزالی، کنیت ابو حامد، لقب حجة الاسلام، ۴۵۰ھ-۵۰۵ھ۔

- (26) ”فتوحات مکیہ“ ج ۱، ص ۹۳۔
- (27) ”شکول“ از شیخ بہائی، ج ۱، ص ۱۰۱ پر مذکورہ اشعار کو لیلیٰ کے عاشق مجنوں سے منسوب کیا گیا ہے۔
- (28) ”فصوص الحکم“ فص نوحی، ص ۶۸-۷۰، ”نقد الفصوص“، ص ۱۲۷۔
- (29) ”رسائل ابن عربی“، ج ۲، ”کتاب المسائل“، ص ۱۹-۱۸-۱۷-۱۶۔
- (30) ”فتوحات“ ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۴۔
- (31) ”فصوص الحکم“ فص نوحی، ص ۶۸۔
- (32) ”شرح فصوص کاشانی“ فص نوحی، ص ۴۵۔
- (33) سورۃ مجادلہ، سورۃ ۵۸، آیت ۹۔
- (34) ”شرح فصوص“ قیصری فص نوحی۔
- (35) رک بہ ”رسائل ابن عربی“، کتاب ”نقش الفصوص“، ص ۳، ”نقد الفصوص“، ص ۵۰۔
- (36) ”شرح فصوص کاشانی“ فص نوحی، ص ۴۸-۴۹، ”شرح فصوص قیصری“ فص نوحی۔ ”شرح فصوص بالی“، حاشیہ شرح فصوص کاشانی، ص ۴۸-۴۹۔
- (37) رک بہ ”فتوحات مکیہ“، ج ۲، ص ۳۰۷۔
- (38) سورۃ شوریٰ، سورۃ ۴۲- آیت ۹۔
- (39) ”شرح فصوص کاشانی“، ص ۴۹، ”شرح فصوص قیصری“ فص نوحی، شرح فصوص عقیفی“، ص ۳۹۔
- (40) ابن عربی نے ”قرآن“ کے لفظ کو فرقان کے اُلٹ یعنی جمع کے معنی میں لیا ہے۔
- (41) اشارہ ہے مندرجہ ذیل عبارت کی طرف، ”فقلت استغفر واربعکم انه کان غفاراً“ سورۃ نوح، آیت ۵۔ یہاں ابن عربی نے ”غفار“ کے متداول معانی یعنی مغفرت کرنے والا کی بجائے ڈھانپنے والا مراد لیا ہے۔
- (42) اشارہ ہے آیت مندرجہ ذیل کی جانب ”قال ربی انی دعوت قوی لیلاً و نهاراً فلم یزدہم دعائی الانراراً“ سورۃ نوح آیت ۵۔
- (43) اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف، ”جعلوا اصابعہم فی اذانہم واستغشوا ثیابہم واصرو واستکبرواستکباراً۔“ سورۃ نوح، آیت ۸۔
- (44) اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف۔ ”کنتم خیر امتہ اضربۃ للناس۔“ سورۃ آل عمران، آیت ۷۵۔
- (45) رک ”فصوص الحکم“ فص نوح، ص ۷۰، ”شرح کاشانی“، ص ۵۰، ”شرح قیصری“، فص نوحی۔
- (46) حصہ سوم، باب ۱۔

اقبال کا تصور ذات باری

سید علی عباس جلاپوری

ذات باری سے متعلق قدیم زمانے سے دو نظریات^۱ مروج رہے ہیں۔ ماورائی (Transcendental) یعنی خدا کائنات سے ماوراء ہے اور سریائی (Immanent) جس کی رو سے خدا کائنات میں جاری و ساری ہے۔ ماورائی (Transcendental) نظریہ سامی النسل اقوام کالدی، صابین، یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے مخصوص ہے اور سریائی آریائی نسل کی اقوام ہندوؤں، یونانیوں، روم کے رواقیین اور نواشریقیوں میں مقبول رہا ہے۔ ان الہیاتی نظریات کا تقابلی موازنہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔

آریائی یا سریائی

سامی یا ماورائی

- 1- خدا کا تصور غیر شخصی ہے تخلیق و تکوین کائنات کا عمل تجلی یا اشراق کی صورت میں ہوا۔
- 2- خدا موجب بالذات ہے۔

- 1- اس میں خدا کا تصور شخصیت کی صورت میں کیا جاتا ہے جس نے کائنات کو عدم محض سے تخلیق کیا۔
- 2- خدا قادر مطلق اور فاعل با اختیار ہے وہ اپنی مرضی کے مطابق ہر وقت کائنات میں تصرف و تبدل کر سکتا ہے

- 3- خدا اور مادہ دونوں قدیم ہیں ان میں روح اور جسم کا تعلق ہے۔

- 3- خدا قدیم ہے اور کائنات حادث ہے۔

- 4- وحدت الوجود یا ہمہ اوست، انسانی روح ارتقاء و صعود کی منازل طے کر کے اپنے مبداء و ماخذ حقیقی میں فنا ہو جاتی ہے۔

- 4- وحدت شہود یا ہمہ از وست عبد خواہ کتنی ترقی کرے خدا کی ذات سے متحد نہیں ہو سکتا

5- الہام و وحی، خدا اپنے برگزیدہ بندوں سے ہم کلام ہوتا ہے اور فرشتوں کے توسط سے انہیں اپنے احکام پہنچاتا ہے۔

5- اس میں الہام اور وحی سے استمداد نہیں کی جاتی جب کسی شخص پر کثرت یا مایا کا فریب آشکارا ہو جاتا ہے تو وہ از خود روح کل یا مبداء حقیقی سے تعلق پیدا کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ان تصورات کا قدرے تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے۔

ذات باری کا سامی تصور

اہل تحقیق متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ تاریخ عالم میں سب سے پہلے یہودیوں نے ایک شخصی اور ملی خدا کا تصور پیش کیا تھا۔ یہودیوں سے بہت پہلے بابل میں بعل اور مصر میں آتن کو خداوند برتر و واحد تسلیم کیا جاتا تھا۔ مصر کے فرعون اخناتن نے اپنی رعایا کو بت پرستی سے منع کیا۔ پروہتوں کا مذہبی اجارہ ختم کیا اور سب کو آتن یا روح آفتاب کی حمد و ستائش کی دعوت دی۔ بابلی اور کنعانی بعل (لغوی معنی آقا) کو زرخیزی اور افزائش کا دیوتا سمجھتے تھے اور اسے تمام دیوتاؤں کا سردار تسلیم کرتے تھے، لیکن آتن اور بعل کو بنی نوع انسان کی روزمرہ کی تگ و تازان کی امنگوں اور ان کی حسرتوں سے مطلق دلچسپی نہ تھی۔ یہودی بھی کالدیوں، بابلیوں اور کنعانیوں کی طرح سامی النسل تھے اور ابتدا میں انہی کی طرح اجرام سماوی کی مورتیاں بنا کر ان کی پرستش کرتے تھے۔

مرور زمانہ سے ان میں ایک قومی و ملی خداوند کا تصور پیدا ہوا جسے وہ ”رب الافواج“ اور ”اسرائیل کا خدا“ کہنے لگے۔ بجلی اور طوفان کا یہ دیوتا یہو یا یہواہ کنعانیوں سے مستعار لیا گیا تھا۔ یہود نے اسے اپنا ملی خدا بنا لیا، کنعان میں 1931ء میں جو کھدائی کی گئی تھی اس میں ایسے برتن دستیاب ہوئے ہیں جو تین ہزار برس کے پرانے سمجھے جاتے ہیں اور جن پر کنعان کے دیوتا یہو کا نام کندہ ہے، بعل کے پجاریوں کی طرح یہودی بھی یہو یا یہواہ پر سونتی قربانیاں چڑھانے لگے۔ قربان گاہ میں ہر وقت آگ جلتی رہتی تھی جس میں کھیتوں اور باغوں کے پہلے پھل اور خوشوں کے ساتھ مینڈھوں، بروں، فاختاؤں اور کبوتروں کا گوشت اور چربی بھی جلائی جاتی تھی۔ یہواہ قربانی کی دلاویز خوشبو سونگھ سونگھ کر خوش ہوتا تھا جب بنی اسرائیل وادی سینا میں سرگرداں تھے تو خداوند یہواہ دھوکے کے ستون کی صورت میں ان کی رہنمائی کرتا ہوا آگے آگے چلتا رہا۔ اسی طرح وادی میں کئی دفعہ وہ برق و رعد میں نمودار ہوا اور اس نے برگزیدہ ملت کو احکام عشرہ کی الواح عطا کیں۔ کنعان پہنچ کر یہودیوں نے سرکشی کی راہ اختیار کی جس پر یہواہ کا غصہ بھڑک اٹھا اور وہ انہیں بار بار دھمکا تا رہا، ان دھمکیوں میں واضح طور پر ایک شخصی خدا کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

”خدا تجھ کو تپ دق اور بخار اور سوزش اور شدید حرارت اور تلوار اور بادِ سموم

اور گیرونی سے مارے گا..... خداوند تجھ کو مصر کے پھوڑوں اور بوا سیر اور کھلی
اور خارش میں مبتلا کرے گا۔“ (استثناء)

”خداوند صیہون کی بیٹیوں کے سر گنجه اور یہواہ ان کی شرمگاہیں برہنہ کرے گا.....
میں بہت مدت چپ رہا اور ضبط کرتا رہا۔ پر اب درد زہ والی کی طرح چلاؤں گا،
میں ہانپوں گا، میں پہاڑیوں اور ٹیلوں کو ویران کر دوں گا اور ان کے سبزہ زاروں
کو خشک کر دوں گا۔ (یسعیاہ)

”اے یروشلم! اب تجھ پر کون رحم کرے گا؟ کون تیرا ہمدرد ہوگا کون تیری طرف
آئے گا کہ تیری خیر و عافیت پوچھے۔ خداوند فرماتا ہے کہ تو نے مجھے ترک کیا
اور برگشتہ ہوئی اس لئے میں تجھ پر اپنا ہاتھ بڑھاؤں گا اور تجھے برباد کروں گا میں
تو ترس کھاتے کھاتے تنگ آ گیا۔“ (یرمیاہ)

عیسائیت، یہودیت ہی کی طرح ایک شاخ تھی اور جناب عیسیٰ ابن مریم یہودی النسل تھے اور بقول خود
اسرائیل کی بھٹکی ہوئی بھیڑوں کو اکٹھا کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ ان کا الوہی تصور بھی یہودیوں کی طرح
شخصی تھا۔ اگرچہ انہوں نے خاوند کی رحم و کرم کی صفات پر خاص طور سے زور دیا تھا تاریخ مذہب کا یہ ایک عجوبہ ہے
کہ پال ولی نے یونانی اور رومی اساطیر و روایات کی روشنی میں خود جناب عیسیٰ کو الوہیت کا جامہ پہنا دیا اور تثلیث کا
مشہور تصور ظہور میں آیا۔ یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح مسلمان بھی خدا کے شخصی اور ماورائی تصور کے قائل
ہیں۔ فلسفے اور علم الانسان کی اصطلاح میں شخصی تصور ذات باری کو تشبیہی کہا جاتا ہے یعنی انسان کا خدا کی ذات کو اپنی
ہی شکل و صورت پر قیاس کرنا۔ دالٹنیر ”عہد نامہ قدیم“ کے اس فقرے کا حوالہ دے کر خدا نے انسان کو اپنی صورت پر
بنایا، کہتا ہے کہ انسان نے اس کا معاوضہ یوں دیا کہ خدا کو اپنی صورت پر بنالیا۔ اقبال نے ایک جگہ اسی خیال کو نظم
کیا ہے:

تراشیدم صنم بر صورت خویش بہ شکل خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم
وحدت شہود یا ہمہ از دست کا نظریہ بھی خدا کی ماورائیت اور شخصیت کا اثبات کرتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی
وحدت وجود، اشراق اور سریان کو الحاد اور زندقہ سمجھتے تھے۔ ذات باری کی توحید و تنزیہ پر زور دیتے ہوئے انہوں
نے کہا ہے کہ خدا کی ذات کائنات سے ورا الوراء ہے۔ وہ قادر مطلق ہے، فاعل با اختیار ہے۔

ذاتِ باری کا آریائی تصور

آریائی اقوام میں یونانیوں اور ہندوؤں نے فلسفے اور الہیات کے مستقل نظریے پیش کئے۔ یونانی فلاسفہ خدا کی شخصیت کے قائل نہیں تھے۔ افلاطون کا عین العیون اور ارسطو کا متحرک غیر متحرک شخصیت سے عاری ہیں۔ ارسطو عین کے ساتھ ہونے کو بھی قدیم سمجھتا ہے۔ اس کے ہاں قادر مطلق اور فاعل با اختیار کا تصور موجود نہیں ہے۔ اپنشدوں میں پرَم آتما یا زگن برہمن اور جیو آتما یا انسانی روح کو نوعی لحاظ سے واحد الاصل سمجھا جاتا ہے۔ جب جیو آتما پر دوئی یا کثرت کا فریب واضح ہو جاتا ہے تو اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ تَت تو م اسی (تو وط) ہے، اس سے مایا یا کثرت کا طلسم شکست و ریخت ہو کر رہ جاتا ہے اور جیو آتما اپنے مبداء حقیقی یا برہمن میں دوبارہ جذب ہونے کی کوشش شروع کر دیتی ہے۔ شکر اچار یہ نے باور اُن کے برہم سوتر کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے برہمن اور جیو آتما کی نوعی وحدت ہی کا اثبات کیا ہے۔ سکندریہ کے مشہور نواشراتی مفکر فلاطینوس کا نظریہ بھی بنیادی طور پر ویدانت کی طرح سریانی ہے، لیکن اس نے فلسفہ افلاطون سے متاثر ہو کر اشراق یا تجلی (Emanation) کا نظریہ پیش کیا جو اسے ویدانت سے ممتاز کرتا ہے۔ ویدانتی برہمن کے متعلق یہی کہنے پر اکتفا کرتے تھے کہ ”نیتی نیتی“ (اوہ یہ نہیں وہ یہ بھی نہیں) لیکن فلاطینوس نے ذاتِ بحت اور مادی کائنات کے درمیان نظریاتی رابطہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس نے کہا ذاتِ بحت سے پہلے عقل کا اشراق ہوا، عقل سے روح کا اور روح سے ارواح علوی اور ارواح سفلی کا۔ جہاں آفتاب حقیقت کی شعاعیں نہ پہنچ سکیں، وہ تاریکی مادے کی صورت اختیار کر گئی۔ تجلی یا اشراق کا یہ نظریہ اسلامی دنیا میں رواج پا گیا۔ چنانچہ ابن سینا اور اخوان الصفا سے لے کر محی الدین ابن عربی اور شہاب الدین سہروردی مقتول تک اکابر مسلمان صوفیا اور مفکرین نے اس کو اپنے افکار و آرا کا محور بنالیا۔ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی عمارت اشراقی بنیادوں پر ہی اٹھائی گئی تھی۔ ان کے شیعین میں صدر الدین قونوی اور عبدالکریم الجلی نے اس کی شرح و ترجمانی میں کتابیں تالیف کیں اور سنائی، مولانا روم، جامی اور ابن الفارض وغیرہ صوفی شعراء نے اسے اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ ویدانت، اشراق اور وحدت الوجود کے نظریے سریانی ہیں۔ ان میں ذاتِ باری کے شخصی و ماورائی تصور کا شائبہ تک موجود نہیں۔ وجودی صوفیا کے خیال میں خدا کی ذات کائنات سے علیحدہ طور پر موجود نہیں بلکہ وہ اس کے شعون و ظروف میں ہر کہیں جاری و ساری ہے۔ انسانی روح کا اشراق ذاتِ بحت سے بتدریج ہوا ہے۔ وہی اس کا حقیقی ماخذ و منبع ہے۔ وجود کی وحدت حقیقی ہے۔ کثرت اور دوئی فریب نگاہ ہے۔ انسانی روح اپنے مبداء میں دوبارہ جذب ہونے کے لئے ہر دم بے قرار رہتی ہے۔ فنا فی اللہ کا مقام سالک کی آخری منزل ہے جسے پا کر وہ نجات ابدی حاصل کر لیتا ہے اور حق میں جذب ہو کر حق بن جاتا ہے جیسے قطرہ سمندر میں کھو کر سمندر کہلاتا ہے۔ مولانا روم نے مثنوی کے ابتدائی اشعار میں انسانی روح کے اس اضطراب و آشفتگی کا خوب نقشہ کھینچا ہے:

بشنو از نئے چوں حکایت می کند وز جدائی ہا شکایت می کند
کز نیستایں تامرا بریدہ اند از نفیرم مردوزن نالیدہ اند
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

نئے یا روح انسانی اپنے نیستایں یا مبداء حقیقی کے فراق میں نالہ و فریاد کر رہی ہے۔ اسی ذوق بازگشت کو وجودی صوفیہ نے عشق کا نام دیا ہے۔ مسلمانوں کا سواد اعظم ابتدا سے شخصی اور مادی تصور ذات باری کی توحید کا لازمہ سمجھتا رہا ہے اور سریاں یا اشراق کی مخالفت میں سرگرم رہا ہے۔ مسلمان علماء و فقہاء نے ہمیشہ وحدت وجود کے سریائی نظریے کی پُر جوش مخالفت کی۔ ابن العربی اور ابن الفارض پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا اور منصور حلاج اور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کو سریائی عقیدے کی پاداش میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ یہ نکتہ قابل غور ہے کہ وحدت وجود کا سریائی نظریہ انہی مسلمانوں میں زیادہ مقبول ہوا جو نسلاً آریائی تھے۔ مثلاً ہندوستان کے مسلمانوں نے اس کا پُر جوش خیر مقدم کیا کیونکہ ان کی فکری روایات میں سریان کا تصور صدیوں سے رچا بسا ہوا تھا۔ اس کے برعکس سامی النسل عربوں میں اس کی اشاعت و ترویج نہیں ہو سکی کیونکہ شخصی اور مادی تصور، ماضی بعید سے ان کی تمدنی میراث کا جز و لازم بن چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شروع سے اشراق و سریان کو غیر اسلامی سمجھتے رہے ہیں چنانچہ نجد میں جب محمد بن عبدالوہاب نے اصلاح و تجدید پر کمر ہمت باندھی تو سب سے پہلے ابن عربی کی تکبیر کو ضروری سمجھا۔ ابن عربی اپنے آپ کو قبیلہ طے سے منسوب کرتے تھے لیکن ان کے آباؤ اجداد صدیوں سے ہسپانیہ میں مقیم تھے جس کے باعث سامی و عربی روایات سے ان کا تعلق واجبی ہی سارہ گیا تھا۔ یہاں تک کہ ”فصوص الحکم“ میں ”عہد نامہ قدیم“ کے تتبع میں جناب اسحاق کی قربانی کا ذکر کرتے ہیں حالانکہ اسلامی روایات میں جناب اسماعیل کی قربانی مسلم ہے۔ اسی طرح ابن عربی فقہاء کے خوف سے کہیں کہیں وحدانیت کا ذکر بھی کر جاتے ہیں، لیکن جیسا کہ عصفی نے اپنی کتاب ”ابن العربی“ میں لکھا ہے ان کے افکار ہیں اہل مذہب کے شخصی خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔

عصفی کے الفاظ یہ ہیں:

”اس بات کو ذہن نشین کر لینا نہایت ضروری ہے کہ ابن العربی کے نظریہ ہمہ اوست میں ذات باری کا ایک نوع کا تصور موجود ہے لیکن اس تصور کا مذہب کے شخصی اور اخلاقی خدا سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ دراصل کوئی ہمہ اوستی خدا ایسا نہیں ہو سکتا، ابن العربی کا ہمہ اوست اس قسم کا ہے جو بو سے الفاظ میں ”سوائے خدا کے ہر چیز کو خدا بنادیتا ہے۔“

اقبال کا تصور ذات باری

سامی یا ماورائی اور آریائی یا سریانی تصور ذات باری کا فرق باہم ذہن نشین کر لینے کے بعد اقبال کے الہیاتی نظریے سمجھنا چنداں مشکل نہیں رہا۔ یہ مسلم ہے کہ اقبال اوائل شباب میں وحدت الوجود کے قائل تھے اور وجودی صوفیہ کی طرح نفی ہستی اور فنا فی اللہ پر محکم عقیدہ رکھتے تھے جیسا کہ ان کے استاد پروفیسر میک ٹیگرٹ کے خط اور ”بانگ درا“ کی بعض نظموں سے ظاہر ہوتا ہے۔

میں جی بھی تک تھا کہ تیری جلوہ پیرائی نہ تھی
میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ
جو نمود حق سے مٹ جاتا ہے وہ باطل ہوں میں
اٹھ گیا بزم سے میں پردہ محفل ہو کر
اس کے ساتھ وہ فلاطینوس کی طرح حسن ازل کو ہمہ گیر اور کائنات کے تمام مظاہر میں جاری و ساری
خیال کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس کی طلب و جستجو میں ذرے ذرے کا دل دھڑک رہا ہے۔

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں
شیشہ دہر میں مانند مے ناب ہے عشق
صورت دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں مکیں
روح خورشیدے خون رگ مہتاب ہے عشق
دل ہر ذرہ میں پوشیدہ کسک ہے اس کی
نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی
اس قسم کے اشعار سے اُن کے وجودی اور سریائی ہونے کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ قیام مغرب کے دوران میں وہ اہل مغرب کی مادی ترقی اور ان کے بے پناہ علمی دوق اور ولولے سے بے حد متاثر ہوئے اور اس کے ساتھ ملت اسلامیہ کی عالمگیر زبوں حالی اور پسماندگی نے بھی انہیں مضطرب کیا چنانچہ انہوں نے ترک شعر گوئی کا مصمم ارادہ کر لیا اور انہیں یہ احساس ستانے لگا کہ شعر و شاعری ایک بے کار مشغلہ ہے جس سے مسلمانوں کو کسی قسم کا عملی و تعمیری فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ ڈاکٹر آرنلڈ نے انہیں اس ارادے سے باز رکھا اور کہا کہ انہیں اپنے اس خداداد ملکہ کو قوم و ملت کی بہبودی کے لئے وقف کر دینا چاہئے۔ اقبال قائل ہو گئے، لیکن اس کے بعد انہوں نے شاعری کو کبھی بحیثیت ایک فن لطیفہ و نغز کے مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ اسے تجدید ملت و احیائے مذہب کا ایک وسیلہ بنا لیا۔ ان کے اس ذہنی و ذوقی انقلاب کا اثر ان کے فکر و نظر پر بھی گہرا ہوا۔ انہوں نے مابعد الطبیعیات ایران پر ایک تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری لی تھی، لیکن اس کے بعد وہ شاعری کی طرح فلسفے کو بھی تجدید و احیاء کا ایک وسیلہ سمجھنے لگے۔ اس زمانے میں مثالیت پسند فسطے، ارادیت پسند شوپہاڑ، روایتی کثرت پسند جیمز وارڈ، بطلی حریتی، نٹشے، ارتقائی تخلیق کے ترجمان برگساں اور ارتقائے بروز کے شارحین کے افکار و نظریات پر کہیں شائع ہو رہے تھے اور کلیسائے روم انہیں اپنے عقائد و شعائر کی تصدیق و توثیق کے لئے بروئے کار لا رہا تھا۔ اقبال نے بھی ان فلاسفہ کے نظریات کی روشنی میں اسلامی کلام کو از سر نو مرتب کرنے پر کمر باندھی۔

جہاں تک تصور ذات باری کا تعلق ہے اقبال فلاسفہ ارتقاء کے سریائی نظریے سے متاثر ہوئے، بیسویں

صدی کے ربع اول میں فلاسفہ اور متکلمین ڈارون اور لامارک کے ارتقائی افکار اور حیاتیاتی تصورات کو بطور مسلمات قبول کر کے ان کی روشنی میں فلسفہ و کلام کی تشکیل جدید میں مصروف تھے۔ سب سے پہلے برگساں² نے سپنر کے نظریہ زمان پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ طبعیاتی سائنس کا نقطہ نظر میکاکی ہے جس کے باعث وہ زمان کو آفات و لمحات میں تقسیم کر کے دیکھتی ہے۔ اس لئے سائنس دان زمان کی ماہیت سے بے خبر رہتے ہیں۔ ان کے خیال میں زمان کا داخلی اور وجدانی مطالعہ کرنے سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ اس کا مرور ایک مسلسل ارتقائی حرکت ہے جو ہر لمحے نئی کیفیات کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اسی بنا پر برگساں نے اپنے اس نظریے کو تخلیقی ارتقا کا نام دیا۔ اس نے کہا کہ عقل انسانی مرور محض Duration کو سمجھنے سے قاصر ہے کیونکہ وہ احوال و ظروف کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے۔ مرور محض کا ادراک صرف ایک قسم کی باطنی قوت سے ہو سکتا ہے جسے اس نے وجدان کا نام دیا ہے اور جس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ وجدان جبلت ہے جس میں خود آگاہی پیدا ہو گئی ہے۔ اس خرد دشمنی اور متصوفانہ باطنیت کے باعث برگساں کے ان افکار کا مسیحی حلقوں میں بڑے جوش و خروش سے خیر مقدم کیا گیا۔ اقبال نے برگساں سے تخلیقی ارتقاء کا نظریہ اخذ کر کے اس کی اپنے مذہب کے نقطہ نظر سے مشکمانہ ترجمانی کی۔ اس کے ساتھ اقبال ارتقاءے بروزی³ سے بھی متاثر ہوئے۔ اس نظریے کے شارحین میں لائڈ مارگن اور الگزنڈر نے شہرت حاصل کی ہے ان کا خیال ہے کہ ارتقاء کا عمل مسلسل و لامتناہی ہے اور کسی خاص نقطے پر پہنچ کر اس کے رک جانے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مادے سے حیات کا ارتقاء ہوا ہے۔ حیات سے ذہن انسانی کا اور ذہن انسانی سے یہ عمل یزدانیت کی طرف پیش قدمی کر رہا ہے۔ برگساں اور الگزنڈر کے افکار میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں نظریے متصوفانہ اور سریائی ہیں۔ ان پر محاکمہ کرتے ہوئے برٹنڈرسل اپنی تالیف ”مذہب و سائنس“ میں لکھتے ہیں:

”پروفیسر الگزنڈر ارتقاءے بروزی کا نمادہ ہے، وہ کہتا ہے کہ جامد مادہ حرکی مادہ اور ذہن انسانی بتدریج کی ارتقاء پذیر ہوئے ہیں اور کہتا ہے کہ اس نشوونما کا تصور وہی ہے جو لائڈ مارگن نے پیش کیا ہے اور اسے Emergent نام دیا ہے۔ زندگی کا بروز مادے سے ہوتا ہے اور ذہن کا زندگی سے ایک زندہ چیز مادی چیز بھی ہے البتہ اس میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے جسے زندگی کہتے ہیں۔ یہی بات ہم اس عمل کے متعلق کہہ سکتے ہیں جو زندگی سے ذہن کی جانب ہوتا ہے ایک باذہن شخص زندہ بھی ہوتا ہے لیکن اس کے ارتقاء میں ایسی پیچیدگی ہوتی ہے اور اس کے اجزائے باہم اس قدر مربوط و منتظم ہوتے ہیں بالخصوص اس کے نظام عصبی میں یہ ربط و نظم اس قدر رقیق و دقیق ہوتا ہے کہ اس سے ذہن یا

برگساں
ارتقاء قبول
نظریہ

شعور کا ظہور ہوتا ہے۔“

وہ کہتا ہے کہ ”یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ یہ ارتقائی عمل ذہن پر آ کر رک جائے گا۔ ذہن سے آگے بھی ایک صفت کا نقش مبہم ملتا ہے جس کا ذہن سے وہی تعلق ہے جو ذہن کا زندگی سے اور زندگی کا مادے سے ہے، اس صفت کو میں یزدانیت کہتا ہوں اور جس چیز میں یہ پائی جاتی ہے وہ خدا ہے۔“

وہ کہتا ہے کہ ”کائنات اسی یزدانیت کو پالینے کی سعی کر رہی ہے۔ یہ یزدانیت تا حال نمودار نہیں ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا خالق نہیں ہے جیسا کہ تاریخی مذاہب کہتے ہیں بلکہ مخلوق ہے۔ پروفیسر الگزنڈر اور برگساں کے تخلیقی ارتقاء میں گہرا ربط پایا جاتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ جبریت غلط ہے اور دوران ارتقاء میں نئی کیفیت کا ظہور ہوتا ہے جن کا ابتدا میں تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ ایک پراسرار قوت ہر چیز کو ارتقاء پر مجبور کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایک جاندار جو دبصارت سے عاری ہوا ہے نامعلوم طور پر احساس ہوتا ہے کہ مجھے بصارت ملنے والی ہے اور وہ اسی طرح عمل کرتا ہے جو بصارت پر منتج ہوتا ہے۔ ہر لمحہ نئے نئے اعمال کا بروز ہوتا ہے لیکن ماضی کبھی فنا نہیں ہوتا، یادداشت میں محفوظ رہتا ہے۔ فراموش کاری محض ظاہر کا دھوکا ہے اس طرح دنیا مسلسل ترقی کر رہی ہے اور ایک وقت آئے گا جب یہ سابق سے بہتر ہو جائے گی۔ صرف ایک چیز ہے کنارہ کشی کرنا ضروری ہے اور وہ ہے عقل و خرد جو جامد ہے اور ماضی کی طرف مائل رہتی ہے۔ ہمیں اپنے وجدان کو بروئے کار لانا چاہئے جس میں نئی نئی کیفیات کے اختراع کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ پروفیسر الگزنڈر نے برگساں کے فلسفہ کو بہ تمام و کمال قبول کر لیا ہے بہر حال دونوں میں گہری مماثلت ہے، اگرچہ دونوں فلسفے آزادانہ نمودار ہوئے ہیں، ارتقائے بروزی کے مدعی اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کہا بلکہ کائنات خدا کو خلق کر رہی ہے روایتی مذہب کے خدا کے ساتھ اس خدا کا تعلق برائے نام رہ گیا ہے۔“

برگساں اور الگزنڈر کے ان ارتقائی نظریات نے خدا کے سریانی تصور کو اہل مذہب میں نئے سرے سے رواج و قبول بخشا۔ عیسائی علماء نے ماورائیت کے سامی تصور کو خیر باد کہا اور اپنی الہیات میں سریاں کے اس تصور کو داخل کرنے پر مجبور ہو گئے کیونکہ عمل ارتقاء کو مسلم سمجھ کر لیا جائے تو ماورائی خدا اس عمل سے الگ تھلگ رہ کر معطل ہو

جائے گا اور مذہب کی پیش کردہ اخلاقی قدریں بے معنی ہو کر رہ جائیں گی۔ اس سریائی عقیدے نے اہل مشرق میں زیادہ تر ہندوستانیوں کو متاثر کیا۔ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب لکھتے ہیں:

”اہل مغرب کے سریائی تصورات عرب ممالک کے مسلمانوں کے ماورائی تصور سے متصادم نہیں ہوئے ان کا تصادم ہندی مسلمانوں کی ماورائیت سے ہوا۔ ان کی الہیات پر ان تصورات کا گہرا اثر ثبت ہوا ہے۔“

آروندو گھوس اور اقبال کے لئے سریاں کا یہ تصور قدیم ویدانت اور وحدت وجود کے مانوس تصور ہی کی صدائے بازگشت تھی، جو صدیوں سے ان کے آباؤ اجداد کے مزاج عقلی کا جز و لازم بن چکا تھا۔ یہ حقیقت حال از دلچسپی نہیں ہے کہ اقبال اپنے فکر و نظر کے کسی دور میں بھی ماورائی نہیں تھے۔ شروع شروع میں وہ وجودی سریائی تھے بعد میں ارتقائی سریائی ہو گئے۔ اپنے خطبات میں انہوں نے ذات باری کا یہی سریائی تصور پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”اندریں صورت ہمیں عالم فطرت کے بارے میں یوں کہنا چاہئے کہ یہ حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقاء کی موجودہ منزل میں انسانی نقطہ نظر سے کرتے ہیں پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت گوہر لمحے پر متناہی ہوگی لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جز و کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاق ہے لہذا اس میں اضافہ ممکن ہے لہذا ہم اس کو لا محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جاسکتی۔ یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوہ بالفعل نہیں اور اس لئے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی ہوئی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہئے جس کی نشوونما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے۔“

(ترجمہ نذیر نیازی)

اقبال کے اس سریائی تصور ذات باری پر دو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ سریاں کا تصور لازماً غیر شخصی ہوتا ہے جس سے مذہب کے شخصی تصور ذات باری کی نفی ہوتی ہے اور دوسرا یہ کہ اگر کائنات ہر لمحہ ارتقاء پذیر ہے اور اس ارتقاء کا باعث ذات باری ہے جو اس میں ساری و جاری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات باری ناقص ہے جسے ارتقاء کے مراحل طے کرنے کی ضرورت ہے۔ اقبال کو بھی ان اعتراضات و ایرادات کا اندیشہ تھا چنانچہ پہلے اعتراض کی پیش قیاسی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ جو کائنات میں ساری و جاری ہے انائے

ہم نے اقبال
مستعارے کر

مطلق ہے لیکن ذات باری کے مذہبی تصور کے لئے ضروری ہے کہ خدا کائنات سے ماوراء ہو اور شخصی ہو، شخصیت اور ماورائیت لازم و ملزوم ہیں۔ ایسی شخصیت کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا جو کائنات میں جاری و ساری ہو، چنانچہ اقبال کا یہ ادعا کہ انائے مطلق کائنات میں ساری ہے اجتماع المغائرین کے مترادف ہے علاوہ ازیں انائے مطلق کا یہ نظریہ فشٹے سے ماخوذ ہے جس کی پیروی کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ تمام خودیوں کا صدور انائے مطلق ہی سے ہو رہا ہے اور خودیاں نفوس پر مشتمل ہیں۔ یہ تسلیم کر کے وہ گویا وحدت وجود کے متصف از نظریے کی تصدیق کر رہے ہیں۔ ابن عربی کے افکار کا سنگ بنیاد بھی یہی عقیدہ ہے کہ ذات احد کائنات کے تمام مظاہر و شئون میں جاری و ساری ہے۔ اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ فشٹے کے تتبع میں ذات احد کو انائے مطلق کا نام دے دیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ ہمہ گیر رویت کے تمام نظریے ذات باری کے شخصی تصور کی نفی کرتے ہیں۔

دوسرے خدشے کے ازالے کے لئے اقبال کہتے ہیں:

”ہم دیکھ آئے ہیں کہ انائے مطلق ہی تمام حقیقت ہے اور اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ انا بھی ایک ایسے عالم کا جو اس سے بیگانہ ہے خارج سے مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس کی زندگی کے جملہ شئون و اطوار خود اس کے اندر متعین ہوتے ہیں لہذا ہم اس کی ذات میں تغیر کا اثبات کرتے ہیں تو ان معنوں میں نہیں کہ وہ ایک حرکت ہے نقص سے کمال یا کمال سے نقص کی طرف یوں بھی تغیر کا یہی ایک مفہوم نہیں۔ واردات شعور میں زیادہ گہری بصیرت سے کام لیجئے تو یہ حقیقت واضح گف ہو جاتی ہے کہ متسلسل استدام کی تہ میں جس کا تعلق گویا ان کی سطح سے ہے استدام محض موجود ہے، اب حقیقی انا کی زندگی چونکہ استدام محض کی زندگی ہے لہذا اس میں تغیر کی موجودگی کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ ہم اس کو بدلتے ہوئے رویوں کا ایک تواتر قرار دیں، برعکس اس کے یہاں اس کی حقیقی نوعیت کا اظہار مسلسل خلاقی میں ہو رہا ہے جس میں تسکین کا شائبہ ہے نہ اونگھ اور نیند کا۔ اس کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو ہم اس کا تصور محض ایک تعطل ایک بے مقصد اور بے حرکت بے رنگی یا ایک مطلق لاشے ہی کے طور پر کر سکیں گے۔ دراصل ایسے انا کے لئے جو سرتا خلاق ہے تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے۔“

(ترجمہ نذیر نیازی)

یہ متکلمانہ سفسطہ کی ایک اچھوتی مثال ہے برگساں کے نظریہ مرور محض کی حسب منشا ترجمانی کرتے ہوئے اقبال اپنے سریانی نظریے کا اثبات کرنا چاہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر انائے مطلق، یہ نام فشٹے سے مستعار لے کر خدا کو دیا گیا ہے، کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو وہ معطل اور لاشے ہو کر رہ جائے گی کیونکہ تغیر و تخلیق لازم و

ملزوم ہیں۔ یہ خیال برگساں سے ماخوذ ہے جس کے الفاظ ہیں:

”مرورجض کو تخلیقی ارتقا سمجھا جائے تو اس میں حقیقت اور امکان دونوں کی دوامی تخلیق موجود ہے۔ فسطے کے الہیاتی نظریہ انائے مطلق پر برگساں کے تخلیقی ارتقاء کا پیوند لگا کر اقبال خدا کی ماورائیت اور تنزیہ کو تعطل پر محمول کرتے ہیں اور اس تعطل کو دور کرنے کے لئے مسلسل تخلیق اور ارتقائی سریان کا سہارا لیتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ عمل تغیر و ارتقاء کے باوجود انائے مطلق کی شان اکملیت میں سرمو فرق نہیں آتا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے۔ ابال اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ فطرت ایک پھیلتی ہوئی اور بڑھتی ہوئی وحدت نامیہ ہے جس میں ذات مشہود جاری و ساری ہے۔ فطرت کے بڑھتے اور پھیلنے کے عمل سے لا تعلق کیسے رہ سکتی ہے۔ فطرت کے نشوونما کے ساتھ اس کا متغیر ہونا لازمی ہے ورنہ اس کی خلاقی کی صفت معطل ہو جائے گی کیونکہ تغیر کے عمل سے علیحدہ رہ کر وہ کسی قسم کی تخلیق نہیں کر سکے گی۔ اگر انائے مطلق میں شان کلیت و اکملیت موجود ہے تو اس سے عمل تغیر و تخلیق کا مقصد سوائے انکشاف ذات کے کچھ نہیں رہے گا۔ اگر یہ انکشاف ذات تدریجی ہے تو لامحالہ ذات کے نقص پر دلالت کرتا ہے اگر مسلسل تخلیق و ارتقاء کے عمل سے شان کلیت میں سرمو فرق نہیں آتا تو فطرت جس میں وہ جاری و ساری ہے اور اس شان کلیت میں انائے مطلق کی برابر کی شریک ہے، تخلیق و ارتقاء کے اس عمل سے فیض یاب کیسے ہو سکے گی۔ اس صورت میں یہ عمل بے معنی اور بے مصرف ہو کر رہ جائے گا۔ ان مشکلات کے پیش نظر تغیر لازماً نقص سے کمال کی طرف ہوگا اور یا کمال سے نقص کی طرف۔ دونوں صورتوں میں ذات مشہود متغیر ہوگی اور لارڈ برٹنڈرسل کے اس اعتراض سے مفر کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی کہ:

”الگز نڈر اور برگساں کا خدا بلکہ تمام سریانی خدا جو کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ارتقاء کی منازل طے کر رہے ہیں اس ارتقائی عمل کے ساتھ ہی ختم ہو جائیں گے۔ ادھر کائنات مکمل ہو کر ختم ہوگی۔ ادھر سریانی خدا بھی ختم ہو جائے گا گویا جب تک خدا نامکمل حالت میں ہے وہ موجود ہے، جب مکمل ہوگا اسی وقت اس کا خاتمہ بھی ہو جائے گا۔ اگر یہ ارتقاء لامتناہی ہے تو خدا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نامکمل رہے گا۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کو بھی اس اشکال کا احساس تھا۔ ”فکر اقبال“ میں فرماتے ہیں:

”اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے، لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کیسے گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینش حیات و کائنات سے خدا نے ورزش ارتقاء کے لئے ختم خصومت بویا اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابال

کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام تو حید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔“
یہ عام تو حید پرست وہی ہیں جنہیں عرف عام میں مسلمان کہا جاتا ہے جو خدا کو ایک کامل و اکمل، غیر متبدل، قادر مطلق، مستقل بالذات، منزہ و ماوراء شخصیت سمجھتے ہیں۔ برگساں اور الگزنڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے اقبال نے الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدت وجود کے اسی سریانی نظریے کو سائنٹیفک صورت بخش دی ہے۔ جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے۔ اہل تحقیق برگساں کے نظریات کو فلاطینوس ہی سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لارڈ برٹنڈرسل⁵ کہتے ہیں کہ برگساں نے فلاطینوس کے فلسفے میں ذرہ بھر اضافہ نہیں کیا۔ ڈاکٹر عشرت حسین⁶ نے مابعد الطبیعیات اقبال میں اسی خیال کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے۔ اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ ابن عربی کے وجودی سریان و اشراق کو برگساں اور لائڈ مارگن ے ارتقائی سریان میں تبدیل کر دیا ہے۔ خیال رہے کہ وہ ابن عربی کے افکار کو الحاد و زندقہ پر مشتمل سمجھتے ہیں، فرماتے ہیں:

”تصوف کا پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے فصوص میں الحاد و زندقہ کے سوا اور کچھ نہیں۔“ (اقبال نامہ۔ جلد اول)۔

یہ فتویٰ اس لئے صادر کیا گیا تھا کہ ابن عربی دوسرے نو اشراقیوں کی طرح ذات باری کے سریان پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ ابن عربی نے جابجا ماورائیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔ ”فصوص الحکم“ میں فرماتے ہیں:

”وہب ذاتی جو حق تعالیٰ کا خاصہ ہے اس میں ممکن کو کوئی حصہ نہیں ملا۔ لہذا حق تعالیٰ وراء الوراثم وراء الوراہ ہے اور رہے گا۔“

اسی کتاب میں دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

”خدا خدا ہے خواہ وہ کتنا تنزل کرے اور عبد عبد ہے خواہ وہ کتنی ترقی کرے۔“

یہ صحیح ہے کہ ابن عربی کا بنیادی نظریہ سریانی ہی ہے لیکن اقبال کے سریاں میں تو ماورائیت و تنزیہ کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ وہ فطرت کو وحدت نامیہ مانتے ہیں جس میں ذات مشہود جاری و ساری ہے اور اس کی نشوونما کے ساتھ مسلسل تخلیق کے عمل میں سرگرم ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم ”تشبیہات رومی“ میں فرماتے ہیں:

”خدا کو مختلف مذاہب نے مختلف ناموں سے یاد کیا ہے۔ مسیحی اسے آسمانی باپ

کہتے ہیں بعض ہندی رشیوں نے اسے ماں بھی کہا ہے۔ مسلمان اسے عام گفتگو

میں زیادہ تر رحمان و رحیم و رب کہتے ہیں۔ مہاتما بدھ اس کے متعلق دم بنجود ہیں

اور اس کو کسی نام سے یاد کرنا حقیقت سے تنزل سمجھتے ہیں، زمانہ حال کے بعض

فلسفی مثلاً برنارڈ شا، برگساں اور علامہ اقبال اس کو خلاقی اور ارتقائی قوت و میلان کہتے ہیں۔“

اس ”خلاقی اور ارتقائی قوت و میلان“ کو اسلام کے شخصی خدا سے کوئی نسبت نہیں ہے۔

حواشی

- (1) Concise Encyclopaedia of Living Faiths. Zaechner میں مذاہب عالم کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے (۱) الہامی (۲) سریانی۔ لیکن اس تقسیم میں جامعیت نہیں پائی جاتی۔
- (2) Creative Mind
- (3) Evolution
- (4) Emergence
- (5) Sophism
- (6) Sceptical Essays
- (7) Metaphysics of Iqbal

خدا۔ خلق افعال اور جبر و قدر کا مسئلہ

ڈاکٹر محسن جہانگیری (ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر)

اسلامی فلسفے کے اہم مسائل میں ایک مسئلہ خلق افعال کا بھی ہے جس کے بارے میں بڑے مباحثے اور جھگڑے کھڑے ہوتے رہے..... جھگڑا یہ ہے کہ انسان کے اختیاری افعال خود اس کی قدرت میں ہیں اور انسان ہی ان کا خالق ہے یا یہ افعال اللہ کے خلق کر وہ اور اس کے قبضہ قدرت میں ہیں؟ اس نزاع میں البتہ یہ بات دونوں فریق مانتے ہیں کہ یہ افعال بندوں ہی کے افعال ہیں، خدا کے نہیں۔ مثلاً کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا یا کھانے والا اور پینے والا یاد رکھنے والا اور سننے والا انسان ہی ہے، چاہے یہ افعال اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کردہ کیوں نہ ہوں، کیونکہ فعل کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے جو اسے قائم کرتا ہے نہ کہ اس کی جانب جس نے اسے ایجاد کیا ہے، جیسے کہ سفید تو وہی جسم ہے جس کی بدولت سفیدی قائم ہے نہ کہ خداوند تعالیٰ جو اسے پیدا کرنے اور ظاہر کرنے والا ہے..... اس بحث میں متعدد اقوال پائے جاتے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

اشاعرہ کا قول

اشعری متکلمین کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ ابداع مبدعات، خلق مخلوقات اور احداث محدثات میں یگانہ ہے..... اس کے علاوہ نہ کوئی مبدع ہے، نہ خالق اور نہ محدث۔ بنا بریں انسان کے یہ اختیاری افعال بھی جو چاہے کفر و ایمان کی قبیل سے ہوں خواہ طاعت و عصیان کی، خدا ہی کی قدرت پر منحصر اور اسی کی مخلوق ہیں، انسان کے ساتھ ان کا تعلق بس کسب و اکتساب کی سطح پر ہے جسے خلق و ایجاد سے کوئی علاقہ نہیں..... یعنی بندے تو فقط اپنے افعال کا اکتساب کرتے ہیں۔ اپنے افعال کی پیدائش میں ان کی قدرت کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ فاعل حقیقی تو بس خدا ہے جو قادر متعال اور جو چاہے سو کرنے والا ہے..... اس عقیدے کی بنا پر معتزلہ اور امامیہ اشاعرہ کو جبر یہ کہتے ہیں۔ معتزلیوں اور امامیوں کی نظریں اشاعرہ کی جبریت جہمیہ کے مقابلے میں کم شدید ہے، یعنی یہ اہل جبر تو ہیں مگر

جہمیہ کا قول

اس فرقے کے متکلمین انسان کے افعال کو مخلوق خداوند سمجھتے ہیں..... یہ لوگ انسان کے لئے کسی بھی قدرت کے قائل نہیں ہیں خواہ وہ خلق کرنے کی قدرت ہو خواہ فعل کی قدرت ہو اور خواہ کسب کی..... اشاعرہ کے برخلاف یہ جماعت انسان کے لئے کسب کا عقیدہ بھی نہیں رکھتی۔ یہ لوگ انسان سے ہر طرح کی قدرت کی نفی کرتے ہیں اور اسے جمادات کی طرح سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کے ساتھ افعال کا انتساب ایسا ہی ہے جیسا کہ جمادات کے ساتھ ہے۔ جس طرح کہ جمادات کو کوئی اختیار حاصل نہیں، پتھر کو حرکت دیں تو وہ بے اختیار حرکت کرتا ہے، اوپر اچھالیں تو اوپر جاتا ہے، کنوئیں میں گرائیں تو تیزی سے گرتا چلا جاتا ہے۔ ان تمام امور میں پتھر خود نہ تو کوئی اختیار رکھتا ہے نہ قدرت۔ انسان کو بھی اپنے اعمال و افعال کے ساتھ یہی نسبت میسر ہے..... یہ گروہ جبر محض کا معتقد ہے۔

معتزلہ کا قول

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ خالق ہے اور اس کے تمام افعال فقط اسی کی قدرت کا نتیجہ ہیں۔ اس اعتقاد کی وجہ سے انہیں قدری اور تفویضی کہا جاتا ہے..... معتزلہ کے ابتدائی علماء بندے پر خالق کے لفظ کا اطلاق کرنے سے گریز کرتے تھے، اس کی بجائے موجد اور مخترع کہنے پر اکتفا کیا کرتے تھے، لیکن جب جبائی اور اس کے تابعین نے دیکھا کہ مطلب تو ان تمام الفاظ کا ایک ہی ہے، یعنی نیست سے ہست کرنے والا، تو انہوں نے بندے کے لئے خالق کے لفظ کا استعمال بھی جائز کر دیا۔

مسلمان فلاسفر اور امامی متکلمین کا قول

تمام مسلمان فلسفی اور امامی متکلمین کے عقیدے کے مطابق انسان کا فعل بلا واسطہ تو انسان کا خلق کردہ ہے مگر بالواسطہ خدا تعالیٰ کا..... مشہور فلسفی اور امامی متکلم نصیر الدین طوسی نے حدیث ”ین“ لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین“ کی یہی تفسیر کی ہے جس میں انہوں نے ہمارے افعال کی نسبت خود ہماری طرف کرنے کو واجب اور ضروری بتایا ہے۔

ابن عربی کا قول

باوجودیکہ ممکن کے لئے اثبات قدرت کی بحث میں ابن عربی نے اشاعرہ پر اعتراض کیا ہے اور ان کے دعوے کو دلیل اور برہان سے خالی کہا ہے لیکن زیر نظر مسئلے میں ان کا میلان اشاعرہ ہی کی طرف دکھائی دیتا ہے..... اس بحث سے متعلق اپنی تحریروں میں شیخ اکبر بار بار اشاعرہ کی تائید کرتے ہیں اور بالکل صاف اور پُر زور انداز سے کہتے ہیں کہ فاعل حقیقی بندہ نہیں بلکہ حق تعالیٰ ہے۔ بندہ تو بس فعل کا محل ظہور ہے، واقعی فاعل نہیں..... یہ ٹھیک ہے کہ اس کو فعل کی انجام دہی کے لئے ایک طرح کی قدرت حاصل ہے کیونکہ اس قدرت کے بغیر وہ مکلف نہ ہوتا لیکن یہ قدرت بھی مخلوق خداوندی ہے۔ پس بندہ، بندے کی قدرت اور بندے کا فعل سب کے سب اللہ کے مخلوق ہیں.....

”فتوحات مکیہ کے پچاسویں باب میں شیخ اکبر نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہمارے لئے قدرت پیدا کرنے کے بعد ہمیں مکلف کیا، اس سے پہلے نہیں۔ یہ وہ قدرت ہے جس کا اثر ہم اپنے نفس میں پاتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ اس کا بیان نہ کر پائیں، کیونکہ تحریر و تقریر اس کے اظہار سے عاجز اور قاصر ہے۔ اگر یہ قدرت اور استطاعت نابود ہو جائے تو پھر ہم سرے سے مکلف ہی نہ رہیں اور ”وایاک نستعین“ کی درخواست غلط اور بے معنی ہو جائے کیونکہ استعانت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فعل میں بندے کو حصے دار بنایا گیا ہے۔ معتزلہ کا عقیدہ اس جہت سے تو درست ہے کہ یہ لوگ دلیل شرعی کی رو سے بندوں کے افعال کی نسبت بندوں ہی کی طرف کرتے ہیں، لیکن جب وہ ان افعال کو صرف اور صرف بندوں سے منسوب کرتے ہیں تو غلطی کا شکار ہو جاتے ہیں، تاہم اشاعرہ شرعی اور عقلی دلیل کی بنیاد پر مذکورہ افعال کی نسبت خلقاً خدا کی طرف کرتے ہیں اور کسباً بندے کی طرف..... یہ حضرات دونوں طرف سے سیدھی راہ پر ہیں..... یہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ اس مسئلے میں ابن عربی معتزلہ کو غلط اور اشاعرہ کو صحیح سمجھتے ہیں۔ یہ پوری عبارت اشاعرہ کے عقیدے کی تائید ہی تو ہے..... اسی کتاب میں ایک اور مقام پر انہوں نے صراحت سے بیان کیا ہے کہ حرکت اور تغیر و تبدل کا سبب حق تعالیٰ ہے کیونکہ بندے کو اس کے قویٰ ہی حرکت میں لاتے ہیں اور یہ قویٰ خود حق تعالیٰ کے مخلوق ہیں بلکہ ایک اعتبار سے حق تعالیٰ کا عین..... اس باب میں رسولوں کے ارشادات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، جیسا کہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ خداوند سبحانہ فرماتا ہے: ”فاذا القرب العبد الیہ تعالیٰ بالنوافل قال اللہ تعالیٰ فاذا اجبتہ کنت سمعہ و بصرہ و یدہ“..... یعنی بندے نے جب نوافل کے وسیلے سے اپنے پروردگار کا قرب ڈھونڈ لیا اور قرب نوافل کے مقام پر پہنچ گیا تو اس گھڑی خدا تعالیٰ اس کی آنکھ اور کان اور ہاتھ بن جاتا ہے..... یہاں وہ قویٰ مذکور ہوئے ہیں جو بندے کے فعل اور حرکت کا باعث ہیں۔ قرآن مجید کی یہ آیت بھی یہی مفہوم رکھتی ہے کہ: واللہ خلقکم و ماتعملون..... جسم ہونے کی حیثیت سے انسان کا

بدن بذات خود عامل نہیں ہے عمل کرنے کی صلاحیت انسان کے قویٰ میں ہے اور قویٰ اللہ تعالیٰ کے خلق کردہ ہیں..... پس یہ حق تعالیٰ ہی ہے جس نے بندے کے باطن میں تصرف کیا اور یہ معرفت کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے، کم ہی لوگ اس کی خبر رکھتے ہیں، زیادہ تر تو غافل ہی ہیں۔ اس غفلت کی وجہ سے معتزلہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اپنے افعال کے آپ خالق ہیں، کیونکہ یہ لوگ اپنے قویٰ سے تو واقف ہیں مگر ان قویٰ کو قوت دینے والے سے بے خبر ”فتوحات“ ہی میں ایک مقام پر جہاں ”مسح“ کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، ابن عربیؒ اسی آیت مبارکہ سے استدلال کرتے ہیں اور صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اعمال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں اگرچہ ایک اعتبار سے ہماری طرف منسوب ہیں..... اسی طرح ایک جگہ صاحبان اختصاص اہل اللہ کے عقائد بیان کرتے ہوئے شیخ اکبر کسب پر گفتگو کرتے ہیں اور اس کی یہ تعریف متعین کرتے ہیں: ”کسی خاص فعل کے ساتھ وجود ممکن کا ارادہ متعلق ہوتا ہے، اس تعلق کے قائم ہو جانے کی صورت میں قدرت الہیہ اس فعل کو وجود میں لے آتی ہے اور اسے ممکن کے لئے کسب کا نام دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا کسب کی یہ تعریف وہی ہے جو اشاعرہ کرتے ہیں اور ابن عربیؒ کی اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسب کے عقیدے کو صحیح اور درست سمجھتے ہیں اور اسے اہل اللہ کا عقیدہ بتاتے ہیں.....

ان عبارات کے علاوہ بھی ابن عربیؒ کی کتابوں میں مختلف مواقع پر اسی طرح کے متعدد اقوال نظر آتے ہیں جو کسب و خلق کے مسئلے میں اشاعرہ کی طرف ان کے میلان کو ظاہر کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ نکتہ پیش نگاہ رہنا چاہئے کہ ابن عربیؒ اپنے اصول معرفت کے تقاضوں کے بموجب اس مسئلے میں اشاعرہ سے زیادہ افراط کا مظاہرہ کرتے ہیں، مثلاً وہ اشاعرہ کے برخلاف انسان سے قدرت کی کھلم کھلائی کرتے ہیں اور مخلوق کو محض پتلیاں سمجھتے ہیں جو آلات سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہیں، جیسا کہ ایک جگہ بیان کرتے ہیں: ”جیسے کہ پتلیوں کے تماشے ہیں جب پتلیاں ہلتی بولتی نظر آتی ہیں تو نا سمجھ بچے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ہلنا اور بولنا خود پتلیوں کا عمل ہے، اسی لئے وہ اس تماشے میں مگن رہتے ہیں اور ان حرکتوں اور آوازوں سے محفوظ ہوتے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ دانا اور عاقل لوگ بخوبی بوجھ لیتے ہیں کہ یہ تو بس ایک کھیل ہے اور پتلیاں محض آلات..... اگرچہ غافل اور بے خبر لوگ ان بچوں کی طرح انسانوں کے فاعل اور محرک سمجھتے ہیں لیکن حق تعالیٰ کا علم رکھنے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ فی الواقع تو فاعل اور محرک خداوند تعالیٰ ہی ہے اور خلق کی حیثیت اس کے فعل کے آلات کی سی ہے۔ اس کے علاوہ جاننے والے یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ تماشا اس لئے ترتیب دیا ہے کہ لوگ اس نکتے کی طرف متوجہ ہو جائیں کہ یہ عالم خدا کے ساتھ وہ نسبت رکھتا ہے جو پتلیوں کی حرکت اپنے محرک کے ساتھ..... ظاہر ہے کہ خلق سے قدرت کی نفی اور خالق کی طرف اس کے افعال کے اسناد میں اشاعرہ نے اس قدر اصرار نہیں کیا اور نہ ایسی شدت اور سرگرمی دکھائی۔ حق یہ ہے کہ اس مسئلے میں ابن عربیؒ کا عقیدہ اشاعرہ کے مقابلے میں جہمیہ سے زیادہ

مماثلت رکھتا ہے۔

جبر و اختیار

جبر و اختیار کا مسئلہ جس پر جبر و تفویض اور جبر و قدر کے عنوان کے تحت تھوڑی سی گفتگو ہو چکی ہے، حکمت اسلامی کے ان بڑے مسائل میں سے ایک ہے جو بہت پیچیدہ اور مشکل ہیں..... یہ مسئلہ ہر زمانے کے اہل فکر و عقل کی توجہ اپنی طرف کھینچتا رہا۔ ہر دور میں اس پر بہت فکر کی گئی ہے، اس کے بارے میں باتیں کی گئیں اور مقالات اور رسالے لکھے گئے، اہل فن اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھنے کے باوجود یہ مسئلہ پوری کتاب کا تقاضا کرتا ہے..... فی الحال ہم بھی اس خیال میں نہیں ہیں کہ اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی جائے اور اس مسئلے میں مختلف اقوال اور دلائل کی چھان پھٹک کی جائے۔ یہ کام اس کتاب کی سمائی سے باہر ہے، البتہ اس مسئلے میں اجمالاً ہی سہی مگر ابن عربی کے عقائد کا بیان ضروری ہے۔ ہم اپنے معمول کے مطابق پہلے جبر و اختیار کے بحث کے بارے میں نہایت اختصار کے ساتھ کچھ ابتدائی تعارفی باتیں تحریر کریں گے تاکہ پڑھنے والوں کو اس مسئلے کی کچی پکی واقفیت حاصل ہو جائے اور جبر و قدر کے بارے میں ان کے ذہنوں میں ایک دھندلا اور مبہم سا ہی سہی مگر ایسا تصور پیدا ہو جائے جو اس مسئلے میں ابن عربی کے خیالات کی تفہیم میں پس منظر کا کام دے.....

لغت میں جبر کا لفظ زیادہ تر ان معانی میں آتا ہے، ٹوٹی ہوئی چیز کو پھر سے جوڑنے کے لئے ان کے ٹکڑوں کو پہلے کی طرح ملا کر باندھنا، توڑ کا جوڑ، کسی کی حالت اچھی کرنا، کسی کو زبردستی کسی کام پر لگانا اور اچھے برے کام کو اللہ کی طرف سے سمجھنا۔ اسی طرح اختیار بھی کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں سے چند یہ ہیں: انتخاب کرنا، کسی چیز کو دوسری چیز پر ترجیح اور فوقیت دینا اور اپنی مرضی سے کوئی چیز پسند کرنا.....

اہل کلام کی اصطلاح میں جبر کا مطلب ہے انسان کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا۔ جبر کا یہ مفہوم قدر اور تفویض کے برعکس ہے۔ قدر انسان کے فعل کی نسبت انسان کی اپنی قدرت کی طرف کرنے کو کہتے ہیں اور تفویض اس عقیدے پر دلالت کرتی ہے کہ خدا نے انسان کو فعل کی قدرت عطا کی ہے اور اس کے افعال کا معاملہ خود اس کو سونپ دیا ہے۔ اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ جبر کا عقیدہ بندوں کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں اس قدر غلو اور افراط کا شکار ہے کہ اس کے نتیجے میں بندوں سے فعل، قدرت، ارادہ اور اختیار کی بالکل نفی ہو جاتی ہے اور ان کے ساتھ خود ان کے افعال کی نسبت بس اتنی ہی رہ جاتی ہے جتنی کہ جمادات اور ان کے افعال کے بیچ پائی جاتی ہے: یعنی محض مجازی اور اعتباری..... دوسری طرف قدر و تفویض کا بھی یہی حال ہے۔ یہاں بھی افراط اپنی حد کو پہنچی ہوئی ہے..... اس عقیدے پر نظر کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بندہ بلا شرکت غیرے اپنے افعال کا خالق ہے اور اس معاملے میں خدا کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے.....

اسلام کے کلامی اسکولوں میں معتزلہ، قدیری، جہمیہ خالص جبری اور اشاعرہ متوسط جبری ہیں جبکہ امامیہ ”امر بین الامرین“ کے قائل ہیں۔ بعض صوفیاء بھی جبر محض کا عیدہ رکھتے تھے جس کا انہوں نے برملا اظہار بھی کیا..... جبر، اختیار بمعنی بے روک انتخاب کے متوازی بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کا کرنا اور نہ کرنا انسان کی خواہش پر موقوف ہو، یعنی چاہے تو کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے، اس صورت میں انسان مختار ہوگا..... لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ کسی کام کا ہونا نہ ہونا دونوں کسی اور کی مرضی پر منحصر ہوں یا ان کا وقوع کسی اور سبب سے ہو، یعنی فعل کا صدور یا عدم صدور اس کے چاہنے نہ چاہنے کا پابند نہ ہو تو اس حال میں انسان مجبور ہوگا۔ مختصر یہ کہ جبر کا استعمال زیادہ تر دو معنوں میں ہوتا آیا ہے: (۱) معلول پر علت کے احکام کا جاری اور مرتب ہونا واجب ہے۔ اسے جبر علی اور جبر علمی بھی کہا جاتا ہے..... (۲) سرنوشت اور تقدیر..... اس مسئلے پر آگے چل کر ابن عربی کے عقائد بیان کرتے ہوئے موقع مقام کی مناسبت سے ان کی طرف اشارے کرتے جائیں گے.....

ابن عربیؒ کے یہاں جبر کے دو معنی پائے جاتے ہیں (۱) وجود ممکن کو فعل پر مجبور کرنا جس میں اس کا فاعل ہونا متمنع ہو..... (۲) اعیان کی ذاتی اور غیر متغیر استعداد اور اقتضا..... وہ انسان کے لئے جبر کے پہلے معنی کا انکار کرتے ہیں، کیونکہ اس معنی میں جبر بندے کی صحت افعال کے منافی ہے۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ ابن عربیؒ اس طرح کے جبر کو فقط انسان ہی نہیں بلکہ دیگر تمام ممکنات میں بھی تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ان کی تعریف کے مطابق جبر کے مفہوم کا تحقق دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے: (۱) فاعل کی ذات سے فعل کے تصور کا امکان (۲) فاعل میں عقل کا وجود جو اس جبر کی وجہ سے فعل کو قبول نہ کرے تاکہ امتناع کا مفہوم متحقق ہو جائے جو جبر کی تعریف میں ملحوظ رکھا گیا ہے..... ابن عربیؒ کے نزدیک ممکنات کے کسی بھی فرد میں نہ تو ان معنوں میں عقل متصور ہے اور نہ فعل لہذا انسان سمیت کوئی بھی موجود ممکن اس مفہوم میں مجبور نہیں ہے..... وہ جبر کی نفی کرتے ہوئے انسان سے ہر طرح کے فعل کا انکار کرتے ہیں اور انسان کی فاعلیت کو اصولاً ناقابل تصور جانتے ہیں۔ انسان کے تئیں اس معنی میں جبر اور فعل دونوں کا انکار ابن عربیؒ کے عرفانی اصولوں سے پوری مطابقت رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ قبلاً بیان ہو چکا ہے کہ وہ انسان کو جمادات کی طرح آلے سے زیادہ نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک موجودات کو جو وجود حاصل ہے وہ تو انہیں کے احوال اور استعداد کا اقتضا ہے نہ کہ کچھ اور۔ لیکن اس مقام پر دو جہتوں سے ابن عربیؒ پر جرح کی جاسکتی ہے۔ اول تو یہ کہ وہ ایک ہی عبارت میں مختلف باتیں کرتے ہیں۔ پہلے تو انسان سے جبر کی نفی کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جبر بندے کے فعل کی صحت کے منافی ہے مگر پھر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ بندے کے اندر فعل کا وجود ہی ناقابل تصور ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر انسان جمادات کی طرح محض ایک آلے کی حیثیت رکھتا ہے تو اس کے سلسلے میں جبر کی نفی کیسی؟ اور اگر انسان کے اندر فعل کا وجود ہی نہیں ہے اور ہے بھی تو خود اس کی ذات کا تقاضا ہے جس کے خلاف اسے کسی فعل پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تو پھر اس صورت میں انسان کے لئے ایک خاص اختیار

اور آزادی کا اثبات عملی اور اخلاقی اعتبار سے کیا قدر و قیمت اور قدر رکھتا ہے؟ آیا آلہ قتل بننے والے پتھر کو سزا دی جاسکتی ہے؟ آگ اگر اپنے اقتضائے ذات کی بنا پر کسی کو جلا دے تو کیا اس بات پر اسے مجرم گردانا معتدل ہوگا؟ اب یہاں سننے کی بات یہ ہے کہ ابن عربی جبر کی اس صورت کی نفی کرنے کے بعد یہ بھی چاہتے ہیں کہ انسان کو صاحب ارادہ اور صاحب تمکن بھی بتایا جائے۔ تمکن کا اثبات کرتے ہوئے جسے وہ ہماری رائے میں ارادے سے متعلق کرتے ہیں، شیخ اکبر وجدان سے سند پکڑتے ہیں، جیسا کہ ایک جگہ لکھتے ہیں: ”ہر انسان اپنے نفس میں خود کو مکلف پاتا ہے اور تمکن کے بغیر مکلف ہونا درست نہیں.... اللہ تعالیٰ کا یہ قول جس میں وہ فرماتا ہے: ”ولا یكلف نفسا الا وسعہا“ اسی تمکن کی طرف دلالت کرتا ہے.... یعنی اس آیت میں ”وسع“ بمعنی ”تمکن“ آیا ہے۔ پس انسان میں فعل کی سکت اور سہار یعنی تمکن موجود ہے، البتہ یہ مسئلہ دوسرا ہے کہ تمکن ارادے کی طرف راجع ہے یا قدرت کی طرف یا ان دونوں کی طرف یا پھر اس کا مرجع ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ہی چیز ہے، کیونکہ یہ ایک عقلی مسئلہ ہے، لہذا اس میں اختلاف پایا جاتا ہے اور یہی نہیں بلکہ ہر عقلی مسئلے میں اختلاف تو ہوتا ہی ہے، کیونکہ لوگوں کی نظر از روئے فطرت مختلف ہوتی ہے۔ وہ فقط کشف کے راستے سے یہ اختلاف آسانی سے رفع ہو سکتا ہے۔“

جیسا کہ یہ بات سامنے آگئی کہ ابن عربی جبر کا انکار کرتے ہیں مگر صرف پہلے معنی میں، مفہوم ثانی میں وہ جبر کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس ضمن میں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، انہوں نے اپنی کتاب ”فصوص الحکم“ میں اپنے اس عقیدے کی تصریح کر دی ہے۔ اس کے علاوہ یہاں تک خاص خاص عرفانی اور عقلی مسائل مثلاً وحدت الوجود، علم الہی، قضا و قدر اور خلق افعال کے بارے میں ابن عربی کے افکار و عقائد کا جتنا کچھ بیان ہو چکا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہ جبر کو نہ صرف اس معنی میں مانتے ہیں بلکہ یہ جبر ان کی مابعد الطبیعیات کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے جو متغیر ہے، ازلی ہے اور ابد تک اسی طرح جاری و ساری ہے۔ انسان ہو یا غیر انسان کسی کو اس سے مفر نہیں۔

حتیٰ کہ خدا کو بھی.... البتہ جیسا کہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ یہ جبر اسی طرح پہلے معنی والے جبر سے مختلف ہے جس طرح کہ علی اور علمی یا بالفاظ دیگر میکائیلی جبر سے کیونکہ میکائیلی جبر کی بنیاد مادی علل کے سلسلے اور اس اصول پر قائم ہے جس کی رو سے معلول علت سے تجاوز نہیں کر سکتا یعنی معلول کا علت پر مرتب ہونا واجب ہے۔ ابن عربی جس جبر کو قبول کرتے ہیں اس کی اساس اشیاء کی ذاتی استعداد اور اقتضا پر ہے جسے اصطلاحاً جبر ذاتی کہا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ خلق افعال کے مسئلے میں اشاعرہ بلکہ جہمیہ سے بالکل مختلف ہے۔ اشاعرہ گو کہ بندوں کے افعال کو اللہ کا خلق کردہ مانتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ حضرات بندوں کے لئے قدرت اور اس قدرت کے اثر کے قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے نزدیک یہ اثر فقط اکتساب تک محدود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا

کہ اشاعرہ انسان میں قدرت خالقہ کی موجودگی کا انکار کرتے ہیں مگر قدرت کا سبہ کے وجود کا اعتراف کرتے ہیں، مگر ابن عربی انسان کی قدرت اور تمکن کا بیان کرنے کے باوجود اس قدرت کے اثر کے قائل نہیں معلوم ہوتے کیونکہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا وہ انسان کو جمادات کی طرح محض ایک آلہ جانتے ہیں، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

بلکہ کہیں کہیں تو وہ انسان کے لئے قدرت کے اثبات کو دعویٰ بلا دلیل گردانتے ہیں..... جہمیہ بھی اگرچہ انسان کے لئے خلق اور کسب دونوں کی قدرت کے منکر ہیں اور ابن عربی کی طرح اسے جمادات سے بڑھ کر کچھ نہیں سمجھتے، لیکن یہ لوگ بھی اشاعرہ اور تمام مسلمان متکلمین کی طرح خالق اور مخلوق کے بیچ فرق کرتے ہیں یعنی خلق اور خالق کو حقیقتاً دو سمجھتے ہیں نہ کہ اعتباراً..... اور صرف مخلوق کے لئے اس طرح کے جبر کے قائل ہیں جو بندوں کے افعال کی صحت، عذاب و ثواب اور سماوی ادویات اور آسمانی شریعتوں کی نفی نہ کرے۔ جہمیہ بھی حق تعالیٰ کو ایسے امور سے منزہ مانتے ہیں..... تاہم ابن عربی خلق اور خالق کی وحدت کے قائل ہیں اور جیسا کہ اسی کتاب میں بارہا بیان ہو چکا ہے کہ وہ حق کو خلق اور خلق کو حق کہتے ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے تمام افعال مثلاً کھانے پینے، سننے، بولنے وغیرہ کا خالق ہی نہیں بلکہ اسے ہر کھانے والے، پینے والے، سننے والے اور بولنے والے کی صورت میں ظاہر اور جلوہ گر سمجھتے ہیں..... اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ابن عربی کے نزدیک عالم ہستی میں نہ کوئی سننے والا ہے اور نہ کوئی بولنے والا مگر اللہ..... اور جہاں کہیں وہ ان دونوں کے درمیان امتیاز قائم کرتے ہیں تو وہاں بھی یہ بتا دیتے ہیں کہ یہ فرق حقیقی نہیں محض اعتباری ہے، وہ جبر جو ان کے عرفانی اصول کا لازمی نتیجہ ہے، وہ جبر ذاتی ہے، یعنی ہر موجود کی ذات کا مقتضا اور اس کے علاوہ وہ ایک ہمہ گیر اصول ہے جو صرف خلق کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ وجود کی ہر سطح پر کارفرما ہے۔ نہ حق اس کے احاطے سے باہر ہے اور نہ خلق۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ شیخ کے عقیدے کے مطابق اپنی ذات کے بارے میں خدا کا علم مقام واحدیت میں اعیان کے ظہور علمی کا باعث ہوا جسے اصطلاح میں ثبوت کہتے ہیں اور چونکہ ہر عین اپنی ایک ذاتی استعداد رکھتا ہے جو غیر متغیر ہے، لہذا تمام اعیان اپنی سی استعداد کے سبب سے اللہ تعالیٰ سے مختلف احکام کا تقاضا کرتے ہیں اور یہ حق تعالیٰ کی ذمہ داری ہے کہ ان کے مطلوبہ احکام جاری فرمائے اور ان کا سوال پورا کرے..... چونکہ یہ استعداد اور قابلیت اعیان کی ذات کا حصہ ہے اور غیر مخلوق ہے، اس میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہیں پایا جاتا اور خود اللہ تعالیٰ بھی اسے دگرگوں نہیں کرتا کیونکہ تغیر ذاتی محال ہے اور امر الہی محال کے ساتھ تعلق نہیں پیدا کرتا، لہذا کسی بھی موجود کو ان احکام سے مفر اور چھٹکارہ نہیں جنہیں اصطلاحاً قضاء و قدر کہا جاتا ہے۔ اس ساری گفتگو سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ بلا روک ٹوک انتخاب کے معنوں میں اختیار، فقط مخلوق ہی نہیں بلکہ خالق کے لئے بھی معدوم ہے، بس ایک جبر ہے جو ہستی کے تمام گوشوں کو اپنی زبردست پکڑ میں لئے ہوئے ہے..... ”انشاء الدوائر“ میں ابن عربی نے نہایت بے باکی کے ساتھ بالکل کھل کر خدا سے اختیار کو طلب کر لیا ہے، لہذا امکان کا انکار کر دیا ہے اور وجود کو فقط وجوب اور استحالہ میں منحصر بتایا ہے..... ابن

عربی کا جبر جس طرح اشارہ کے علمی اور دینی جبر سے الگ ہے۔ اسی طرح جبر بمعنی سرنوشت اور تقدیر سے بھی مختلف ہے کیونکہ سرنوشت اور تقدیر کو اس معنی میں لیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی تخلیق سے پہلے ان کا آغاز و انجام اور ان کے اعمال و افعال اس طرح مقدر کر دیئے ہیں کہ اب رہائی کی نہ کوئی صورت ہے نہ کوئی ذریعہ..... ابن عربی جس جبر کا اثبات کرتے ہیں، اس کے برخلاف جبر کی اس تعریف میں، جیسا کہ ہم نے دیکھا، دو باتیں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں (۱) بندوں کی تقدیر بنانے والا خدا ایسا خود مختار اور مطلق العنان حاکم ہے کہ مخلوق کے ذاتی اقتضاء اور استعداد اور ان کی طلب اور تقاضے پر توجہ دیئے بغیر جو چاہتا ہے سو حکم کرتا ہے..... (۲) خدا خود اس حکم کا تابع اور اس جبر کا پابند نہیں کیونکہ وہ تو ایسا زبردست ہے کہ جو چاہے سو کرتا یہ، ہر چیز اس کے قبضہ قدرت میں ہے اور اسی کے حکم کے تحت ہے، وہ خود کسی حکم کا محکوم اور کسی اصول اور ضابطے کا پابند نہیں۔

اللہ کا تصور — ملا صدرا کے الہیاتی افکار کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد ریاض

مولانا صدرالدین محمد شیرازی (979ھ - 1050ھ) معروف بہ ”آخوند ملا صدرا“، عظیم متاخر ایرانی فلاسفہ میں سے تھے۔ وہ فلسفہ ابن سینا کے شارح تھے، ان کے اساتذہ میں میرداماد اور شیخ بہائی معروف ہیں۔ ان کے شاگردوں میں ملا محسن فیض کاشانی اور ملا عبدالرزاق لائنجی کے نام سرفہرست ہیں۔

علامہ اقبال نے اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا“ لکھا (1907ء) تو صدر المتعالہین ملا صدرا کے سلسلے میں ان کا مطالعہ بالواسطہ رہا۔ وہ اس فلسفی کی زبردست منطق کی توصیف کرتے ہیں مگر ڈے گوبی نیاں کا ایک قول بھی نقل کرتے ہیں کہ ”ملا صدرا، فلسفہ ابن سینا کے شارح اور اس کی تجدید کرنے والے ہیں۔“

”تاہم وہ اس واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ملا صدرا کا یہ نظریہ کہ موضوع و معروض میں عینیت ہے، ایک آخری قدم ہے جو ایرانی عقل نے مکمل وحدت کی طرف اٹھایا تھا.....“¹

اپنے مذکورہ مقالے کے باب ششم میں اقبال نے ملا ہادی سبزواری کی ”اسرار“ (1212ھ - 1289ھ) کا زیادہ ذکر کیا اور ان کی کتاب ”اسرار الحکم“ کی رو سے ان کا نظام تفکر بھی واضح کیا ہے، یہ بات قابل ذکر ہے کہ ملا ہادی نے ملا صدرا کی بعض کتابوں کے حواشی اور شروح لکھی ہیں۔² پروفیسر محمد اکبر منیر سیالکوٹی کی علامہ اقبال سے مکاتبت رہی۔ وہ ایک زمانے میں مقیم ایران رہے۔ علامہ کے 20 جنوری 1922ء کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے منیر مرحوم سے ملا صدرا کی تفسیر قرآن منگوا رکھی تھی۔ اس متوقع عجیب و غریب کتاب کے لئے وہ سراپا انتظار تھے۔ وہ ملا صدرا کے بارے میں مصروف مطالعہ ہونے کا ذکر کرتے ہیں اور اس عزم کا اظہار کرتے ہیں کہ ملائے موصوف کے بارے میں کچھ لکھیں گے، بعد کے بے تاریخ خط میں وہ لکھتے ہیں:

”ملا صدرا کی تصنیف بھی پہنچ گئی تھی۔ بعض مقالات تو خوب ہیں مگر بحیثیت مجموعی اس کا پایہ تقاسیر میں بہت کم ہے۔“³

برصغیر میں ”شرح ہدایۃ الحکمہ“ شامل دروس رہی۔ ایرانیوں کے علاوہ ملا نظام الدین (م 1161ھ) اور ملا بحر العلوم (م 1225ھ) نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔ عرف عام میں اسے ”ملا صدرا“ کہتے ہیں جس کی طرف علامہ اقبال نے اپنے محولہ بالا خط میں اشارہ کیا ہے۔ اسے ”شرح الہدایۃ الاثیریہ“ بھی کہتے ہیں۔ یہ اثیر الدین ابہری کی ”الہدایۃ“ کی شرح ہے۔ انشاء اللہ خان کے مندرجہ ذیل شعر میں ”صدرا“ سے ”ہدایۃ الحکمہ“ مراد ہے۔

انشاء اللہ خان بڑے فاضل جی ہیں
’صدرا‘ پڑھے ہیں جن سے طالب علم آئے کے

اردی بہشت 1340ھ ش / اواخر اپریل 1961ء میں ملا صدرا کے چہار صد سالہ یوم ولادت کی مناسبت سے تہران یونیورسٹی کی ”معقول و منقول“ فیکلٹی نے ایک کانفرنس منعقد کروائی تھی۔ اس کانفرنس میں جو مقالے پڑھے گئے ان میں سے دو کو ہم ادنیٰ تصرفات کے ساتھ اردو میں منتقل کر رہے ہیں۔

الف: ملا صدرا کے تصانیف اور مقالات از استاد محمد تقی دانش پڑوہ۔

ب: ملا صدرا کے فلسفے اور الہیاتی افکار کی بنیادی باتیں از استاد جواد مصلح

(مترجم) امید ہے کہ یہ دونوں مقالے جو بروشر کی صورت میں شائع ہوئے، ملا صدرا کا ایک جامع

معرفی نامہ ثابت ہوں گے۔

الف: ملا صدرا کی تحریروں کی فہرست⁴

صدر الدین محمد بن ابراہیم بن شیرازی (1979ھ - 1050ھ) صدرائے شیرازی، ملا صدرا اور صدر المتاہمین کے طور پر مشہور ہیں۔ وہ عہد صفوی کے جامع اور صاحب نظر فلاسفہ میں سے تھے۔ انہوں نے اپنی تحریروں بالخصوص ”اسفار“ میں دوسروں کی تحریریں جمع کرنے کی روش اختیار کئے رکھی مگر تعقل، خیال، مثل، حرکت اور عالم نفس اور معاد کے حدوث کے بارے میں ان کی اپنی رائے اور خاص فکر ہے۔ یہ مخصوص فکر دوسروں کے ہاں بہت کم جلوہ گر ہوئی ہے۔

صدرائے شیرازی کی مسلم تحریروں کی مجموعی تعداد 40 کتابیں، رسالے، مقالے اوزنامے ہیں۔ ان میں ”سہ اصل“ کے سوا تمام عربی میں ہیں۔ یہاں ہم ان سے آگاہ ہوں گے۔ فہرستوں اور تذکروں میں ان سے منسوب گیارہ مزید کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں سے بعض صدر الدین محمد و شکی شیرازی کی ہیں۔ بعض ملا صدرا کے بیٹے کی اور بعض شاید ملا صدرا کی کتابوں کے دوسرے ناموں سے مذکور ہیں۔ بعض آثار کے قلمی مخطوطے چونکہ

میں نے نہیں دیکھے اس لئے ان کے بارے میں اظہار رائے مشکل ہے۔ ہم درست منسوب شدہ تصانیف کے ذکر کے بعد ان مشکوک و منحول تحریروں کا بھی تذکرہ کریں گے۔

الف: صحیح اور قابل یقین انتساب والی تصانیف

1- اتحاد العاقل والمعقول

علامہ تہرانی کے بقول (الذریعۃ الی تصانیف الشیعہ ج 1: ص 81) یہ کتاب شائع ہو چکی ہے۔

2- التصفاف الماہیۃ بالوجود

اسے ”الاسفار الاربعہ“ بھی کہا جاتا ہے۔ مطبوعہ ہے۔

(i) مجموعہ رسائل: تہران 1302 میں شامل ہے۔

(ii) علامہ حلی کے رسالہ ”الجوہر النصد“ کے ساتھ شائع ہونے والے رسالہ ”التصور والتصدیق“ کے حاشیے میں بھی شائع ہوئی ہے۔ (تہران 1211ھ)۔

3- اجوبۃ المسائل

اس میں شمس الدین محمد گیلانی کے پانچ سوالوں کے جواب ہیں۔ یہ رسالہ ”مبداء و معاد“ کے حواشی میں شائع ہو چکا ہے۔

4- اجوبۃ المسائل النصیریۃ

خواجہ نصیر الدین طوسی نے شمس الدین عبدالحمید بن عیسیٰ خسرو شاہی سے کچھ سوال پوچھے تھے جس کا انہیں جواب نہ ملا تھا۔ اس رسالے میں ان کا جواب ہے۔ یہ بھی ”مبداء و معاد“ کے حاشیے میں شائع ہوئے (ص 372-391) نیز ”شرح ہدایہ“ کے حاشیے میں بھی (ص 282-292)۔ مصنف نے اپنے ”اسفار“ میں اس رسالے کا ذکر کیا ہے۔ (سفر 4 باب 7 فصل 5)

5- اسرار الآیات و انوار البینات

عارفانہ اور فلسفیانہ تفسیر ہے جس کا ایک مقدمہ اور دس مشہد (باب) ہیں۔ ملا علی نوری نے اس پر حاشیہ لکھا ہے۔ (مطبوعہ لیتھو، تہران 1219ھ)

6- اکسیر العارفین فی معرفۃ الطریق الحق والیقین

اس کے چار بحث (فصل) ہیں۔ رسائل کے مجموعے میں اس کی لیتھو طباعت ہو چکی۔

7- تشخیص مقالہ فی تحقیق

مجموعہ رسائل میں یہ بھی طبع ہو چکا۔

8- التصور والتصدیق

دیکھیں تصنیفہ 2(ii) بالا میں اس کا ذکر۔ اس رسالے میں اپنے موضوع پر منطقی بحث ہے، قطب الدین رازی کی ”شرح شمس“ و ”مطالع“ اور ان کے رسالہ ”تصور و تصدیق“ پر انتقاد ہے (ص 19 اور بعض دیگر مقامات پر) ص 8 پر ”اسفار“ کا ذکر بھی ہے۔

’کما حققنا ذلك في اسفارنا الا الهية.....‘

9- التفسير

مصنف نے اسے اپنے عارفانہ اور فلسفیانہ افکار کے مطابق لکھا۔ اگرچہ یہ بھی کہا ہے کہ ”تبعاً لفلسفہ لا يطابق قوا نینہا قوانین الشریعة“ اس تفسیر میں مندرجہ ذیل سورتوں اور آیات کی توضیحات ہیں:

سورہ فاتحہ و بقرہ تا آیہ ”کونوا قردة خاسئين“ (آیہ ۶۵)۔ سورہ واقعہ، حدید، جمعہ، اعلیٰ، زلزال، ضحیٰ، طارق، طلاق اور آیات کرسی و نور اور تری الجبال تحسبها جامدة (۸۸- نحل)۔

اس تفسیر میں ابن سینا سے منسوب سورہ اعلیٰ کی تفسیر کے کئی بند منقول ہیں (یہ تفسیر اصل میں امام فخر الدین رازی کی ہے) مگر مصنف نے اس کا کوئی ارجاع نہیں کیا۔ اس تقسیم کے بعض اجزا لیتھو طباعت سے آراستہ ہیں، تہران 1220ھ⁵۔

’سورہ اعلیٰ‘ ”کشف الفوائد“ کے ساتھ ضمیمہ کے طور پر شائع ہوئی ہے۔ ’التفسیر‘ کے مخطوطات میں سے ایک دانش گاہ تہران کے دانش کدہ ادبیات کے کتب خانے میں بھی موجود ہے۔

10- التنفیہ

عربی میں منطق کی کتاب ہے متاخر مصنفوں کی روش پر عمدہ رسالہ ہے اور اس کے عنوانات واضح ہیں۔ میں نے میرزا طاہر نیکابنی کے مخطوطے سے اس کی ایک نقل تیار کی ہے..... رسالے کی ابتدائی اور انتہائی عبارات لکھ دی جاتی ہیں:

آغاز:

الحمد لله الذي دفع العقد الهادي الى اصول الراي و فروع النقد..... و بعد فانی
مهر و هاد اياك من المنطق الى اصول منقحا فصولها عز فضول

اختتام:

و من يعجل الله له نوراً قماله من نور (40: نور) قدتم الكتاب المستطاب الشريف
الموسوم بالتنقيه لصدر الافاضل

11- حاشیہ شرح حکمة الاشراق

اس رسالے میں خاص عرفانی طریقے اور اپنے فلسفہ مشائی سے مصنف نے فلسفہ اشراقی سے بحث کی ہے رسالہ 1215ھ میں شرح مذکور کے حاشیے میں شائع ہو چکا۔ اس میں مصنف نے ”اسفار اربعہ“ (ص 309) اور ”شواہد ربوبیہ“ (ص 525) کا بھی ذکر کیا ہے۔

12- حاشیہ الشفاء

ابن سینا کے ”الہی شفا“ کا حاشیہ ہے اور کتاب مذکور کے ساتھ اسی نام سے شائع ہوا ہے (تہران 1202ھ) اس حاشیے میں مصنف اپنی کتب و رسائل از آنجلہ ”اسفار اربعہ“ کا ذکر کرتا ہے (ص 126، 179 اور 211)

13- رسالہ فی حدوث العالم

رسالہ ”مجموعہ رسائل“ میں شائع ہو چکا ہے۔ اس میں مصنف نے اپنے خاص اسلوب سے حدوث عالم سے بحث کی ہے اور اپنے استاد میر سید داماد کے نظریہ حدوث دہر کو تسلیم کیا ہے۔ یہ بحث مصنف کے ”اسفار“ میں بھی موجود ہے۔ اس رسالے کی بحث ”اسفار“ کی طرز پر ہے۔ اس رسالے میں ”الشواہد الربوبیہ“ سے استناد ہے۔ (ص 79-102) تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے میں اس رسالے کے دو مخطوطے موجود ہیں۔ شمارہ 2608 اور 2602۔ دوسرے میں اختتامیہ غائب ہے البتہ اس میں ایک خط بطور ضمیمہ شامل ہے۔ اس میں ملا صدرا، شمس الدین گیلانی کو لکھتے ہیں کہ یہ رسالہ انہوں نے ان کے مطالعے کے لئے لکھا ہے۔

14- الحشر یا طرح الکونین فی حشر العالمین

اس رسالے کی آٹھ فصلیں ہیں، اس میں یہ مضمون واضح کیا گیا ہے کہ سب چیزوں کا مرجع اور معاد خدا ہے اور سب ہی اشیاء اور مخلوقات کی قیامت ہوگی۔ یہ بڑا دقیق و لطیف رسالہ ہے۔ اس میں ”اسفار اربعہ“ کا حوالہ بھی ہے۔ یہ ”مجموعہ رسائل“ میں ”مبداء و معاد“ کے حاشیے نیز علامہ علی شیرازی کی کتاب ”کشف الفوائد“ کے حاشیے میں 1305ھ میں لیتھو طباعت سے مزین ہو چکا ہے۔

15- الحکمة العرشية

یہ رسالہ مصنف کے افکار کی تلخیص ہے۔ ”مشرق“ میں یہ ”المشاعر“ کے ساتھ شائع ہو چکا (تہران 1215ھ، لیتھو طباعت) مصنف نے اس میں مبسوط، اسفار اربعہ، رسالہ حدوث اور (بعض دوسری) کتب و رسائل کا ذکر کیا ہے۔ (ص 119، 127، 144 اور 166)

شیخ احمد احسائی نے ملا مشہد بن ملا حسین علی شبستری کی فرمائش 1226ھ میں کرمان شاہ میں اس پر شرح لکھی اور اس میں انتقاد سے بھی کام لیا ہے (مخطوطہ تہران یونیورسٹی کی قانون فیکلٹی کے کتب خانے میں موجود ہے)

ملا اسماعیل بن محمد سمیع نے اس رسالے کی شرح لکھی اور اس میں شیخ احسانی کی مذکورہ شرح پر نکتہ چینی کی ہے۔ اس شرح کا آدھا حصہ 'المشاعر' کے ساتھ 1315ھ میں شائع ہوا اور باقی آدھا "اسرار الآیات" کے ساتھ (1319ھ لیتھو)۔

16- الاسفار یعنی الحکمة المتعالیہ فی الاسفار الاربعۃ العقلیہ

محقق خضریٰ کا "الاسفار الاربعۃ" کے بارے میں ایک رسالہ ہے۔ صدرائے شیرازی نے اسی نام کی پیروی کی ہے۔ میرزا رضا اصفہانی اور میرزا محمد حسن نوری نے "شرح ہدایہ" کے حاشیے میں اس ضمن میں بحث بھی کی ہے۔

اس کتاب کو علی پناہ زنوزی اور محمد حسن فانی زنوزی نے چار جلدوں میں اصفہان سے شائع کروایا، 1322ھ دوبارہ تہران میں طبع ہوئی۔ اس کتاب میں مصنف نے "اجوبۃ المسائل النصیریہ".... (باب فصل 5 سفر 4) طرح الکونین (ص 10) اور "شرح حکمت اشراق کے تعلیقات" (فصل 3 باب 7 سفر 4) کے حوالے دیئے ہیں۔

اس کتاب کو ملا صدرا نے 58 سال کی عمر میں لکھنا شروع کیا۔ یہ ان کی سب سے بڑی تصنیف ہے۔ زیادہ مطالب امام فخر الدین رازی کی کتاب "المباحث المشرقیہ" سے ماخوذ ہیں اور ملا صدرا نے اسی روش کی پیروی کی ہے۔ افلوطین، کندی، فارابی، عامری، ابن سینا، ابن مسکویہ، رازی، شہرستانی، ابوالبرکات، ابن عربی، شیخ اشراق، امام غزالی، نصیر الدین طوسی، دشتکی، دوانی اور دوسروں کے اقوال بڑی تعداد میں اس میں نقل ہوئے ہیں۔ ان دانشمندوں کی کتب سے رجوع کئے بغیر "اسفار" کا طبع کرنا بے فائدہ ہے۔ ملا صدرا کے خاص افکار اسی وقت نمایاں ہوں گے۔ جب اس کتاب بزرگ کو انتقادی طور پر شائع کیا جائے۔ یوں معلوم ہوگا کہ ان معروف یا غیر معروف افراد کی کتابوں کی عبارات اس کتاب میں کس حد تک وارد ہیں اور کون سی عبارات اور آرا خود مصنف کی ہیں۔ مثلاً شاید سب کا یہ خیال ہو کہ "حدوث دہری" کی بات شاید میر سید داماد کی ہو مگر شمس الدین گیلانی کے رسالہ "حدوث عالم" اور مسعود مروزی کے مؤثر خطبے کی شرح پڑنے سے مجھے معلوم ہوا کہ میر داماد کا تفکر مذکورہ دونوں کتابوں پر مبنی ہے۔

17- خلق الاعمال

"مجموعہ رسائل" میں یہ رسالہ 1202ھ اور علامہ حلی کے "کشف الفوائد" کے ساتھ 1205ھ میں شائع ہوا۔

18- دیباچہ عرش التقدیس

میر داماد کے رسالے کا دیباچہ ہے۔ تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے میں اس کا مخطوطہ موجود ہے

(قلمی نسخوں کی فہرست شمارہ 299)

19- دیوان اشعار

ان اشعار کو ملا صدرا کے شاگرد فیض کاشانی نے جمع کیا ہے۔ ان کا منتخب قلمی نسخہ جو کاشانی کے خط میں ہے، کرمان شاہ میں حاج آقا ضیاء بن حاج آقا مہدی کے پاس مجموعے میں موجود ہے۔ ایک رباعی سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری عمر میں ان کی بصارت جاتی رہی تھی۔ (دیکھیں الذریعہ ج 8 شمارہ 600) ان کے اشعار کا ایک منتخب مجموعہ تہران یونیورسٹی کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ یہ اشعار بے لطف اور پھیکے ہیں۔

20- الرسالة القدسیہ فی اسرار النقطة الحسیہ المشرقة الی اسرار الہویۃ الغیبیۃ

اس کا موضوع علم حروف اور عارفوں کے طریقے کے مطابق نقطے کا بیان ہے۔ یہ رسالہ مصنف کے رسالے ”مبداء و معاد“ کے حاشیے میں شائع ہو چکا ہے۔

21- سریان نور وجود الحق فی الموجودات

اس کا ایک قلمی نسخہ مشہد میں ہے (نمبر 655، کتب خانہ آستانہ قدس رضوی) یہاں اس کا انتساب فیض کاشانی سے ہے مگر مجموعہ رسائل میں صدرائے شیرازی سے منسوب ہو کر شائع ہوا ہے۔ اس کے بعض بند امام غزالی کے فارسی مکتوبات پر مشتمل ہیں اور بعض ”تحقیق زمان و مکاں“ اور ”فصل الکتاب“ سے ماخوذ ہیں۔

22- سہ اصل (فارسی)

فقہاء و مجتہدین پر اس میں انتقاد کی بنا پر آستان قدس رضوی مشہد کے کتب خانے والے نسخے کا عنوان ”رسالہ در رد منکرین حکمت“ ہے اور برٹش میوزیم لائبریری لندن کے قلمی نسخے کا رسالہ در طعن بر مجتہدین۔ رضا قلی خان ہدایت نے ”روضۃ الصفا“ کے ”ذیل“ میں لکھا ہے: ”فارسی رسالہ موسوم بہ سہ اصل کو مصنف نے زہد، ذکر خوانی اور تصوف کے طریق پر مبداء و معاد کی تحقیق کے ضمن میں لکھا اور آیات و احادیث کی مدد سے مطالب واضح کئے گئے ہیں۔ یہ رسالہ بہت مفید مگر کم یاب ہے۔“

استاد (محمد تقی) مدرس رضوی کے پاس ایک مجموعہ رسائل ہے جس میں ”سہ اصل“ اور بعض دیگر رسالے شامل ہیں:

1- التطہیر از فیض کاشانی: یہ مصنف کے رسالہ نخبہ کا خلاصہ ہے۔

2- فیض کاشانی کی تصنیفات کی فہرست: (حجتہ البیضاء ج 2 مولفہ سید محمد مشکوٰۃ کے دیباچے کے مطابق)

3- ایضاً: اس میں پانچ پانچ کتابوں کی گروہ بندی کی گئی ہے۔ مصنف نے 20 تا 83 سال کی عمر تک لکھی

جانے والی اپنی کتابوں کی فہرست بندی کی ہے، کل تعداد 100 ہے۔

4- کیفیت علم اللہ قبل الایجاد (عربی)، تحریر 1091ھ

آغاز: املاہ اداۃ اللہ فیضہ فی جواب کتابۃ بعض الافاضل من سکان ”الابھر“
الی المحقق الاستاذ العلامة رفع اللہ قدرہ و اعلیٰ مقامہ بعد ان سال زمرة
علماء العصر فلم یحبیوہ بما یقوم علی ساق
انجام: نقلہ من خط یدہ متعنا اللہ و معاشر الناهضین ہمناح المعرفة والیقین بہ
دام خدمۃ فی اہنی العیش وارغدہ

5- آیۃ الامانۃ کی تفسیر (فارسی): آغاز عربی میں ہے: املاہ اداۃ اللہ فیضہ فی جواب و رسالہ
عن آیۃ الامانۃ

6- رسالہ مشواق از فیض کاشانی

7- سہ اصل نوشتہ صدر الدین محمد بن ابراہیم بن یحییٰ شیرازی
یہ اس کتاب کا قدیم ترین قلمی نسخہ ہے جسے فیض کاشانی کے کسی شاگرد نے غالباً 1091ھ میں لکھا ہے
”سہ اصل“ کی فہرست مطالب یوں ہے:

الف۔ معرفت نفس سے نا آگاہی

ب۔ جاہ و مال کی محبت اور شہوات و لذات سے رغبت

ج۔ نفس امارہ کی فریب کاریاں اور مکار شیطان کی چالیں

مندرجہ بالا موضوعات ایک ایک فصل سے مربوط ہیں۔ بعد کی تین فصول میں ان امور کے نتائج

اور اثرات کا بیان ہے۔ دیگر فصول کے مضامین اس طرح ہیں:

☆ راہ سعادت کی نصیحت اور راہ شقاوت و بد بختی پر تنبیہ

☆ راہ حق کی جستجو کے بارے میں

☆ علم کشف و مکاشفہ کیا ہے؟

☆ حقیقت ایمان

☆ حقیقت ولایت (دوستی حق)

☆ مخلوق سے حق کی طرف اور حق تعالیٰ سے مخلوق کی طرف سیر وارجاع

☆ نام نہاد شریعت شناسوں کی جہالت

☆ عمل صالح اور علم نافع کے بیان میں

اس رسالے میں اخلاقی اور فلسفیانہ بحثیں ہیں، ملا صدرا نام نہاد شرع دانوں اور فقہاء پر انتقاد کرتے

ہیں۔ یہ رسالہ گویا انہوں نے کسی پر انتقاد کے لئے ہی لکھا ہے۔ علم کشف و مکاشفہ کی فصل کے آخر میں انہوں نے لکھا ہے:

”میرے عزیز! اگر علم وہ ہے جسے تو جانتا ہے اور جسے تو نے شریعت، تفسیر اور حدیث کا علم قرار دے رکھا ہے اور جو تو نہیں جانتا یا نہیں جان سکتا، اسے تو صحیح مانتا ہی نہیں تو اس سے علم کی کوتاہ دامنہ.... فضائے دل کی تاریکی، معرفت کی جولانگاہ کی تنگی اور بنیاد عقل کی ناپختگی واضح ہوگی۔ اپنے علم کو کمال نہ جان اور ”فرق کل ذی علم علیم“ (ہر صاحب علم سے بڑا عالم موجود ہے۔ القرآن) کو پڑھ۔ جن حجابات، دھندلکوں اور کج نگاہیوں میں تو محصور ہے، ان سے باہر آتا کہ تجھے معلوم ہو کہ حجروں میں کس قدر بے نوری ہے۔“

آخر میں اشعار ہیں اور یہ اسلوب مخاطب:

گرچہ ایجا قباد و پرویزی
چوں جوانی زگل سگی خیزی
گر توئی زہد و رز و لیکن خر
میزم دوزخی و لیکن تر
در فقیہی و لیک شور انگیز
دیو خیزی بروز رستاخیز

”عزیز انسان، میرا اب بھی ارادہ ہے کہ تجھ سے گفتگو کا طریقہ ترک نہ کروں اور نصیحت، خلوص نیت، نیک اندیشی اور اقبال مندی سے دست کشی نہ کروں۔ اگر تم میں نجابت ہے اور کچھ اثر انسانیت ابھی باقی ہے تو صحیح سنو، گو میرا گمان ہے کہ تم ایسا نہ کر سکو گے۔ تم اب تک کچھ تھے اور نہ تمہارا وزن و وقار ہی تھا۔ اگر تیرے کان ہوں، انسانی کان نہ کہ حیوانی لا تعداد کان، تو بات سن۔ نصیحت کی تلخ دوا پی اور جان لے کہ تجھے کیا کرنا چاہئے۔ تو سمجھ جائے گا کہ اب تک تو نے آخرت میں کام آنے والا کوئی عمل انجام نہیں دیا۔ جس مال و منصب پر تجھے ناز ہے اس سے ہزار عذاب و وبال تولید ہوگا اور جس عمل و دانش پر تجھے ناز ہے اس کا خرمن ایک بو کی قیمت نہیں رکھتا۔“

رسالے کی ابتدائی اور اختتامی عبارات (کا ترجمہ) نقل کیا جاتا ہے:

آغاز

”بے حد و انتہا ثنا اس پروردگار کے لئے سزاوار ہے جس نے پاک نہاد افراد کے بے کینہ سینے کو اپنی آیات بینات کا صحیفہ بنایا ہے.....“

”اس کے بعد محمد بن ابراہیم بن یحییٰ معروف بہ صدر اشیرازی کہتا ہے کہ:

بعض شر پیشہ اور مفسد دانشمندوں، منطق درست سے عاری و اعظوں، ہدایت کے دائرے سے خارج لوگوں اور اطاعت و بندگی سے عاری نام نہاد شرع دانوں نے مبداء و معاد کے یقین کی راہ سے منحرف ہیں، تقلید کی لگام گلے میں ڈال رکھی ہے اور درویشوں کی مخالفت کو اپنا شعار بنا رکھا ہے.....“

انجام

..... اگر تو چاہے کہ ایمان اور صلاح کار کے معنی جانے اور مومن و صالح کی حقیقت سمجھے تو یہ ان آیات مبارک میں پڑھ لے کہ:

ان الذين آمنوا و عملوا الصلحت يهديهم ربهم بايمانهم و
اخرد عديهم ان الحمد لله رب العلمين

10:9، یونس

23- شرح الکافی

کلینی کی ”الکافی“ کی شرح ہے۔ حدیث شمارہ 513 تک جو کتاب الجمعہ کے باب 11 میں ہے۔ ملا صدرا اسے مکمل نہ کر سکے کہ موت نے آلیا۔ 1044ھ میں عقل، جہل اور توحید کی کتاب کو مکمل کیا..... ملا علی نوری نے اس پر حاشیہ لکھا۔ سید عبدالرزاق نے اسے تہران سے طبع کروایا ہے (1282ھ) ملا صدرا ابتدا میں لکھتے ہیں کہ وہ اگر دوسرے مشائخ کے اقوال نقل کرتے ہیں تو یہ حضرت علیؑ کے سخن حکمت کے مطابق ہے کہ ”کہنے والے کو نہ دیکھو، کہی ہوئی بات پر توجہ دو۔“ بشارح نے حدیث اول کی شرح میں شیخ بہائی، سید اماماد اور شیخ زین العابدین کے اقوال نقل کئے ہیں۔

24- شرح الہدایہ الاثیریہ

اثیرالدین ابہری کی ”الہدایہ“ کی شرح ہے (مطبوعہ تہران 1212ھ) اس میں ”اسفار اربعہ“ کا بھی ذکر ہے۔ حسب ذیل افراد نے اس پر جدا جدا حاشیے لکھے:

مولوی میرزا محمد حسن، آقا علی مدرس، محمد ہادی حسینی، میرزا ابوالحسن جلودہ، ملا نظام الدین سہالوی (م 1161ھ) اور ابوالعیاش بحر العلوم عبدالعلی محمد (م 1225ھ)۔

اکثر حواشی شائع ہو چکے ہیں۔

25- الشواہد الربوبیۃ

متداول کتاب ہے۔ فلسفیانہ مسائل کی فہرست بندی ہے، صدرانے ان مسائل کے جواب کی خاطر اپنی کتابوں کی طرف ارجاع کیا ہے۔

26- الشواہد الربوبیۃ فی المناہج السلوکیۃ

یہ مختصر اور پُر معنی کتاب پانچ مشہدوں (فصول) پر مشتمل ہے۔ ملا ہادی سبزواری نے اس پر ”ذیل“ لکھی۔ یہ مع اصل متن شائع ہو چکی۔ (تہران 1286ھ)۔

ملا علی بن جمشید نوری مازندرانی / اصفہانی نے بھی اس پر حاشیہ لکھا ہے۔ ابوالقاسم بن احمد یزدی نے 1245ھ میں شہزادہ محمد ولی میرزا بن سلطان فتح علی شاہ قاجار کی فرمائش پر اس کتاب کو فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کا قلمی نسخہ بشمارہ 404 مشہد کے کتب خانہ آستان قدس رضوی میں موجود ہے۔

27- رسالہ فی المسالۃ القضاء والقدر فی افعال البشر

”رسالۃ الجبر والتفویض“ یا الجبر والقدر اس کے گویا دوسرے نام ہیں..... ”مجموعہ رسائل“ میں شائع ہو چکا ہے۔ (1202ھ)

28- اصنام الجاہلیۃ فی ذم المتصوفین

چار مقالوں، مقدمے اور خاتمے پر مشتمل ہے، موضوع حسب عنوان ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ ”مجلس“ تہران میں موجود ہے۔ فہرست جلالہ ص 98۔

29- مقالہ فی لمیۃ اختصاص المنطقۃ بموضع معین من فلک

علم ہیئت کے بارے میں اس رسالے کا مخطوطہ کتب خانہ آستان قدس رضوی میں ابن سینا کی الشفاء کے ساتھ موجود ہے۔ فہرست جلالہ 201۔

30- المبداء والمعاد

اس میں مصنف نے ابن سینا کے اسی نام کے رسالے کی پیروی کرنے کی کوشش کی ہے۔ رسالے کے دو فن یا موضوع ہیں۔ تین مقالوں میں ربوبیات کی بحث ہے اور چوتھے میں قیامت کی۔ شروع میں مقدمہ ہے۔ حاج ملا سبزواری نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔ کتاب مع حواشی سبزواری شائع ہو چکی ہے..... تہران (1214ھ)۔

31- متشابہ القرآن

اس کی چھ فصول ہیں۔ اس دینی موضوع پر بحث کرتے ہوئے مصنف نے فلسفیانہ اور عرفانی دلائل بھی دیئے ہیں۔

32- رسالۃ المزاج

علم صحت کے بارے میں ہے۔ قلمی نسخہ کتب خانہ آستانہ قدس رضوی میں موجود ہے۔ فہرست مخطوطات

جلد 4 ص 143۔

33- المشاعر

کتاب مقدمہ و خاتمہ اور آٹھ مشاعر (ابواب) پر مشتمل ہے (مطبوعہ نسخے میں بے ربطی سی نظر آتی ہے۔) یہ مختصر رسالہ معنی خیز ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ وہ پہلے ”تاہیت“ کو اصل جانتے تھے مگر اب ان کی رائے برعکس ہو گئی ہے۔۔۔ شیخ احمد احسائی نے اس کی شرح لکھی اور کچھ انتقاد بھی کیا۔ آخوند ملا اسماعیل اصفہانی نے شرح احسائی کی تردید لکھی۔ یہ المشاعر اور اسرار الآیات کے ساتھ (نصف نصف) شائع ہو چکی ہے۔ حاج ملا محمد جعفر لنگر والی لاہجانی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے۔ عماد الحکمتہ نام کا درسی نصاب جسے بدیع الملک میرزا عماد الدولہ دولت شاہی نے شرح و توضیح کے ساتھ مرتب کیا، المشاعر پر ہی مبنی ہے۔ آخوند ملا علی نوری، ملا زین العابدین، میرزا جلوہ و میرزا احمد اردکانی شیرازی نے نور البصائر فی حل المشكلات المشاعر۔۔۔۔ کے نام سے اس کی ایک اور شرح لکھی ہے۔

34- المظاہر الالہیہ فی اسرار العلوم الکمالیہ

اس کے دو باب اور مقدمہ و اختتامیہ ہے۔ مبداء و معاد کے حاشیے میں شائع ہو چکی ہے۔ (تہران

1414ھ)

35- رسالۃ فی المعاد الجسمانی

حسب عنوان ہے۔ اس کی موجودگی کے لئے شمارہ 29 دیکھ لیں۔

36- مفاتیح الغیب

کتاب ”شرح اصول کافی“ کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔ اس کے بیس مفاتیح (ابواب) ہیں۔ بارہویں مفاتیح میں مصنف نے اپنے رسالے ”حدوث“ کے مطالب پیش کئے ہیں۔ اس کتاب میں ملا صدرا نے اپنے فلسفیانہ افکار کو قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کرنے کی سعی کی ہے۔ ظاہر ہے کہ کتاب مصنف کے مخصوص عرفان و فلسفہ میں بختگی کی مظہر ہے۔ ملا صدرا دیباچے میں ان لوگوں کے شاکی ہیں جو حکمت و عرفان کے دشمن اور مخالف ہیں۔

37- نامہ ملا صدرا

Rieu کی فہرست میں مذکور ہے (ج 2 ص 417) پوری ہویت معلوم نہ ہو سکی۔

38- سید داماد کے نام ملا صدرا کا مکتوب

اس کا قلمی نسخہ آستان قدس رضوی مشہد کے کتب خانے میں موجود ہے (فہرست چہارم ص 109 مخطوطہ

39- الواردات القلیبہ بالتبیحات القلیبہ فی معرفۃ الربوبیہ

یہ فلسفیانہ اور عرفانی رسالہ ”شواہد ربوبیہ“ کی طرح پُر معنی اور پُر مغز ہے۔ مجموعہ رسائل میں 1202ھ میں شائع ہوا ہے۔ اس میں مدح سراؤں اور خوشامدیوں کی مذمت ہے (ص 208)

40- الوجود

حقیقت وجود پر اس رسالے کا ایک قلمی نسخہ تہران یونیورسٹی کی لائبریری کے کتب خانے میں موجود ہے (فہرست نسخہ خطی کتب خانہ ص 500)

ب: مشکوک و منحول تصانیف

..... ذیل کی اٹھارہ کتابوں کے عنوانات مختلفہ فہرس میں مندرج ہیں۔ ہم نے انہیں ملاحظہ نہیں کیا البتہ عنوانات لکھ دیے ہیں:

1- آداب الحجث والمناظرہ۔

2- رسالہ فی اثبات واجب الوجود: بظاہر یہ وشکی کا ہوگا۔ ایک مخطوطہ رضا لاہوری رامپور میں موجود ہے۔

3- رسالہ فی اجوبۃ الاسئلہ

4- الامانۃ

5- رسالہ فی بحث المغالطات

6- رسالہ فی بدو وجود الانسان

7- رسالہ فی تجرید مقالات ارسطو

8- حاشیہ انوار التنزیل

9- حاشیہ الرواشح السماویہ

10- حاشیہ الروضۃ السیئہ: بظاہر ملا صدرا کے بیٹے کا رسالہ ہے، دیکھیں الذریعہ: ج 6 ص 96

11- حاشیہ شرح التجرید: وشکی کا ہوگا یا ملا صدرا کے بیٹے کا۔

12- رسالہ فی رموز القرآن

13- شبہۃ الحجد رالاصم: شاید وشکی کا ہوگا۔

14- رسالہ فی الفوائد

15- القواعد المکتوبۃ

16- رسالہ فی الکفر والایمان: ایک نسخہ رضا کتب خانہ رامپور میں ہے۔

17- رسالہ فی المباحث الاعتقادیہ

18- المباحث القدسیہ

حالات اور خط

صدرائے شیرازی کے حالات کئی کتابوں میں ملتے ہیں..... جیسے روضات الجنات، المستدرک ج 3 اور ریحانۃ الادب (ج 2) میں۔ ”الذریعہ“ میں بھی جستہ و گریختہ ان کے حالات ملتے ہیں۔ ڈے گوبلی نیاں کی کتاب ”ایشیائی ادیان“⁷ اور دین شاہ ایرانی کے ”یادنامہ“ (رشید باسی حرکت جوہری کا بیان) میں بھی ان کا مفصل ذکر ہے۔

ان کی تحریر کئی مخطوطات میں مشہود ہے۔ از انجملہ تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانہ میں، ”شرح ہدایہ“ ”حدوث العالم“ اور ”مکتوب بنام شمس الدین گیلانی“ دیکھے جاسکتے ہیں (شمارہ 245، 2602 اور 2608)..... ”ان کے بیٹے محمد رضا شیرازی کی تحریر اور مہر ”مجمع الفائدة والبرہان“ پر نقش ہے۔ اردبیلی کا یہ مخطوطہ کتب خانہ ملی فرہنگ تہران میں موجود ہے.....“

صدر المتالہین کے فلسفیانہ اصول اور ذاتی عقائد⁸

صدر المتالہین ملا صدرا کے فلسفہ کے اصل ارکان آٹھ اصول ہیں:

پہلا اصول: فصل اور تحقق میں وجود کی اصالت

دوسرا اصول: حقیقت وجود کی وحدت

تیسرا اصول: وجود کی حقیقت میں تشکیک

چوتھا اصول: حرکت جوہریہ

پانچواں اصول: نفس کا جسمانی حدوث

چھٹا اصول: وجود کے تمام مراتب و مراحل میں مادے کی بقا اور صورت میں اس کا اتحاد

ساتواں اصول: کسی شے کا شے ہونا اس کی صورت سے ہے اور مادہ وجود کے سب یا بعض مراتب میں شے

کے تعین کے ضمن میں قابل اعتبار ہے۔

آٹھواں اصول: مادہ ہر مرتبے میں اس مرتبے کی صورت کے مناسب حال رہتا ہے۔

پران کے بعض خاص افکار اور جزوی یا کلی مسائل پر بحث کرنے اور دلیل و برہان دینے میں یہ نکتہ پیش

نظر رہے کہ ان میں سے ہر ایک مذکورہ آٹھ اصولوں میں سے کسی ایک اصول پر مبنی ہوگا۔ ہم نے فلسفہ کی اپنی اعلیٰ

کتابوں بالخصوص ”رسالہ وجود“ اور ”رسالہ توحید“ میں ملا صدرا کے کلی اور جزوی افکار تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ یہاں ان کے فلسفیانہ افکار کا ایک اجمال اور تلخیص پیش کرنا مقصود ہے۔

صدر المتالہین کے فلسفیانہ اصول حکمت کے تینوں شعبوں عالم امور، الہیات اور طبیعیات سے مربوط ہیں۔ انہوں نے اخلاقی مسائل کے بیان کرنے میں ان ہی کو اساس بنایا ہے۔ یہ اصول بنیادی باتیں ہیں۔ ملا صدرا فلسفیانہ مباحث میں دیگر اصول سے بھی کام لیتے ہیں مگر اس مختصر گفتگو کی مناسبت سے ہم انہیں بیان نہیں کرتے۔ ہماری توجہ اصول و ارکان پر ہے، کہیں کہیں فروع سے بھی تعرض رہے گا۔

پہلی اصل: اصالت وجود

وجود کی حقیقت اولیٰ واجب بالذات، تمام مخلوقات کا مبداء اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ حکماء متفق ہیں کہ حقیقت مطلقہ ہر قید و حد اور امتزاج سے مبرا ہے، لیکن موجودات جو حقیقت اولیہ کے ظہور سے ظاہر، اس کے جلوے سے روشن اور اس آفتاب کی شعاعوں سے ذروں کی طرح چمکتے ہیں، عقل کی رو سے دو اسباب سے مرکب ہوئے ہیں:

نور وجود سے اور

اس نور کی ایک مخصوص حد سے۔

حکماء اس لئے حقیقت مطلقہ کے ماسوا کو ممکن الوجود اور ماہیت و وجود کا امتزاج کہتے ہیں۔ ہر موجود بالذات سے صادر شدہ کا اثر یا آثار ہونا طبعی ہے اس لئے ہر موجود کے لئے ضروری ہے کہ وہ مذکورہ اسباب میں سے کسی ایک کے ذریعے اپنے اثرات نمایاں کرے۔ اصل و مبدیت سے بحث کرنے والے حکماء اثر و تحقق کو ”اصالت“ کا نام دیتے ہیں۔ ہر موجود کے اثر کا مبداء ”وجود“ ہو گا یا ”ماہیت“۔ اس معاملے میں حکماء میں اختلاف نہیں ہے کہ ”وجود“ یا ”ماہیت“ دونوں مستقلاً آثار کا مبداء نہیں بن سکتے۔ لہذا بعض حکماء ”وجود“ کی اصالت کے قائل ہیں اور بعض ماہیت کے۔

شیخ اشراق^۹ سے قبل وجود یا ماہیت کی اصالت کی بات نہ تھی۔ یہ بحث ان کے زمانے سے چل پڑی۔ شیخ اشراق ”ماہیت“ کی اصالت کے قائل تھے اور بظاہر اکثر فلاسفہ نے ان ہی کی پیروی کی ہے۔ صدر المتالہین کے نزدیک ”وجود“ اصل ہے، وہ فرماتے ہیں:

”پورے عالم غیب و شہادت اور کائنات کے ظاہر و باطن میں جو کچھ متجلی اور مؤثر ہے وہ حقیقت وجود ہے۔ واجب الوجود میں تمام تجلیات نہایت جمال و کمال اور پوری شد و مد کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔ وجود واجب کے ماسوا امکان نقائص

اور حدود و قیود ہیں اور یہ منازل و مراتب کے اختلاف اور تنزل کا نتیجہ ہے، لیکن پورے عالم میں صرف وجود مطلق کا ہی نور و ظہور ہے کہ هو المتجلی فی الآفاق کلہا۔

ملا صدرا کہتے ہیں:

”ماہیات: واجب وجود کے مرتبہ اصیل سے فروتر ہیں، یہ حدود و قیود ہیں جو وجود کے تنوع، دگرگونی اور تنزل کا لازمہ ہیں۔“

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعینہا امور اعتباری است

صدرا کہتے ہیں کہ:

”ظاہری طور پر عقل و فکر کو ماہیت، ”وجود“ پر مقدم نظر آتی ہے اور ”وجود“ ماہیت کا عارض معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل ”وجود“ ہی موجود حقیقی ہے۔ ماہیت، وجود میں جذب و فنا ہونے والی ایک ”حد“ ہے۔

من و تو عارض ذات وجودیم

مشکبائے مرات شہودیم

ماہیت کو منطق کی اصطلاح میں ”طبعی کلی“ کہتے ہیں۔ یہ ’ذات‘ کی حد میں وجود عدم سے عاری اور ہر قید و شرط سے خالی ہے۔ یہ وجود عدم اور انتساب میں سے ہر صورت میں علت و سبب کی محتاج ہوتی ہے۔ اگر وجود اور علت ربط بھی اعتباری و عارضی ہو تو ماہیت ایک مفہوم مجرد ہی رہے گی اور اثبات اور تحقق سے محروم رہے گی۔ ماہیت، علت کے ذریعے پردے سے باہر آتی اور نمایاں ہوتی ہے مگر علت یا سبب کو محقق ہونا چاہئے۔ مشہور قول ہے کہ:

”عدم کے عدم کے ساتھ انضمام یاد و امور اعتباری کے امتزاج سے وجود یا ہستی

کبھی منصہ شہود پر نہیں آ سکتے۔“

لہذا اصالت وجود کے لئے ہی سزاوار ہے۔ وجود، ہر موجود کے دو اجزا کی تحلیل سے عبارت ہے اور اسے بالذات متحقق اور خارج میں مشہود ہونا چاہئے۔ یوں ”ماہیت“ اس کے ساتھ امتزاج پذیر ہو کر قابل تحقق بنے گی اور اس کی ذات کے متجرد حالت کو خلعت تحقق و اثبات مل سکے گا۔

چنانچہ حکماء کے دونوں گروہ متفق ہیں کہ جب تک وجود کی حیثیت ماہیت کے ساتھ انضمام پیدا نہ کرے۔ ماہیت میں موجودیت کی صلاحیت نہ ہوگی لہذا ”ماہیت“ کو ”وجود“ سے انتساب کا قابل بنانا چاہئے تاکہ بالذات

وہ ثابت اور متحقق ہو سکے، ورنہ بقول شاعر

ذات نایافتہ . از ہستی بخش
کے تواند کہ شود ہستی بخش؟

فروع

صدر المتالہین کے تفکر کے بموجب، اس ”اصل“ سے کئی فروع بھی منتخب ہوتی ہیں:

- 1- ان کے خیال کے مطابق معلول حقیقی اور صادر اول وجود منبسط ہے۔ یہ امکانی موجودات میں سے ہر ایک میں کسی قید و بند کے ساتھ متحد اور جلوہ گر رہتا ہے۔ پہلا وجود جو مرتبہ وجوب سے تنزل پذیر ہوا، وہ عقل اول ہے۔
- 2- سب امکانی موجودات، وجود واجب کی شئون، اس کے اطوار اور جلوے ہیں۔
- 3- امکانی موجودات، واجب الوجود کے ساتھ لطیف انتساب و تعلق رکھتی ہیں اس لئے کہ وجود واجب سراپا نور ہے اور دیگر موجودات اشعہ، صاحب شعاع کے سامنے شعاع کی کیا حیثیت ہے؟
- 4- ملا صدرا کے نزدیک معلول، علت کی شئون میں سے کوئی شان نازلہ ہے لہذا عقل کی رو سے وہ علت سے ہی قوت پذیر ہے۔ ہر وجود کا حقیقی عینیہ کی رو سے عدم تام، وجود کی حقیقت اولیہ کے عدم کو مستلزم ہے۔ واجب وجود خارج میں ہو یا مقام تصور میں موجودات کے اعیان ذاتی کو تقویت دینے والا ہے لہذا ہر موجود کی حقیقت تک کسی کو رسائی حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک کہ اس نے کسی ایسے عارف کامل و واصل سے حضوری کا علم شہودی نہ حاصل کیا ہو جو ذات احدیت کا شاہد فانی بن چکا ہو۔
- 5- ہر شے کی حقیقت اس کا خاص وجود ہے جو عقل کی نظر میں حدود و قیود میں محصور و مقید نظر آتا ہے۔
- 6- ماہیات کی صفت کا ذاتی امکان اور وجودات کا امکان، فقر و احتیاج کا امکان ہے کیونکہ وجود ہر مرتبے میں محض تحقق و وجوب ہے۔
- 7- واجب الوجود سے ربط و تعلق اور خارجی و ذہنی عدم استقلال کے لحاظ سے امکانی موجودات کی مثال معنی و حرف کی سی ہے۔
- 8- واجب الوجود کے ساتھ وجودات (ممکنات) کا رابطہ معلول و علت کا نہیں، ذی شان سے شان کا سا ہے۔
- 9- مجعول بالذات وجود کے جعل بسیط سے عبارت ہے۔ ماہیت یا ماہیت کی وجود سے نسبت سے نہیں،

- ماہیت مجہول بالعرض ہے یعنی مجہول، جعل وجود سے متشکل ہوتا ہے۔
- 10- ”الانسان الموجود“ کا قضیہ یا اس کے تبجی قضا یا جو ماہیت وجود کے سلسلے میں ہیں، صحیح نہیں۔ صحیح قضیہ یوں ہو سکتا ہے کہ ”هذا النحو من الوجود الانسان۔“
- 11- اشیاء کی واجب الوجود سے نسبت اور واجب الوجود کی اشیاء سے نسبت ”اثراتی“ ہے اشیاء کے ارتقاء و ابداع کا یہی تقاضا ہے۔ یہ نسبت دیگر نسبتوں کے مقابلے میں مضاف الیہ کے ساتھ خارج میں محقق و مثبت ہے۔
- 12- ہر موجود کے سیر نزول و صعود میں مراحل و مراتب ہیں۔ یہ سب وجود واحد کی مختلف شئون اور جلوے ہیں۔ اس کے مطابق انسانوں کے پھر ذات حق کے حوالے سے مختلف درجات بنتے ہیں۔ یہ علمی، نفسی اور فطری درجات ہیں جو علم، تجرد، نفس اور فطرت کے رابطے سے وجود میں آتے ہیں۔

دوسری اصل: وحدت وجود

مشائی حکماء وجود کو ذات کا مشترک لفظی مانتے ہیں اور موجودات کو متضاد۔ ان کے نزدیک افراد وجود حقیقت میں مختلف ہیں۔ اس لحاظ سے ہر فرد اپنی ذات کی حد میں بسیط ہے اور دوسرے فرد سے اس طرح متضاد جس طرح اجناس عالیہ میں تضاد ہوتا ہے (دیکھیں معقولات عشر)۔ پس موجودات میں جو کثرت و تعدد نظر آتا ہے وہ ان مخلوقات کے ذاتی تضاد و تباین کی وجہ سے ہے۔ یہ اشیاء کی ماہیت کا تکثر و تعدد ہے۔

صدر المتالہین کے عقیدے میں وجود، مشترک معنوی ہے اور حقیقت وجود، حقیقت واحدہ ہے جو تمام مخلوقات میں جاری و ساری ہے اور نفس حقیقت کی رو سے یہ حقیقت اولیہ سب موجودات میں یکساں ہے۔ وجود اور وحدت متمثل ہیں۔ البتہ وجود کے واحد ہونے کے باوجود اس کے نور کی طرح درجات اور مراتب ہیں۔ چنانچہ نور مختلف موجودات میں مختلف درجات کا نظر آتا ہے۔ نور اتم واجب الوجود کا ہے اور وجود کامل بھی وہی ہے۔ باقی جو اس سے جس قدر اقرب ہے اسی قدر وہ منور و کامل ہو سکے گا۔

وحدت وجود کی اس نوع کی بحث نادر ہے، لیکن مقدم عرفاء و صوفیہ اور صاحبان کشف و شہود بھی اس موضوع پر لکھتے رہے ہیں۔ مثلاً روئیؒ نے فرمایا ہے

چونکہ بی رنگی اسیر رنگ شد
موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد
گرچہ این رنگ از میان برداشتی
موسیٰ و فرعون کردند آشتی!

شیخ محمود شبستری کہتے ہیں

وجود اندر کمال خویش ساری است
تعیینہا امور اعتباری است
من و تو عارف ذات وجودیم
مشکبہائے مرآت شہودیم
ندائی آمد از کنج خرابات
کہ التوحید اسقاط الاضافات
خواجہ حافظ کا ایک شعر ہے

ایں ہمہ عکس لی و نقش مخالف کہ نمود
یک فروغ رخ ساقی است کہ در جام افتاد

7- فروع

اس اصل کی تابع فروع کا بھی ذکر کر دیں۔

فرع 1- ملا صدرا کے نزدیک اس کے عقلی احتمالات کے مطابق، وجود موجود کی وحدت و کثرت کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں:

- الف۔ وجود و موجود کی وحدت
- ب۔ وجود و موجود کی کثرت
- ج۔ وحدت وجود اور کثرت وجود
- د۔ کثرت وجود اور وحدت موجود

وحدت موجود اور کثرت وجود باطل اور خلاف مشہود باتیں ہیں وحدت وجود و موجود کی بحث صوفیانہ شطیحات میں سے ہے اور عقل و فلسفہ کے رویے سے عاری ہے۔ کثرت وجود و موجود کا عقیدہ بھی باطل ہے۔ یہ عوام کا واہمہ ہے جو وحدت سے مجبب اور بعید ہے۔ صدر المتاٰلہین وحدت وجود اور کثرت موجود کے معتقد تھے۔ البتہ ان کا طریق حکماء اشراق کا سا نہ تھا۔ یہ وجود کے لئے کثرت میں وحدت کے قائل نہیں بلکہ اس کو صواب جانتے ہیں کہ کثرت موجود کے باوجود وحدت کی بھی حکم فرمائی ہو۔

فرع 2

وحدت وجود اور کثرت موجود و طرح کے ہیں:

ایک وہ جس سے کثرت میں کوئی وحدت نظر نہ آئے۔ بعض حکمائے اشراق اور الہیین اس قسم کے حامی رہے ہیں۔

نوع دوم یہ ہے کہ کثرت کے باوجود وحدت کی حکم فرمائی رہے اور سب مخلوقات میں وحدت ہی متجلی ہو۔ ”اسفار“ کی بعض فصول میں ملا صدرا کے کلمات سے مترشح ہے کہ ان کے خیال میں کثرت ظہور وجود میں ہے نہ کہ اس کی حقیقت میں۔ وہ کثرت کو حقیقت وجود کے مظاہر میں سے جانتے تھے۔ اس معنی میں جامی کی ایک رباعی ہے:

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گونا گوں بود

کافا و در آن پر تو خورشید وجود

ہر شیشہ کہ بود سبز یا سرخ و کبود

خورشید در آن ہر آنچہ رو بو و نمود

رومی و حافظ کے منقولہ بالا اشعار کے معانی بھی اسی قبیل کے ہیں۔ البتہ ”اسفار“ کی بعض عبارات اس امر کی حامی ہیں کہ صدر المتالہیین حقیقت وجود میں کثرت کے قائل تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ

عظیم اہل کشف و شہود اور اکابر اولیاء اللہ کا یہی عقیدہ رہا ہے۔ شیخ محمود شبستری کے منقولہ ابیات بھی ایسے ہی معانی کے آئینہ دار ہیں۔ ”اسفار“ کا ایک اقتباس (بصورت ترجمہ) ملاحظہ ہو:

”..... اے سالک جان لے کہ تیرا کام اطاعت حق انجام دینا اور اس کے ابھار

عظمت میں غوطہ زن رہنا ہے۔ وہ ہر موجود مخلوق کا موجد و مخترع ہے۔ اس کی

کبریائی اور خلافت بے اندازہ و قیاس ہے۔ ہر شے کی علت اور اس کا پشتیبان

ہے۔ خالق و امر اسی کے لئے مخصوص ہیں۔ اس کی مخلوقات بے حدود و عد ہیں۔ سب

ممکنات اور ممکن الوجود مخلوقات کی علت اس کی واجب الوجود ذات ہے۔ وہی

مبدء ہے اور وہی معاد۔ اس کی پیدا کی ہوئی وحدت سے کثرت کے سوتے

پھوٹتے ہیں۔ حقیقت وجود میں کثرت ہے مگر وہ وحدت میں متمرکز ہے۔ واحد

القیوم وہی ذات ہے جس نے کثرت کی رنگارنگی پیدا کی ہے۔ یہ سب متلون

کثرت بذریعہ تشکیک اپنے معاد کی طرف رواں دواں ہے۔ اس مادی و جسمانی

عالم میں وجودات کی کثرت اس لئے نظر آتی ہے کیونکہ وہ ”ماہیات“ کے ساتھ

مزوج ہیں۔ ”ماہیات“ وجودات کے مقید اور محدود ہونے کی مظہر ہیں۔ جملہ

وجودات، درجات کے تفاوت ہے، وجود واحد سے منسلک ہیں مگر ”ماہیات“ کی وابستگی نے انہیں متکثر کر رکھا ہے۔

ذات سرالاسرار اور غیب الغیوب ہے۔ ذات واجب الوجود کے سامنے دیگر موجودات کی کوئی حقیقت نہیں۔ موجودات، امواج بحر ہیں جو سر بلند ہوتی اور ٹٹی رہتی ہیں۔ انسانی فہم البتہ ”ماہیات“ کو ہی بہتر سمجھتا ہے کیونکہ اس سے در اس کی رسائی ہی نہیں..... موجودات کی ہر چیز ذات احد کی نسبت سے ارتقا پذیر رہتی ہے۔ یوں وہ اپنے نقص کا اعتراف کر کے ذات واحد کے کمال اور اس کی توحید کی گواہی دیتی ہے۔ ذات واحد کے کمال اور اس کی توحید کی گواہی دیتی ہے۔ ذات احد کو عالم غیب و شہادت کی سروری ہے دنیا اسی لئے عالم الشہادۃ ہے کہ ہر چیز چار و ناچار عالم غیب کی شہادت دیتی ہے.....

کثرت موجودات، وجود احد کے مختلف مراحل ہیں:
ہر مرحلہ میں وجود واحد ایک خاص شان اور مخصوص صورت کے ساتھ متجلی ہے۔ یہ تمام مراحل و مراتب اور کثرت و وجودات وجود واحد کی شان و تجلی کے سوا کچھ نہیں۔“

فرع 3

صدرائے شیرازی وحدت وجود ذات کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ، بعض درجات و مراتب کے بھی معتقد ہیں جو ایک اصل و حقیقت کے ہی حامی ہیں۔ وہ وجود کے لئے دونوع کی کثرت کا ذکر کرتے ہیں:

1- کثرت طولیہ

2- کثرت رضیہ

کثرت طولیہ

صدر المتالہین کہتے ہیں کہ اگر حقیقت میں وحدت اور ذات کی بساطت کو ملحوظ رکھتے ہوئے مختلف درجات اور مراتب جلوہ گر ہوں جو اس حقیقت واحد کی شئون و تجلیات ہوں، تو عقل کی رو سے اس کے وقوع میں حرج نہیں۔ ”منور“ کی مثال دیکھیں، اس میں وحدت ذات ہے لیکن قوت اور ضعف کے لحاظ سے اس کے مختلف مراتب اور درجات ہیں، لیکن اس کے یہ سب درجات نور کے مفہوم میں متحد اور نور کی جامع تعریف میں مشترک ہیں۔ کثرت طولیہ وجود واحد کی حقیقت کے مراتب متفاوت اور درجات مختلف عبارت ہے۔ عوالم وجود کے ششگانہ مراتب میں سے کسی میں بھی یہ کثرت جلوہ گر ہو سکتی ہے اور یہ سب مراتب حقیقت واحد کی تجلیات

ہوں گی۔

کثرت عرضیہ

وجودات کی وجود واحد کے شش گانہ مراتب میں سے کسی مرتبے میں ”ماہیات“ کی نسبت سے ”تعدد و تکثر“ سے دو چار ہونے کو کثرت عرضیہ کہتے ہیں۔ یوں وجود عقل کی نظر میں محدود و مقید ہوتا ہے جیسے عالم جسمانی میں جو حکماء کی تقسیم کے مطابق مراتب وجود میں سب سے پست ہے۔ فلک، انسان، حیوان، نباتات اور حیوانات، حقیقت وجود کے مطابق ایک ہیں، لیکن ”ماہیات“ کی نسبت کے ذریعے یہ موجودات، متعدد اور متکثر ہو گئے۔

فرع 4

کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت

کثرت میں وحدت سے مراد نور وجود کا سر بیان اور تنزل کے ذریعے اس کا مختلف مظاہر میں جریان ہے۔ یہ سیر و اثر حدود و قیود پر غالب آ جاتا ہے۔ بیچ میں حائل ہونے والے تعینات وجود کو چشم عقل کے سوا نہیں دیکھا جاسکتا۔ حدیث شریف ہے:

ما رأیت شیئاً الا رأیت اللہ قبلہ معہ و بعدہ

رومی کا جو شعر نقل ہوا اور دیگر منقولہ فوق عبارات و اشارات، وہ بھی کثرت میں وحدت کے موضوع کو واضح کرتے ہیں۔

کثرت میں وحدت اس بات سے عبارت ہے کہ موجودات ایک صعودی قوس میں واجب الوجود کی طرف رجوع کریں، تعینات اٹھ جائیں، حدود و قیود ترک ہوں، تمام مراتب کمال اور حقائق پوری وحدت اور بساطت کے ساتھ واجب الوجود میں مجتمع ہوں تاکہ انا للہ و انا الیہ راجعون کا مصداق ہو۔ مختصر یہ کہ صدر المتالہیین کے خیال میں غیب و شہود کا عالم کون دائرے کی طرح ہے اور مظاہر میں اپنی تجلیات سے تمام مراحل کون میں اپنی ہستی کو خاص طریقے سے جلوہ گر کرتا ہے۔ کبھی غیب کے مرحلے سے اور ذات کے بطون سے اسماء و صفات اور اس کے بعد عقل نفس، اجسام، اجرام اور طبائع میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ کبھی ایک جلوے اور جاذبہ عشق سے خالص ہیولی کو مختلف صورتوں میں پستی سے قرب و تجرد کی بلندی اور پھر مقام فنا تک پہنچاتا ہے۔

فرع 5

کثرت مظاہر:

مظاہر وجود کی کثرت اور ان کی مختلف عشقون وحدت وجود کی ہی موکد ہیں:

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

مراتب طولیہ کا ہر مرتبہ اور کثرت عرضیہ کا ہر فرد بسیط الحقیقت اور اس کے ساتھ ساتھ بسیط وجود بھی ہے۔ وجود کی یہ حد اور مرتبہ وجود کے تعین کے لئے ضروری ہے اور اس کے خاص مرتبے کا مقدم ہے۔ یہ وجود کی تشکیک خاص ہے جس کا ذکر ”اصل سوم“ میں آئے گا۔

فرع 6

امتیاز نقص و کمال:

عام فلاسفہ کی نظر میں امتیازات کی تین اقسام ہیں:

دو چیزوں کا امتیاز ذات سے ہوگا جیسے مقولات عشر کا یا ذات کے کسی جزو سے جیسے انواع یا ذات سے جدا عوارض کا جیسے اشخاص کا طور اور تنوع۔

ملا صدرا، البتہ حکمائے اشراقی کی متابعت میں اہل حقیقت کے نقص و کمال یا ضعف و شدت کو بھی ایک نوع کا امتیاز بتاتے ہیں۔ یوں وہ کثرت طولیہ یا کثرت عرضیہ کے حوالے سے وجود سے ماہیات کی نسبت کو جانچنے اور ان کے نقص و کمال یا ضعف و شدت کا حکم لگاتے ہیں۔ پس حقیقت کی اصل تمام مراتب اور افراد ممتاز میں ایک ہے البتہ درجات وجود کے نقص و کمال یا ضعف و شدت کی بنا پر اشخاص و افراد متفاوت ہوتے ہیں۔

فرع 7

حقیقت وجود، حقیقت تامہ ہے:

حکمائے مشائی حقیقت واحدہ میں نقص و کمال یا ضعف و شدت کے امکان کے قائل نہیں، ملا صدرا نے البتہ ”اسفار“ میں لکھا ہے:

”کوئی شک نہیں کہ حقیقت واحدہ کے درجات و مراتب میں ”نور“ کے نقص و کمال یا ضعف و شدت کا ساتھ تفاوت موجود اور مشہود ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اختلاف یا تفاوت یا جزو ذات یا ذات سے خارج عوارض کی بنا پر نہیں۔ یہ اختلاف نفس حقیقت اور اس کے تفاوت سے پیدا ہوا ہے۔ یہ متفاوت درجات، البتہ، حقیقت وجود کو حقیقت تامہ ثابت کرتے ہیں۔ ذات تعینات کے پردوں سے منعکس ہے۔ وہ تمام کمالات کی جامع ہے۔ البتہ ہر وہ موجود میں خاص

صورت میں اور اس کے حسب حال ممتاز مرتبے میں جلوہ گر ہوتی ہے:

تیسری اصل: وجود کی تشکیک

تشکیک کی دو قسمیں ہیں: عام اور خاص۔

تشکیک عام وہ ہے کہ مابہ التفاوت، غیر مافیہ التفاوت ہو جائے جیسے باپ، بیٹے پر مقدم ہوتا ہے اس مثال میں مابہ التفاوت انسان ہے اور غیر مابہ التفاوت وجود یا زمان وجود ہے۔

تشکیک خاص میں مابہ التفاوت اور غیر مابہ التفاوت ایک ہوتے ہیں، جیسے نور، خط اور وجود میں۔ ملا صدرا کی نظر میں تشکیک وجود، خاص تشکیک ہے اس کے نفس حقیقت سے حقیقت وجود کے نفس میں وجودات کے درجات و مراتب میں تفاوت آتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ صدر المتاہلین کی نظر میں وجود تشکیک خاص سے متشکل ہے۔ اس بات کو وہ اپنی کتب و رسائل میں کرار بیان کرتے ہیں۔ البتہ یہ نکتہ قابل غور ہے کہ ان کے خیال میں تشکیک حقیقت وجود کے نفس میں ہے یا ظہور وجود میں۔ ان کی کئی کتب و رسائل خصوصاً ”اسفار“ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ظہور وجود میں تشکیک کے معتقد تھے۔ وہ اکثر لکھتے رہے کہ واجب الوجود، حقیقت وجود کا نفس ہے جبکہ ممکنات اس کے مظاہر اور آئینے ہیں۔ ”الاسفار“ کے آغاز میں وہ ”نور“ کو تشکیک اتفاق کا اطلاق بتاتے ہیں۔ نیز اس کے متفاوت اثرات بتاتے ہیں۔ فصل اول میں ہی وہ وجودات کی نور اور ماہیات کی زجاجات اور ان کے رنگوں کی تشبیہ کے ذکر میں لکھتے ہیں:

”اس سیاق میں نور کا اطلاق تشکیک اتفاقی ہے۔ پہلی صورت میں اس کا ”عرضی“ مفہوم ہے۔ دوسری صورت میں وہ حقائق نور میں سے ہے جس میں اس کے نقش، قوت اور ضعف کے امتیازات واقع ہوتے ہیں جو شیشوں اور رنگوں میں بھی متوقف رہا ہو، وہ نور حقیقی اور مراتب حقیقت سے محبوب رہا۔ وہ ”ماہیات“ پر ہی متوجہ اور ”وجود“ سے منصرف رہا۔ زجاجات اور الوان نور سے پر رنگ ہوتے ہیں۔ اسی طرح دیگر اشیاء بھی اپنی اپنی استعداد اور شائستگی کے مطابق نور سے مستنیر ہوتی ہیں، خصوصاً اعیان کی صورتیں!“

اس سے بعد کی عبارت میں ظہور وجود میں تشکیک واقع ہونے کا ذکر ہے:

”نور واجب الوجود سے جملہ مراتب و جوات منور ہوتے ہیں۔ نور الہی ہی صور اعیان میں سر بیان کرتا ہے۔ وہی ”ماہیات“ بھی ظلمتوں کو دور کرتا ہے۔ ظہور

وجود میں تشکیک کے اثر سے ہی موجودات کا ارتقا اور ان کا تکامل ہے۔“
آگے چل کر وہ نفس حقیقت وجود میں تشکیک کے وقوع پذیر ہونے کا ذکر کرتے ہیں:
”ہم نے مراتب وجود کے اثبات کے لئے کئی طریقے اختیار کئے۔ ان سب سے واضح ہے کہ وجود واحد ہے اور اس میں وحدت کا فرما ہے۔ ذات واحد کی شئون اور صفات متعدد ہیں مگر یہ اس وجود واجب سے ہی ضوگیر ہیں۔ عظیم اولیاء و عرفاء اور اہل کشف و یقین وحدت الوجود کی یہی تعبیر کرتے ہیں کہ وجود واحد ہے اور دیگر ممکن الوجود مخلوقات اس سے مستنیر اور مقوم ہیں۔“

اس کے بعد وہ ظہور وجود میں تشکیل کو بیان کرتے ہیں:
”وجودات کی کثرت ہویدا ہے۔ یہ سب ذات، اس کے نور اور شئون کے تعینات ہیں۔ وجودات، البتہ، تکامل پذیر رہتے ہیں اور مراحل ارتقا طے کرتے رہتے ہیں۔“

اس اصل کی چند فروع

- 1- ہر موجود کے درجات و مراتب ہیں اور وہ سب ایک وجود، ایک اصل اور ایک حقیقت وجودیہ کے خاکی ہیں۔
- 2- عاقل و معقول کے اتحاد کے اثبات کی ابتدائی باتیں اس ”اصل“ سے اخذ ہوتی ہیں، وضاحت بعد میں ہوگی۔
- 3- تمام مراتب کے تجردات جیسے خیالی، عقلی اور کلی جو نفس کے جسمانی حدوث کے مسئلے اور ”ملکی“ نشوونما میں بدن کے اتحاد سے مربوط ہیں، اس اصل سے بھی مربوط ہیں۔

صدرالمتاہیین کے عقائد کی روشنی میں چند مسئلے

- 1- ماہیت کی صفت ذات کا امکان ہے۔ یوں ماہیت وجود و عدم کی کشاکش سے دو چار ہے..... ملا صدرا امکان کو ماہیت کی نسبت سے غیر اصطلاحی لوازم بناتے ہیں۔ یہ ان لوازم میں سے نہیں جنہیں علیت کی نسبت ہو۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ امکان کی حقیقت حرف کے معنی کی حقیقت کی سی ہے۔ البتہ بعض حکماء نے امکان کو اصطلاحی طور پر لازم قرار دیا اور اس اعتقاد کا اظہار کیا کہ ”ماہیت“ امکان ذاتی کے تحقق پذیر ہونے کی علت ہے۔ صدرائے شیرازی چونکہ ”ماہیت“ کو اعتباری اور ہر قسم کی فعلیت سے

عاری سمجھتے ہیں اس لئے وہ امکان کے مقابل علیت کے قائل نہیں۔

2- اکثر علمائے کلام و حکمت نے واجب الوجود کی نسبت سے ممکنات کی نیاز مندی اور محتاجی سے بحث کی ہے۔ یہ امکان ذاتی کے ضمن کی بحث ہے جس سے ”ماہیت“ اور عرض مربوط ہوتے ہیں۔ ملا صدرا، البتہ معلول حقیقی اور مجعول بالذات وجود کو قرار دیتے ہیں، ماہیت کو نہیں لہذا ان کے نزدیک واجب الوجود اور ماہیات میں معلول اور علت یا جاعلیت اور مجعولیت کا تعلق نہیں، جاعلیت اور مجعولیت کی نسبت حق اور وجودات امکانیہ کی نسبت کی سی ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ وجودات امکانیہ واجب الوجود کی شئونات اور انوار ظہورات ہیں لہذا ممکنات الوجود اور اس کے ساتھ ساتھ ماہیات کی محتاجی اور افتقار واضح ہے۔

3- حکماء کی اکثریت ”ماہیوں“ کو مجعول بالذات مانتی ہے، اس لئے ان کی نظر میں موجودات، موجود فی نفسہ لغیرہ کے مصداق ہیں، گو وہ کہتے ہیں: وجود المعلول فی نفسہ ہو عین وجودہ العلة لیکن حقیقی اور مستقل وجود وہ واجب الوجود کا ہی مانتے ہیں، ممکنات الوجود کا نہیں۔ ملا صدرا، البتہ مجعول بالذات اور معلول حقیقی کو وجود اشیاء جانتے ہیں اور معلول کو علت کی شان نازلہ اور اس کے جلووں کا ایک جلوہ مانتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ علت کے مقابلے میں شان و جلوے کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ پس وجودات امکانیہ کو واجب الوجود کے سامنے استوار بنی اور استحکام نہیں۔ سب موجودیت کے دعوے کے باوجود واجب الوجود کے دست نگر ہیں۔ یہ احتیاج اشعہ اور منبع نور کے حوالے سے واضح ہے۔

4- ہر وجود، واجب الوجود کی شان کا مظہر ہے۔ اس لئے عالم وجود کی کسی شے کو فنا نہیں، ہر وجود نشاۃ ثانیہ سے ممتنع ہوگا اور ایک عالم سے دوسرے عالم میں منتقل ہوگا۔ یہ وثوق و ایقان اس خاطر ہے کہ ہر ممکن الوجود کی نسبت واجب الوجود سے ہے جو دائمی اور فنا ناپذیر ہے اور جس کا عدم محال ہے۔

5- اعادہ معدوم کے عدم امکان کے بارے میں معروف دلائل کے علاوہ صدر المتاہلین وحدت وجود سے دلیل دیتے ہیں، ہر موجود کے وجود کے تعدد، وجود کے عدم میں بدلنے اور تجلی کی تکرار کے عدم امکان کے دلائل سے بھی انہوں نے اس سلسلے میں استفادہ کیا ہے۔

چوتھی اصل: جوہری حرکت

حرکت جوہریہ کی تحقیق اور اس کا اثبات چند اصولوں میں بیان ہوگا۔

1- عقل کے تقاضے کے مطابق ہر عرض کی منتہائے مقصود ذات ہے۔ لہذا اعراض میں حرکت ”ذات“ میں حرکت کا موجب ہے۔

2- اعراض، وجود، احکام اور علامات میں ”جوہر“ کے تابع ہیں۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اعراض کا دوام و ثبات ہے، ”جوہر“ کے دوام و ثبات کے تابع ہے، اسی طرح ان کا تجد و حدوث، جوہر کے تجد و حدوث کے ساتھ وابستہ ہے۔

3- عالم کون و ہستی میں عمل تکامل و نشو و نما اور ارتقاء محسوس و مشہود ہے اور عقل سے بھی ثابت ہے کہ اشیاء طبعی طور پر نقص و ناتمامی کی تلافی و جبران کرتی اور ارتقاء پذیر رہتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں طبعی فیضان مسدود نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونا تقاضائے فطرت کے خلاف ہے۔ پس کوئی موجود علیٰ حالہ پڑا نہیں رہتا، وہ ارتقاء پذیر رہتا ہے۔ ناقص وجود بالخصوص فیضان طبعی سے مستفیض ہوتے ہیں۔ اعلیٰ ارتقاء کی صورت میں جلووں کا دُور ہوتا ہے۔ یوں ہر آن واجب وجود کے جلوے وجودات کو مستنیر کرتے رہتے ہیں....

شیخ محمود شبستریٰ ن اس کیفیت کو اس طرح بیان کیا ہے:

از آن جانب ایجاد و تکمیل

وزین جانب بود ہر لحظہ تبدیل

حاصل کلام یہ ہے کہ ناقص وجود تجلیات سے مستفید ہونے کی جس قدر صلاحیت پیدا کریں گے، اسی قدر تجلیات ازلی سے بہرہ مند ہوں گے اور یوں ان کا نقص کمال میں بدل جائے گا۔

4- حرکت جوہریہ کے معنی یہ ہیں کہ جسم کا ہیولی آغاز و ولادت سے کمال کے آخری مراحل تک ہر لحظہ ہر آن فرد کی نوع صورت کو تکامل دیتا اور اس کی ”ذات“ کا مقوم بنتا ہے۔ یوں فرد اپنے سابق اور موجودہ کمالات میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ سیر تکامل، تجد و امثال یا خلع و لبس نہیں جیسا کہ بعض عرفاء کہتے رہے ہیں۔ ملا صدرا اسے ارتقاء ذات کہتے ہیں اور ”بأبعد لبس“ ”یا کمال بعد از نقص“ کی تعبیرات سے اسے واضح کرتے ہیں۔ ان کے تفکر کا لب لباب یہ ہے کہ ہر موجود شے جو صراطِ مستقیم پر گامزن ہے، طبعی جوہری حرکت کے ذریعے ارتقاء پذیر رہے گی اور اس کمال کو حاصل کر لے گی جو اس ممکن الوجود کی توانائیوں کا خاصہ ہے۔ لہذا بقول رومی ارتقاء ایک دائمی امر ہے

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چہ ترسم، کی ز مردن کم شوم

5- حرکت جوہریہ کا موضوع بحث جسم کا ہیولی ہے جو ہر آن پہلی صورت سے کامل تر ہوتا رہتا ہے البتہ حرکت کی متصل سرعت سے اس تکامل کا فوری احساس نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ عوام کے علاوہ بعض خواص بھی اس حرکت کی تشخیص نہ کر سکے اور اس کا انکار کر بیٹھے۔

دلائل

ملا صدر نے حرکت جوہریہ کے بارے میں عقلی شواہد کے علاوہ قرآن مجید، احادیث رسولؐ، اور بزرگان دین کے اقوال سے دلائل دیئے ہیں، ان کے دلائل کے دواہم نکلتے ہیں:

ایک نکتہ اس قضیے سے مربوط ہے کہ حرکت اعراض کی منتہا حرکت جوہریہ ہے لہذا اعراض کا تغیر و تبدل جوہر و ذات کے تغیر و تبدل کا تابع ہے۔ البتہ اعراض و اوصاف کا تغیر ہمارے لئے محسوس و مشہود ہے مگر جوہر و وجود اور ذات کا تغیر محسوس نہیں ہوتا، اس لئے نا فہم اس کا انکار کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ علت و معلول کے درمیان تناسب کے تقاضے کے مطابق معلول کے لئے ضروری ہے کہ وہ اصل علت کے مشابہ ہو۔ پس ثابت علت موجود کو بھی ثابت اور متحد علت موجود کو متعینہ ہونا چاہئے۔ اسی طرح اعراض کے تغیر کا نتیجہ ذات و جوہر کی حرکت ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں کیت، حرکت، جیسے جسم کی ذاتی قوت، ذات و جوہر کی حرکت متصور ہوگی۔ علت و معلول کے درمیان مشابہت مان لینے اور معلول کو علت کی شان نازلہ تصدیق کرنے کے بعد ذات اور وجودات کے ہر وقت تجد و حدوث میں رہنے کو تسلیم کر لینے میں کوئی امر مانع نہیں رہتا۔ دوسری اصل کے ذیل میں جوہر کے مقابلے میں عرض کی ناپائیداری کا ذکر ہو چکا۔ اس سے واضح ہے کہ ”اعراض“ جوہر کے تابع ہیں۔ اسی طرح اعراض کا تغیر و تبدل جوہر کے تجد و حدوث کے تابع ہے.....

حرکت جوہریہ کا موضوع

ملا صدر کی نظر میں تمام عرضیہ جوہریہ حرکات کی حقیقت جسم ہے۔ اس کی صفات میں ہر لحظہ تبدیلی آتی ہے۔ اس کے باوجود تمام ازمنہ حرکات میں اس کی حقیقت اولیہ باقی اور اس کی ذات کی ہویت اور وحدت مضمون و محفوظ رہے گی۔ ان کے خیال میں ذات و عرض ہر صفت تحقق جسم میں دخیل ہے، اس لئے ہر آن حرکت جوہریہ مادہ جسم میں فیض رسانی کا سبب بنتی ہے۔ حرکت جوہریہ کمال کی طرف سیر تدریجی سے عبارت ہے۔ جو فرد مرتبہ دوم میں اس سے استفادہ کرے، وہ مرتبہ اول میں استقاضہ کرنے والے سے زیادہ کامل ہوگا۔ البتہ افراد ذاتی اور عرضی اوصاف کی وجہ سے نقص و کمال میں مختلف ہیں۔ ہر کوئی اپنی حد میں محدود ہے اس لئے عقل ہر ایک کی ”ماہیت“ کے لئے خاص درجے متعین کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتصال و انفصال کا عمل جاری رہتا ہے۔ کیت اور کیفیت دگرگوں رہتے ہیں۔ ملا صدر کے نزدیک ہر جسم کا جوہر یعنی ہر موجود کی ذات و حقیقت مقدار و کیت کی طرح دائماً حرکت و تبدیلی اور سیر تکامل سے دوچار رہتی ہے۔ حقیقت جوہریہ ہر آن کامل تر مرتبے کی حامل ہوتی ہیں۔ یوں جسم لاکھوں جوہری درجات و مراتب طے کرتا ہے۔ یہ درجات حرکت جوہریہ کے سبب کہیں متشابہ ہیں، کہیں مختلف لیکن جوہر وجود میں وہ متحد و مجتمع ہیں۔

افادہ اصل

صدر المتالہین نے کئی فلاسفہ کے برعکس متعدد مسائل کو حرکت جوہریہ کے تناظر میں حل کرنے کی کوشش کی ہے جیسے نفس کا جسمانی حدوث، اجساد و اجسام کا معاد اور سب موجودات کو ان کی اصل کی طرف مراجعت..... حکماء حادث کے ساتھ قدیم کے ربط کو وضع فلکی کی حرکت عرضیہ سے اثر پذیر بناتے رہے۔ ملا صدرا اس کا استناد بھی حرکت جوہریہ سے کرتے ہیں۔

اصل پنجم: نفس کا جسمانی حدوث

صدر المتالہین نفس کو جسمانی الحدوث مانتے ہیں۔

ان کا اعتقاد و نفسیت کے معنی اور بدن کے ساتھ اس کے ربط کے حوالے سے ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ نفس آغاز تکوین میں عالم فطرت میں مولود ہوا اور مادہ کی کوئی صورت اختیار کی۔ حرکت جوہریہ کی بنا پر اسے استکمال ذاتی کا موقع ملا اور حرکت جوہریہ کے سبب وہ تہجد عقل کا مرتبہ پا کر آخر میں اپنی اصل سے جا واصل ہوتا ہے۔ اس کی نشاۃ تکوینی کا اولین نقش تو عناصر عالم سے ہی مرتسم ہوتا ہے۔ پھر وہ مادہ سے نکل کر تہجد خیالی، تہجد وہمی اور تہجد حیوانی کے مراحل طے کر کے تہجد انسانی کے مرتبے تک پہنچتا ہے۔ یہاں عمداً اور علماً وہ بدن سے لا تعلق ہو جاتا ہے اور کامل تہجد سے ”عقلی وجود“ بن جاتا ہے۔ یوں وہ اپنی اصل کی طرف مراجعت کرتا ہے۔ اس کی اصل انوار ذات کا شعلہ اور جلوہ ہے جس سے وہ متصل ہو جاتا ہے۔ البتہ نفس، بدن کے ربط سے ارتقا پذیری کے قابل ہوا، لہذا نفسیت کے مفہوم میں ہم بدن کو شامل کرتے ہیں۔ ملا صدرا، مادے، صورت اور جسمانی آلات و قویٰ کو حقیقت نفس کے مختلف مراحل بتاتے ہیں جو ہر مرحلے میں ایک خاص صورت سے جلوہ گر ہوتے رہے..... نفسی حقیقت واحد ہے جو مختلف تجلیات اور عکوس کی صورت میں منعکس ہوتا رہتا ہے لہذا بدن و جسم کے جملہ اعضا، آلات اور قویٰ اس کے اجزا ہیں اور کبھی جز و کوکل تو کہہ ہی دیتے ہیں۔ کسی کا شعر ہے

النفس فی وحدتها کل القوی

وفعلها فی فعله قد افطری

یہ نفس ہی ہے جو جسمانی صورت کے فرشتگانہ ارتقا میں باصرہ، ذائقہ، لامہ، شامہ اور سامعہ کی قوتوں کا مظہر ہے اور ملکوتی عروج میں خیال، واہمہ اور عاقلہ قویٰ کی اصل ہے۔ مختصر یہ کہ نفس ایک عظیم آیت الہی ہے۔ سب عوامل میں اور جملہ قویٰ میں اس کا عمل دخل ہے۔ اسے عوامل وجود میں موجود اور فاعل مطلق بنایا گیا اور بدن اور قوائے محرکہ و مدرجہ کا موجود اور فاعل مطلق اسے ہی گردانا گیا ہے۔

ادراکات اور احساسات نفس

ادراکات اور احساسات نفس کے سلسلے میں اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ یہ قوائے نفس اور آلات پنجگانہ میں وارد ہونے والی صورت ہے جو خارجی صورت کے مطابق ہو کر آلت وجود کی قوت متمرکز بن جاتی ہے بعد میں نفس آلہ مرکزی کے ذریعے اس کا احساس کرتا ہے لیکن وہ ادراکات کل میں آلہ مذکور کا محتاج نہیں بلکہ جس طرح صاحب عکس آئینے میں نظر آتا ہے اسی طرح وہ صورت ذات نفس میں منعکس ہو جاتی ہے۔

ملا صدرا کا خیال ہے کہ محسوس صورتیں نفس کے لئے کسی حالت میں قابل ادراک نہیں۔ نفس البتہ احساسات کا اثر قبول کرتا اور مادہ سے مجرد محسوس صورت اپنی ذات میں نشوونما کروا تا ہے۔ ادراک، علم اور احساس نفس کی یہ مجرد صورت ہے، لیکن اس کے ابداع اور نمود ارتقا میں نفس آلہ مرکزی کا محتاج نہیں۔ صدرا ئے شیرازی کے بقول یہ محسوس صورتیں نفس کے لائق ادراک اور عالم نفس کے مناسب احوال نہیں۔

چھٹی اصل: عاقل و معقول کا اتحاد

اتحاد عاقل و معقول فلسفے کا ایک اصول ہے۔

ملا صدرا اسے چار طریقوں سے ثابت کرتے ہیں جن میں سے ایک اسکندر سے منسوب ہے۔ پہلے طریقے کی اساس تین مقدمات پر ہے:

1- وجود للغير دونوع کا ہے۔ ایک کا وجود نفسی اور کون نفسی ہے۔ دوسرا اس سے محروم ہے۔ اس کے لئے وجود نفسی اور وجود رابطہ ایک ہی ہیں۔ اس کی مثال صورت معقولہ کی سی ہے جس کی حقیقت معقولیت محض ہے اور اس کا وجود نفسی عاقل کا وجود محض ہے۔

2- صورت عقلیہ کی حقیقت نفس معقولیت اور اس کا وجود، ایک وجود معقول ہے وہ ذات اور صفت معقولیت سے اس طرح مرکب نہیں کہ معقولیت اس کی ذات کا ”عرض“ ہو۔ پس ہر چیز کی صورت معقولہ ذات اور صفت میں معقولیت کے نام سے قابل تحلیل نہیں بلکہ معقولیت اس کی ذات محض اور اس کے وجود کا طریق ہے.....

3- دوئی یا ثنویت کی کم از کم صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر چیز قابل اعتبار اور مستقل ہو جیسے حرکت اور متحرک۔

پہلے مقدمے سے واضح ہے کہ معقولیت سراپا ذات اور اس کی حقیقت ہے۔

دوسرے مقدمے سے واضح ہے کہ معقول، عاقل سے بھی ہے اور اپنی ذات سے مقوم بھی ہے..... ملا

ہادی سبزواری نے اپنے ایک تعلیقہ میں لکھا ہے کہ معقول بالذات کی اپنے نفس کے علاوہ جو اس کا وجود اور حقیقت

محض ہے، کوئی شان و حیثیت نہیں.....

عائق و معقول کے وجود کا متحد اور ایک ہونا ملا صدرا کی بحث کا حاصل ہے، جسے انہوں نے ”اسفار“ اور دیگر کتب میں لکھا ہے اور اس بحث سے انہوں نے بعض فروع بھی مستنبط کی ہیں۔

ساتویں اصل: مادہ، اس کا اتحاد اور بقاء

ہر چیز کا مادہ قوت کمال کا حامل ہے یا اس نوع کو تقویت دینے والا اور اسے مکمل کرنے والا ہے۔ مادہ نوع حقیقت میں ایک اور اعتباری طور پر دو چیزیں ہیں..... صدر المتالہین کے نزدیک مادہ، صورت کی ایک شان اور مرتبہ ہے اور حقیقت کامل میں وہ اس کے ساتھ متحد ہے۔ پس مادہ، نوع اور صورت متناسب رہتے ہیں..... ملا صدرا کے تفکر سے ہر نوع کی جنس یا صورت جنس مطلق کا ایک شعبہ ہے۔ مثلاً انسان کی جنس حیوان مطلق کا ایک جزو ہے، جو البتہ گھوڑے یا بیل کی حیوانیت سے ممتاز ہے اور حقیقت میں مادہ ہی ہے۔ مادہ جنس اور صورت بظاہر منفصل بھی نظر آتے ہیں مگر فی الواقعہ وہ متحد رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے مادہ کے جملہ مراتب اور عوالم وجود میں بقاء کا اثبات ہوتا ہے۔

آٹھویں اصل: اشیا کی صورت پذیری

کسی شے یا چیز کے مادہ کی صورت میں ملاحظہ کرنے میں مادہ تمام مراتب وجود میں مذکورہ شے کے تعین کے سلسلے میں معتبر ہے۔ پس انسان کی حقیقت اس کی نوعی صورت اور نفس ناطقہ ہے۔ اس کی اعراض اور صفات مشہود ہیں مگر وہ سب ایک حقیقت ذات اور ہویت کی شئون متصور ہوں گی۔

مادہ کی بقاء صورت کے ساتھ اس کے اتحاد اور صورت وجود کے ساتھ اس کا تناسب اور شے کی صورت پذیری، ملا صدرا کے فلسفہ کے اہم عناوین میں سے ہیں۔ وہ بالخصوص معاد جسمانی کے اثبات میں ان مباحث سے استفادہ کرتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے صدر المتالہین کے فلسفیانہ افکار کے اہم تر نکات لکھے ہیں۔ ان میں سے بعض نکات متقدم فلاسفہ و عرفاء کی کتب و رسائل میں بھی تفصیل یا اجمال سے بیان ہوئے مگر ملا صدرا نے اصل یا فرعی مباحث میں مبتکرانہ اضافہ کیا ہے۔ کئی نکات اور اس کے بارے میں دلائل و براہین سے واضح کیا ہے کہ وہ ملا صدرا کی ابداعات فکر میں سے ہیں اور گزشتہ چار صدیوں سے متجاوز مدت میں وہ مروج اور متداول ہو چکے ہیں.....¹⁰

حواشی

- 1- فلسفہ عجم: ترجمہ از میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی کراچی، طبع ششم ص 167 (اقبال گو بے ناں کی طرف اشارہ کرتے ہیں) 1904ء
- 2- مجلہ دانشکدہ ادبیات: دانش گاہ تہران، شمارہ 29 مئی 1963ء، مقالہ دکتر علی اصغر حکمت: از الکندی تا ملا صدرا۔ ص 287 تا 294۔
- 3- اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال) حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ لاہور 1951ء ص 164
- 4- فارسی عنوان ہے: فہرست نگار شہائے صدرائے شیرازی، بروشر کے 14 صفحات ہیں۔
- 5- علامہ اقبال کو بظاہر یہی نسخہ پروفیسر اکبر منیر نے بھیجا تھا۔ حال ہی میں انتشارات مولیٰ تہران میں اس تفسیر کے بعض اجزا جداگانہ طور پر خوبصورت طریق سے شائع ہوئے ہیں سورہ جمعہ، سورہ واقعہ، سورہ طارق، زلزال اور اعلیٰ تفسیر آیہ نور، اسی ناشر نے ترجمہ مفتاح الغیب کو بھی طبع کروایا ہے۔ (مترجم)
- 6- یعنی انا عرضنا الا مانة على السموات والارض الخ.....
- 7- Asian Religions علامہ اقبال کے فلسفہ عجم یعنی The Development of Metaphysics in Persia میں اس کی طرف اشارہ ہے۔
- 8- استاد اصلاح کے بروشر (ص 24) کا فارسی عنوان ہے: مبانی فلسفی و معتقدات شخصی صدر المتعالیین، مقالہ نگار نے ملا صدرا کے فلسفے پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔
- 9- یعنی شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (م 587ھ)
- 10- ملا صدرا کے فلسفے کے بارے میں ایک محقق محمد عبدالحق نے چند مقالے لکھے جو ماہنامہ ”فکر و نظر“ اسلام آباد میں 71-1970ء میں شائع ہوتے رہے۔ مذکورہ محقق ان دنوں ڈاکٹر سید حسین نصر کے زیر نگرانی تحقیقی کام میں مشغول تھے۔ 1972ء میں وہ بنگلہ دیش منتقل ہو گئے اور تحقیق نام تمام رہ گئی (مترجم)۔

خدا..... مذاہب عالم میں

ظہیر احمد صدیقی

خدائے واحد کا تصور تصوف اسلامی کا بنیادی عنصر ہے، صوفیہ نے توحید خالص کے باب میں بہت سے معنی آفرین اور فکر انگیز مطالب بیان کئے ہیں..... تصوف اسلامی میں تصور خدا خالص وحدانیت کے حوالے سے بہت دقیق معانی رکھتا ہے۔ اس تصور پر اسلامی افکار، قرآنی تعلیمات، روحانی مشاہدات و مکاشفات کے علاوہ فلسفہ اور علم کلام کے اثرات بھی نمایاں ہیں، اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ دنیا میں خدا کا تصور مذاہب و ادیان کے اعتقادات، فلسفیانہ اور عارفانہ تصورات و افکار کے حوالے سے مختلف پہلوؤں کا حامل ہے۔ اگرچہ توحید پر اہل مذہب (جنہیں اہل تقلید بھی کہا جاتا ہے) اور فلاسفہ (جنہیں اہل حکمت و استدلال یا اہل تحقیق بھی کہتے ہیں) اپنے مخصوص افکار و خیالات رکھتے ہیں اور صوفیہ جو اہل کشف و شہود کہلاتے ہیں وہ بھی توحید کے باب میں اپنے منفرد روحانی تجربات اور عرفانی حقائق بیان کرتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ توحید کی معرفت میں صوفیہ کا پہلہ بھاری ہے۔ اسی لئے صوفیہ کے ادراک توحید کو حق الیقین کہا جاتا ہے اور اہل مذہب اور اہل استدلال کے ادراک توحید کو محققین بالترتیب علم الیقین اور عین الیقین کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ حق الیقین کا مرتبہ علم الیقین اور عین الیقین سے برتر ہے..... تصور خدا کے بارے میں صوفیہ کے افکار بیان کرنے سے پہلے اس باب میں گفتگو ضروری ہے کہ قدیم تہذیبوں میں مظاہر پرستی اور بت پرستی کے ساتھ تصور خدا نے مختلف مذاہب میں کیا صورت اختیار کی اور فلاسفہ اور حکماء اس باب میں کیا نظریات رکھتے ہیں تاکہ توحید کے ادراک کی حقیقت جہاں تک ممکن ہو واضح اور روشن کی جاسکے۔

اسلامی تعلیمات کے مطابق حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت محمدؐ تک تمام پیغمبروں اور نبیوں نے ایک خدا یا خدائے وحدہ لا شریک لہ کی تعلیم دی ہے، لیکن دنیا میں بت پرستی مختلف شکلوں میں رہی ہے اور اب بھی ہے..... تہذیب و تمدن کے ابتدائی دور میں انسان نے مظاہر فطرت یا اشیاء میں ایک ایسی پُر اسرار غیبی قوت کے

وجود کو محسوس کیا تھا جو اس کی سمجھ سے بالا تھی جسے Mana کہا جاتا ہے، اس کے ساتھ ہی روح پرستی کا رواج بھی ہو گیا، مناظر قدرت اور دوسری اشیا سے روحیں منسوب کی جانے لگیں اور جنات اور پریوں کی پوجا بھی ہونے لگی جسے Animism کہا جاتا ہے..... دنیا میں طوطم پرستی کا رواج بھی رہا ہے، طوطم کے لغوی معنی بہن بھائی کے رشتہ کے ہیں، یہ لفظ ایک ہندی قبیلہ کی بولی سے لیا گیا ہے۔ طوطم پرست قبیلے کسی دریا یا ستارے یا حیوان یا کسی چیز کو محترم و مقدس سمجھ کر اپنا طوطم قرار دے دیتے تھے۔ ان کے خیال میں یہ طوطم ان کی حفاظت کرتا ہے۔ بعض ممالک کے جھنڈوں پر شیر یا عقاب یا کسی اور چیز کا نشان ہوتا ہے، جیسے ایران کے جھنڈے پر شیر، جاپان کے جھنڈے پر سورج قومی نشان ہے۔¹..... سورج اور شیر کسی نہ کسی زمانے میں مختلف قبائل کے طوطم رہ چکے ہیں۔ آج بھی ان قومی نشانات پر تھوڑا بہت طوطم کا اثر تو ہے ہی۔ اب بھی سپاہی اپنے قومی نشان والے پرچم کے سائے میں لڑکر جان دینا باعث فخر سمجھتے ہیں..... اسی طرح ”طبو“ پرستی بھی بعض وحشی قبائل میں رائج رہی ہے، طبو کے معنی ممنوع و محترم و مقدس کے ہیں۔ طبو پرست گائے، بلی، شیر یا کسی جانور کو طبو سمجھتے ہیں جنہیں وہ مقدس سمجھ کر ایذا نہیں دیتے، جیسے ہندوؤں میں گائے ہے²..... یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بعض صورتوں میں ممنوع و محترم میں معنوی طور پر تفاوت کے بجائے ہم آہنگی بھی ہوتی ہے جو چیز ممنوع یا حرام ہے وہ محترم بھی ہو سکتی ہے جیسے خانہ کعبہ کو بیت الحرام کہتے ہیں۔ یعنی جہاں چند چیزیں ممنوع ہیں مثلاً کسی کو قتل کرنا یا مارنا ممنوع یا حرام ہے، لیکن ساتھ ہی بیت الحرام کے معنی حرمت و احترام والے گھر کے بھی ہیں..... طبو پرستی یا روح پرستی اور بہت سے دوسرے بتوں کی پرستش کے ساتھ ساتھ زمین، آسمان اور سورج کی پرستش بھی اس دنیا میں رائج رہی ہے۔ تہذیب کے ابتدائی دور میں زمین زرخیزی کی علامت تھی اور قابل احترام و قابل پرستش بھی سمجھی جاتی تھی..... زمین ماں کی طرح ہے، دھرتی گویا ماتا (ماں) یا ماتا دیوی ہے جس کی کوکھ سے فصلیں اگتی ہیں۔ ہاں یہ بھی ہے کہ Mother اور Matter کے الفاظ کا مادہ ایک ہی ہے، اسی طرح Matter اور Nature بھی تقریباً ہم معنی ہیں..... یوں مادہ پرستی یا فطرت پرستی کسی نہ کسی رنگ میں دنیا میں رائج رہی ہے..... زمین یا ماتا دیوی کی پرستش کے ساتھ قدیم عہد میں آفتاب کی پرستش اکثر اقوام میں رائج تھی۔ سمیریا کا شمش، بابل کا مردوخ، مصر کا آسن رع، یونان کا اپالو، ایران کا متھرا (جو بعد میں مہر یعنی آفتاب ہو گیا تھا) ہندوستان کا متراسب آفتاب دیوتا تھے۔ ہندوستان میں مظاہر پرستی عام ہے، سورج اور چاند دیوتاؤں کی پرستش قدیم زمانے سے رائج ہے۔ سورج بنسی اور چندر بنسی خاندان اسی روایت کے عکاس ہیں۔ ہندوؤں میں چاند دیوتا سوم ناتھ ہے..... سوم کے معنی چاند اور ناتھ کے معنی آقا کے ہیں..... قدیم مصر میں دیوتا انسانوں کی طرح تمام بشری کمزوریوں کے حامل ہوتے تھے۔ ذرا سی بات پر غصے ہو جاتے تھے اور ذرا سی بات پر خوش، ان کی دشمنی اور دوستی بھی انسانوں کی طرح ہوتی تھی۔ اسی حوالے سے ازیریس یا اوسیرس کا افسانہ بہت مشہور ہے جو یوں ہے۔

بادشاہ جہان اوسیرس (Osiris) دیوتا کی بیوی ایزیس یا آئسس (Isis) تھی جو اس کی بہت وفا شعار اور تابع فرمان تھی۔ اوسیرس دیوتا غب (Geb) اور دیوی نوت (Nut) کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ نوت آسمان کی دیوی تھی اور غب زمین کا دیوتا تھا۔ اوسیرس کا بھائی ”ست“ (Seth) یا (Set) اس سے بہت حسد کرتا تھا، ایک دن اس نے سازش کے طور پر ایک بہت بڑی دعوت کا اہتمام کیا۔ اپنے بھائی اوسیرس کو بھی بلایا، کھانے کے بعد اس نے ایک صندوق منگوایا جو اس نے اپنے بھائی اوسیرس کے قد کے برابر بنوایا ہوا تھا اور کہا کہ مہمانوں میں سے جو اس صندوق میں آرام سے لیٹ جائے یہ صندوق اسی کا ہے۔ قرعہ فال اوسیرس کے نام پر نکلا، جو نہی وہ صندوق میں لیٹا فوراً ست نے اس کو بند کر کے دریائے نیل میں پھینک دیا۔ اوسیرس کی بیوی آئسس اس کی تلاش میں نکلی، آخر اسے وہ صندوق دریائے نیل سے مل گیا جسے اس نے چھپا کر مہر میں کہیں رکھ دیا۔ ست پھر اس صندوق کو پالیتا ہے اور اوسیرس کے جسم کے بہتر ٹکڑے کر کے وادی نیل میں پھینک دیتا ہے۔ اسی اثنا میں اوسیرس کے ایک بیٹا پیدا ہوتا ہے جس کا نام ہوروس ہے۔ ہوروس اپنے باپ کا انتقام لینے کے لئے اپنے چچا ست کے ساتھ جنگ کرتا ہے اور اسے گرفتار کر کے اپنی ماں آئسس کے حضور میں پیش کرتا ہے۔ آئسس ست کو معاف کر دیتی ہے۔ ہوروس چنداوردیوتاؤں کی مدد سے اپنے باپ کے وجود کے ٹکڑے اکٹھے کرتا ہے اور انہیں زندگی بخشتا ہے۔ اوسیرس زیر زمین جا کر مردوں کا دیوتا بن جاتا ہے اور دنیا کی حکومت ہوروس کو بخش دیتا ہے۔ ہوروس سورج دیوتا بھی ہے، سورج کی روشنی کا خزانہ بھی ہے، منبع بھی اور اس کی برکت ہی سے مٹی سے مختلف قسم کے پھل، پھول اور غلات اگتے ہیں۔ ہوروس دیوتا کی دائیں آنکھ سورج ہے اور بائیں آنکھ چاند ہے..... ست ہوروس سے بہت جلتا تھا خاص طور پر اس کی آنکھوں پر حسد کرتا تھا اس لئے کبھی کبھی ہوروس کی خوبصورت آنکھوں پر شدید ضرب لگاتا تھا جو خسوف (چاند گرہن) اور کسوف (سورج گرہن) کا سبب بنتی ہے۔ شاہین یا باز کو ہوروس کا نشان سمجھا جاتا ہے۔ شاید باز یا شاہین مصری قبائل کا طوطم بھی رہ چکا ہو یا اس کی بلند پروازی اس بات کا نشان ہو کہ آسمان سے اس کا رشتہ ہے یا چاند سورج سے اس کا تعلق ہے۔³

قدیم زمانے میں یعنی 1375-1358 ق م میں مصر میں ایک فرعون جس کا نام عامون ہوتب (Amon Hotep) تھا دوسرے فرامین کے برخلاف خود کو عام انسان سمجھتا تھا اور اس نے قسم قسم کے ہزاروں خداؤں (دیوتاؤں) میں سے ایک خدا آتون (Aton) کی پرستش کا حکم دیا تھا اور باقی خداؤں کی پرستش ممنوع کر دی تھی، اس نے اپنا لقب اخناتون (Akhenaten یا Akhnaton) یعنی آتون کا دوست اختیار کیا۔ آتون سورج کو کہتے ہیں گویا صرف سورج دیوتا کی پرستش کی جانے لگی۔ اس قدیم دور کا یہ نوجوان بادشاہ بہت نیک دل تھا۔ وہ جنگ کا مخالف تھا اور جنگ کو سب سے بڑا گناہ تصور کرتا تھا۔ اس کا مسلک صلح کل تھا۔ اس کی عمر نے وفانہ کی۔ تیس سال کی عمر میں وفات پا گیا۔ اس کے بعد اس کی وحدت پرستی کا نظریہ بھی دم توڑ گیا۔ پھر بادشاہ پرستی

اور دیوتا پرستی شروع ہو گئی۔⁴

اسی طرح سمیریوں اور کلدانیوں کے دیوتا، دیویاں اور بت بھی عام انسانوں کی طرح عشق و محبت بھی کرتے تھے اور جنگ و جدل بھی۔ جوانی کا دیوتا تموز (Tammuz) حسن و عشق کی دیوی عیشثار (Ishtar) پر عاشق ہو جاتا ہے۔ دونوں کی شادی ہو جاتی ہے، عیشثار اپنے شوہر کو زہر دے کر مار دیتی ہے، عیشثار جو کالے جادو اور جنگ کی دیوی بھی ہے اور موت و حیات کی دیوی بھی ہے، ایک اور دیوتا گیلگا میش پر عاشق ہو جاتی ہے اور چاہتی ہے کہ گیلگا میش اس سے شادی کر لے، لیکن گیلگا میش اس ظالم دیوی سے شادی کرنے پر راضی نہیں ہوتا کیونکہ وہ جس سے شادی کرتی ہے اسے قتل کر دیتی ہے..... ایک اور دیوتا اٹلیل انسانوں سے ناراض ہو جاتا ہے اور انسانوں کی نسل کو نابود کرنے کے لئے ایک شدید طوفان دنیا میں بھیجنے کا فیصلہ کرتا ہے، ایک اور دیوتا ایا (Ea) جو انسانوں سے ہمدردی رکھتا تھا اس نے یہ بات کہ سخت طوفان آنے والا ہے، ایک انسان اتنا پیشتم (Utnapishtim) کو بتلا دی۔ اس نے ایک کشتی بنالی اس میں تمام ضروریات زندگی رکھ لیں اور قسم قسم کے پرندوں اور حیوانات کو بھی ساتھ ہی کشتی میں جگہ دے دی جو نہی اتنا پیشتم کشتی میں سوار ہوا طوفان آب نے تمام دنیا کو گھیر لیا۔ سات دن کے بعد یہ طوفان ختم ہوا اور کشتی ایک پہاڑ پر لنگر انداز ہو گئی۔ یہ گویا طوفان نوح کی تمثیل ہے۔⁵

مذہب عالم اور تصور خدا

عبارتناشتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال بشیر،
(ہماری عبارات مختلف ہیں لیکن تیرا حسن ایک ہے، اور سب اسی حسن کی جانب اشارہ کر رہے ہیں)

دین ابراہیمی اور تصور خدا

دنیا کے قدیم مذاہب میں دین ابراہیمی نے خدائے واحد کا تصور پیش کیا تھا۔ حضرت ابراہیم کا زمانہ تقریباً دو ہزار سال قبل مسیح سمجھا جاتا ہے۔ انہیں ”ابوالانبیاء“ کہا جاتا ہے۔ ابراہیم عبری یا عبرانی زبان میں ابراہام (Abraham) ہے جس کے معنی مہربان اور عالی قدر باپ کے ہیں۔ وہ بہت سے اولوالعزم نبیوں اور رسولوں کے جد امجد ہیں۔ انہوں نے اپنے آبائی دین کے برخلاف جو ستارہ پرستی، بت پرستی پر مبنی تھا، یکتا پرستی کا مذہب اختیار کیا تھا۔ قرآن پاک میں ان کے بت پرستی سے یکتا پرستی تک پہنچنے کے مراحل کو یوں بیان کیا گیا ہے..... ”اور اسی طرح ہم ابراہیم کو آسمان اور زمین کی بادشاہتیں دکھاتے رہے تاکہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ پس جب اس پر رات چھائی (ابراہیم نے) ایک ستارہ دیکھا اور کہا کہ یہی میرا رب ہے۔ پس جب (ستارہ)

چھپ گیا، کہا کہ میں چھپ جانے والوں کو دوست نہیں رکھتا..... پس جب چاند کو دیکھا کہ چمکنے والا ہے کہا یہ میرا رب ہے، پس جب چھپ گیا، بولا اگر میرا رب میری ہدایت نہ کرتا رہے تو میں ضرور بھٹکے ہوئے لوگوں میں سے ہو جاؤں..... پس جب سورج کو دیکھا کہ چمکنے والا ہے، بولا یہ میرا رب ہے، یہ بہت بڑا ہے، پس جب چھپ گیا، کہا اے میری قوم جن چیزوں کو تم شریک ٹھہراتے ہو میں ان سے بیزار ہوں۔ میں تو اپنا رخ اس کی طرف کر چکا ہوں جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔“..... ان مذکورہ آیات مقدسہ میں نہایت فکر انگیز طریقے سے خداوند اقدس نے حق کی جانب حضرت ابراہیمؑ کی فطرت سلیم کے سفر کا ذکر کیا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ عراق کے کلدانی خاندان سے تعلق رکھتے تھے، یہ قوم بتوں، ستاروں اور سیاروں کی پوجا کرتی تھی۔ حضرت ابراہیمؑ کی فطرت سلیم بتوں کو یا ستاروں کو خالق و رازق ماننے کو تیار نہیں تھی کہ یہ بت نہ سنتے ہیں، نہ دیکھتے ہیں، نہ بولتے ہیں، یہ کیسے کسی کے خالق و رب ہو سکتے ہیں..... اس حقیقت کا احساس یا حق کا شعور ہر انسان کی فطرت میں ہے، اس کے لاشعور میں ہے اسی لئے حدیث میں ہے کہ تمام بچے فطرت اسلام پر پیدا ہوتے ہیں لیکن ان کے والدین انہیں یہودی، عیسائی اور آتش پرست بنادیتے ہیں۔ (کل مولود یولد علی الفطرت فابواہ یہودانہ و ینصرانہ و یمجسانہ) حضرت ابراہیمؑ نے اس فطری شعور کو پایا، دل کی اس آواز کو سنا، یوں وہ وحدت حق کی حقیقت تک پہنچ گئے اور شرک سے پاک ہو گئے۔ قرآن پاک نے حضرت ابراہیمؑ کی مثال سے ان انسانوں کو جو کسی نہ کسی رنگ میں خدا کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہراتے ہیں متنبہ کیا ہے اور اس حقیقت کا احساس دلایا ہے کہ جب بھی تم خلوص کے ساتھ غور و فکر کرو گے تو خدائے وحدہ لا شریک لہ پر ایمان لاؤ گے کہ اس حقیقت کا شعور ہر فطرت سلیم کا حصہ ہے۔ البتہ جو ذہن زنگ آلود ہیں یا مفادات دنیوی یا خواہشات نفس نے ان کی آنکھوں کو اندھا کیا ہوا ہے، وہ اس حقیقت کے شعور و احساس سے محروم ہیں جن کو یہ شعور حاصل ہو جاتا ہے وہ ایمان باللہ کی حقیقی دولت سے مالا مال ہو جاتے ہیں۔ ان کا ایمان تقلیدی نہیں ہوتا بلکہ تحقیقی ہوتا ہے، سو طمانیت قلب کا موجب بنتا ہے۔ پھر وہ نہ ماں، باپ، بھائی، بہن کے رشتوں کی پروا کرتے ہیں اور نہ نمرود جیسے حکمران وقت کے دبدبے اور دھمکیوں سے مرعوب و متہیں ہیں۔ وہ سچے اور پکے مسلمان ہوتے ہیں۔⁷

یہودی مذہب اور تصور خدا

یہودیوں کے جدا مجد حضرت ابراہیمؑ ہیں، ان کے پوتے حضرت یعقوبؑ کا ایک نام اسرائیل بھی تھا، اس لئے یہودیوں کو اسرائیلی بھی کہتے ہیں کہ یہودی ان کی اولاد میں سے ہیں۔ لفظ یہودی یہودا سے ہے، یہودا حضرت یعقوبؑ کے ایک بیٹے کا نام تھا اس لئے حضرت یعقوبؑ کی اولاد کو اسرائیلی بھی کہتے ہیں اور یہودی بھی۔ یہودیوں کے عبادت خانے کو کنیسہ کہا جاتا ہے، یہ لوگ روز سبت یعنی ہفتہ کے روز کو متبرک سمجھتے ہیں، سبت کو فارسی

میں شنبہ کہتے ہیں جو سبت ہی کی ایک شکل ہے اور جسے اردو میں ہفتہ کہتے ہیں، اس دن یہودی آرام کرتے ہیں اور کوئی کام نہیں کرتے۔ عید سبت کے علاوہ یہودیت میں بہت سی عیدیں ہیں، سب سے بڑی عید عید فصیح ہے، جو مارچ اپریل میں منائی جاتی ہے۔ عید فصیح کو عید فطیر بھی کہتے ہیں کہ یہودی اس عید پر نان فطیر کھاتے ہیں..... پہلی صدی عیسوی میں یہودیوں نے اپنے دینی علوم کی حفاظت و ترویج کے لئے ایک دارالعوام قائم کیا تھا جسے ”مدارش“ کہتے تھے، اسی دارالعلوم میں یہودیوں کے علماء نے کتاب ”تلمود“ مرتب کی تھی جو یہودیوں کے دینی اور اخلاقی مطالب پر مشتمل ہے۔

قرون وسطیٰ کے یورپ میں یہودیوں کے لئے لازم تھا کہ یہودی ہونے کی شناخت کے طور پر زرد رنگ کے کپڑے کا ٹکڑا سینے پر لگائیں۔ یہودیوں کو رات کو اپنے گھروں سے نکلنے کی ممانعت تھی، جو باہر نکلتے تھے وہ قتل کر دیئے جاتے۔ وہ ”گٹو“ (Ghetto) نام کے باڑوں میں رہتے تھے جن کی بیرونی دیواریں بہت اونچی ہوتی تھیں۔ پہلی صدی عیسوی میں رومیوں نے یروشلم میں یہودی عبادت گاہ کو مسمار کر کے وہاں ”جو پیٹر“ دیوتا کے نام کا معبد تعمیر کر دیا تھا۔ اس قدیم یہودی عبادت خانے کی صرف ایک دیوار باقی ہے جسے ”دیوار گریہ“ کہتے ہیں۔ یہودی سینکڑوں سال سے اس دیوار سے لپٹ کر روتے ہیں اور اپنی قومی بربادی پر آنسو بہاتے ہیں..... یہودیوں کی مذہبی کتاب تورایت ہے، جو حضرت موسیٰ پر نازل ہوئی تھی، یہودی اخلاقی تعلیمات کا خلاصہ احکام عشرہ ہیں، جو حسب ذیل ہیں۔

- (1) میں یہواہ (Yahweh) تیرا خدا ہوں، تجھے میں نے مصر کی زمین سے اور غلامی کے گھر سے نجات دی (2) میرے سوا تیرا کوئی خدا نہیں (3) اپنے خدا یہواہ کا نام باطل سے مت لے (4) روز سبت یعنی ہفتہ کو اسے یاد کر (5) اپنے ماں باپ کا احترام کر (6) قتل مت کر (7) زنا مت کر (8) چوری مت کر (9) جھوٹی گواہی مت دے (10) ہمسایہ کے گھر کو لالچ کی نظر سے نہ دیکھ۔

یہودی اپنے علماء کو ربی یا رب بن کہتے ہیں، یہ لوگ حاخام یا حاخام کے لقب سے بھی مشہور ہیں۔ یہودی خود کو خدا کی پسندیدہ قوم (Chosen People) اور فلسطین کو ارض موعود (Promised Land) کہتے ہیں۔ اسی ارض موعود کے حصول کے لئے اپنی سیاسی تحریک کو صیہونیت (Zionism) کہتے ہیں۔ صیہون (Zion) یروشلم میں ایک ٹیلہ ہے۔ اس کے نام پر یہ تحریک 1897ء میں قائم ہوئی اور 1948ء میں فلسطین میں اسرائیلی ریاست برطانیہ نے عربوں کے ساتھ نا انصافی کر کے قائم کی جس کے بعد سے ظلم و جنگ و تشدد کا ایک سلسلہ ابھی تک قائم ہے..... حضرت ابراہیمؑ نے توحید کا درس دیا تھا اور ایک خدائے واحد پر ایمان لانے کی تلقین کی تھی، اس زمانے میں خدا کو ایل یا ایلوہم کہا جاتا تھا۔ بعد میں یہودیوں نے بت پرستی اختیار کر لی اور بعل بت کو پوجنے لگے، بعل زراعت و زرخیزی کا بت تھا، حضرت موسیٰؑ نے توحید کی دعوت دی اور یہواہ کی پرستش کی تلقین کی۔ یہودی خدا کو

یہوواہ کہتے ہیں۔ یہوواہ خدائے واحد ہے⁸ جو صاحب عظمت و جلال و جبروت ہے، یہودیت کے تصور خدا میں ایک مطلق العنان بادشاہ کا تصور جھلکتا ہے۔

عیسائی مذہب اور تصور خدا

عیسائیت یہودیت ہی کی ایک شاخ ہے۔ حضرت عیسیٰ فلسطین کے شہر ناصره کے رہنے والے تھے اس لئے انہیں نصرانی کہا جاتا تھا، جس کی جمع نصاریٰ ہے، عیسائی حضرات کو نصاریٰ بھی کہا جاتا ہے۔ مسیح کے معنی نجات دہندہ کے ہیں۔ یونانی زبان میں اسے کریستوس (Christos) کہا جاتا ہے۔ مسیحی حضرات کا بنیادی عقیدہ تثلیث ہے۔ یعنی خدا تین ہیں، ایک خدا باپ (اللہ تعالیٰ) دوسرا خدا بیٹا (حضرت عیسیٰ) جسے لوگوں یا کلمہ بھی کہتے ہیں، تیسرا خدا روح القدس (جبرائیل) ہے، اس تثلیث کو اقا نیم ثلاثہ بھی کہتے ہیں۔ اقا نیم اقنوم کی جمع ہے۔ اقنوم سریانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی اصل یا بنیاد کے ہیں۔ حضرت عیسیٰ جو اقنوم دوم ہیں یا کلمہ یا لوگوں ہیں ان کے ذریعہ سے خدا اور انسان کے درمیان جو خلا تھا وہ پُر ہو گیا۔ عیسائیت میں خدا کا تصور مقدس باپ یا آسمانی باپ کی صورت میں ہے۔

عیسائی حضرات کا بنیادی عقیدہ تثلیث کے علاوہ کفارہ کا تصور ہے۔ یعنی انسان کی پیدائش ہی گناہ کا نتیجہ ہے، یوں اس کی زندگی تمام تر گناہ ہے جس کا کفارہ حضرت عیسیٰ کی طرح صاحب شریعت نہیں، وہ لوگوں کی اصلاح کے لئے سادہ لفظوں میں نیکی کی تبلیغ و تلقین کرتے تھے۔ وہ خداوند تعالیٰ کو پدر آسمانی کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ انسان اس گمراہ بچے کی طرح ہے جس نے باپ کی نافرمانی کر کے اس کی ساری دولت عیش و عشرت میں اڑادی، پھر وہ گمراہ بیٹا اگر باپ کے پاس آتا ہے تو باپ اس کے سارے گناہ معاف کر دیتا ہے اور اسے اپنی آغوش میں لے لیتا ہے، اسی طرح خدا بھی انسانوں کو اپنے بچوں کی طرح پیار کرتا ہے۔ اگر وہ پشیمان ہو کر توبہ کر لیں تو خدا انہیں معاف کر دیتا ہے اور اپنی پدرانہ محبت کا حقدار بنا دیتا ہے۔ حضرت عیسیٰ محبت عام کا درست دیتے تھے یعنی دوست اور دشمن سب کے ساتھ محبت سے پیش آؤ، ان کا قول ہے ”تم نے سنا ہے کہ تورات میں آنکھ کے بدلے آنکھ، دانت کے بدلے دانت ہے لیکن میں تم سے کہتا ہوں کہ بروں کا مقابلہ نہ کرو بلکہ جو تمہارے دائیں رخسار پر تھپڑ مارتا ہے تو تم دوسرا رخسار بھی اس کے سامنے کر دو (انجیل متی باب پنجم آیات 49، 50)۔

شروع میں عیسائیت ایک مستقل دین یا مذہب نہیں تھا بلکہ یہودیت ہی کا ایک حصہ یا فرقہ تھا۔ انجیلیں حضرت عیسیٰ کے تقریباً ستر سال بعد تحریر ہونا شروع ہوئیں جو ان کے احوال اقوال و تعلیمات و عقائد پر مشتمل ہیں۔ تاریخی طور پر یہ ثابت ہے کہ انا جیل تحریف سے مبرا نہیں۔ تحریر ہونے کے بعد ان میں وقت کے تقاضوں کے مطابق تبدیلی کی جاتی رہی ہے۔ ویسے بھی عیسائیت پر متھرا ازم یعنی سورج پرستی کے بہت اثرات ہیں۔ مہر پرستی یا

متھر ازم ایران قدیم میں رائج تھا۔ اس مذہب میں اتوار کے دن کو سورج کا دن (Sunday) ہے، مقدس سمجھا جاتا تھا، بعد میں عیسائیت میں بھی مقدس ہو گیا۔ پچیس دسمبر کو سورج کی ولادت کا دن مانا جاتا تھا جسے مہر پرست جشن خورشید عدالت کہتے تھے۔ عیسائیوں کے ہاں یہ حضرت عیسیٰ کی ولادت کا دن ہے۔ عیسائیت کے بہت سے عقائد مہر پرستی سے ماخوذ ہیں۔ اقا نیم ثلاثہ یا تثلیث یعنی تین خداؤں کا تصور بھی بہت حد تک فیلو یا فیلون یہودی کے تصور لوگوس یا کلمہ پر مبنی ہے۔ سینٹ جان کی انجیل کے باب اول کی پہلی آیت میں ہے کہ ”آغاز میں کلمہ تھا اور کلمہ خدا کے ساتھ تھا اور کلمہ خدا تھا۔“^۹

ہندو مذہب اور تصور خدا

خدا کے متعلق ہندو مذہب میں مختلف عقائد ہیں۔ ایک یہ بھی عقیدہ ہے کہ خدا مقدس ذات کا مالک ہے اور صفات کا بھی۔ بعض کا اعتقاد ہے کہ وہ ایک لامحدود قوت ہے۔ بعض کا عقیدہ ہے کہ خدا اگرچہ بغیر شکل و ہیئت کے ہے لیکن حسب ضرورت مختلف شکلوں میں جلوہ گر ہوتا ہے..... اور کبھی ان جملہ معتقدات کو ملا کر بھی خدا کا تصور کیا جاتا ہے۔ ہندو درختوں کی بھی پوجا کرتے ہیں، جانوروں کی بھی اور ان میں طوطم پرستی بھی رائج ہے۔ ہندوؤں میں بہت سے بت ہیں جن کی پوجا کی جاتی ہے، جیسے اگنی یعنی آگ کی دیوی، کام یعنی عشق کا دیوتا اور لکشمی یعنی دولت کی دیوی وغیرہ..... ہندو مذہب نہ کسی ایک مخصوص طرز تخیل کا نتیجہ ہے اور نہ کوئی خاص شخص اس کا بانی ہے۔ یہ مختلف اور متعدد عقائد کا مرکب ہے جن میں شیومت اور دشنومت زیادہ مشہور ہیں۔ ہندو مذہب میں تین بڑے خدا ہیں جنہیں ثلاث اَعْظم کہا جاتا ہے اور تری مورتی بھی کہتے ہیں۔ ایک برہما ہے جو کائنات کا خالق ہے۔ برہما کے بت میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ ایک بادشاہ ہے جس کے چار ہاتھ ہیں اور چار سر ہیں اور ہنس پر سوار ہے، اس کے ایک ہاتھ میں تلوار، ایک میں کمان، ایک میں مالا اور ایک ہاتھ میں وید مقدس ہے۔ برہما تمام اجسام میں آتما کی شکل میں ہے، آتما (روح) برہما کا ہی روپ ہے جو پریم آتما پر مائما ہے۔ اس بات کی اوپنشد میں ایک تمثیل کے ذریعہ سمجھا گیا ہے..... ایک نوجوان کو اس کا باپ ایک نمک کی ڈلی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اسے پانی میں ڈال دو، باپ اگلے دن اسے کہتا ہے کہ نمک کی ڈلی جو میں نے دی تھی وہ لے کر آؤ۔ بیٹا نا کام رہتا ہے کیونکہ نمک کی ڈلی تو پانی میں گھل گئی تھی، باپ بیٹے سے کہتا ہے کہ پانی کا پیالہ لاؤ جس میں نمک گھل گیا تھا اور اسے پیالے کی مختلف سمتوں سے پانی پینے کو کہتا ہے اور پوچھتا ہے کہ پانی کیسا ہے؟ وہ ہر بار پانی پی کر کہتا ہے کہ نمکین ہے۔ باپ کہتا ہے کہ بس اسی طرح برہما بھی سنسار میں ہے، ہم برہما کو دیکھ نہیں سکتے، ہم اسے محسوس کر سکتے ہیں، وہ آتما (روح) کے روپ میں ہمارے جسم میں ہے، ہم الفاظ میں برہما کو بیان نہیں کر سکتے کیونکہ الفاظ تو اس کی تخلیق ہیں جو اس نے ہمیں عطا کئے ہیں۔ برہما تک پہنچنے کے تین راستے ہیں: جنان یعنی علم کے ذریعہ سے، بھگتی یعنی ریاضت کے

ذریعہ سے، کر مایعنی عمل کے ذریعہ سے (کر ماسے مراد یہ ہے کہ ہم جو بوتلیں گے سوکا ٹیں گے)۔

دوسرا خدا دیوتا شیو یعنی خدا مرگ و ہلاکت کل ہے، اسے مہادیو بھی کہتے ہیں۔ اس کی تین آنکھیں ہیں، گلے میں کھوپڑیوں کی مالا اور سانپ ڈالے ہوئے ہے، شیو کی بیوی پاربتی کوہ نورد (یعنی پہاڑوں پر پھرنے والی) بہت مشہور دیوی ہے، اسی کا نام کالی دیوی ہے، اسی کو درگا بھی کہتے ہیں، وہی اوما بھی کہلاتی ہے۔ شیو کے بیٹوں میں سے ایک گنیش ہے جو اس کی بیوی پاربتی سے پیدا ہوا جس کا جسم تو انسان کا ہے اور سر ہاتھی کا ہے، شیو کا ایک مصاحب خدائے ناند ہے جو سفید بیل کی شکل کا ہے۔ یہ دیوتا تمام چار پائیوں کا محافظ ہے، زرخیزی کی علامت ہے، گائے بھی ہندو مذہب میں محترم و مقدس ہے اور گاؤں مانتا کہلاتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ یونانی اور مصری تہذیبوں میں بیل کی پوجا کی جاتی تھی۔ مصری تہذیب کی گاؤں آ پیس بھی تاریخ ادیان میں مشہور ہے۔ یہودیوں میں بھی بچھڑے کی پرستش کی روایت تھی۔

تیسرا خدا یا دیوتا وشنو ہے جو خدائے زندگی اور کل کائنات کا محافظ ہے۔ محبت و شفقت کا مظہر ہے۔ وشنو جی دنیا کے ظہور سے پہلے شیش ناگ کے بستر پر لیٹے پانی پر تیرتے رہتے تھے۔ اس حالت میں ان کا نام نارائن ہے یعنی پانی پر تیرنے والا۔ ان کی ناف کنول کے پھول کی طرح ہے۔ برہما جی ان کی ناف سے پیدا ہوئے اور شیو جی ان کی پیشانی سے برآمد ہوئے، دریا گنگا ان کے پاؤں سے ظاہر ہوئی۔ اس کی بیوی کا نام لکشمی دیوی ہے۔ وشنو دیوتا ہندوؤں میں بہت محبوب ہے، اسے ہندو سورج دیوتا کا مظہر جانتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ جب زمین پر ایک شیطانی قوت بالی نے قبضہ کر لیا تھا، وشنو ایک پست قد آدمی کی شکل میں بالی دیوی کے پاس آیا اور نہایت عاجزی سے کہا کہ مجھے صرف اتنی زمین دے دو کہ میں اس پر فقط تین قدم تک چل سکوں۔ اس ٹھگنے کو دیکھ کر اس شیطان عظیم کی ہنسی چھوٹ گئی، لیکن اس نے اس کی درخواست قبول کر لی۔ فوراً وشنو نے اپنی اصلی حالت میں آ کر دیوتا کا روپ دھار لیا۔ صرف دو قدم چل کر ہی زمین و آسمان کو طے کر لیا۔ زمین انسانوں کو بخش دی اور آسمان دیوتاؤں کو۔ تیسرا قدم نہ اٹھایا کیونکہ صرف دوزخ باقی رہ گئی تھی، وہ اس نے اس شیطان کے لئے چھوڑ دی۔ یوں یہ داستان وشنو کو نجات دہندہ کے طور پر پیش کرتی ہے..... جب دنیا کو ضرورت ہوتی ہے تو وشنو کسی نہ کسی جانور کی صورت میں یا کسی اوتار کی شکل میں دنیا میں آتا ہے، ایک بار وہ رام کی شکل میں آیا تھا اور ایک بار کرشن کی شکل میں۔

ہندو مذہب میں انسانوں کے چار دور ہیں، ایک ابتدائی عمر کا دور جو طالب علمی کا زمانہ ہے جس میں انسان کو چاہئے کہ وہ اپنی ذات پر حکمرانی حاصل کرے وہ یوں کہ غصے اور خواہشات نفسانی سے پرہیز کرے، اپنے والدین کا احترام کرے، دوسرا دور شادی اور گھرداری سے متعلق ہے اور تیسرے دور میں انسان دنیا سے اپنا رشتہ توڑ کر اور گھر کی ذمہ داریاں بچوں کے سپرد کر کے حصول عرفان کے لئے گھر بار چھوڑ دیتا ہے۔ چوتھے دور میں برہمایا خدا سے وصال حاصل کرتا ہے۔

یوگا یا یوگ ہندو مذہب کا ایک اہم حصہ ہے، یوگ یوج یعنی پیوستن بہ معنی ملنا، جس سے مراد ہے جز کا کل سے ملنا، لیکن ایک مفسر کا خیال ہے کہ یوگ دراصل Yiyuga ہے جس کے معنی جدائی کے ہیں یعنی جسم کی روح سے جدائی اور بعض کے خیال میں یوگ دراصل فارسی کا یوغ ہے جو انگریزی میں Yoke ہے جس کے معنی جوا ہیں۔ جوا بیلوں کے کندھوں پر رکھا جاتا ہے یعنی یوگ جوا ہے جو نفس امارہ کی گردن پر لاد جاتا ہے تاکہ وہ مطیع ہو جائے..... یوگ سے روح نہ صرف نفس کے شر سے اور ذہن افکار ناپاک کے شر سے رہائی پالیتا ہے بلکہ انسان روح جہان یا برہما سے وصال حاصل کر لیتا ہے۔ یوگ کی مختلف اقسام ہیں، یوگا کے لئے بدنی ورزشیں اور بیٹھنے کے لئے طریقے تقریباً چوراسی ہیں۔

ہندو مذہب میں خدا روح کائنات کی طرح ہے۔ وحدت الوجود بہت حد تک ہندو مذہب کا تشخص ہے۔ ہندو مذہب میں یہ دنیا مایا ہے، خیال ہے، وہم ہے۔ سب کچھ برہما ہے، جسے وہ یوں کہتے ہیں ”جگم مٹھیا برہم ستیا“ یعنی کائنات وہم ہے اور برہما حقیقت ہے۔ لارڈ برٹریڈ رسل نے کہا تھا کہ خدا کے عدم اور وجود پر تو اختلاف ہو سکتا ہے نظریہ وحدت الوجود کے مہمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے..... نظریہ وحدت الوجود مہمل ہو یا نہ ہو البتہ وحدت الوجود ہندو مذہب یا ویدانت کے مدرسہ خیال میں ایک بہت بڑی حقیقت ہے، ہندو دھرم کی تمام مذہبی کتابوں میں خواہ ویدیں ہوں یا اپنشد ہوں یا گیتا ہو اسی حقیقت کا بیان ہے کہ حقیقت ایک ہی ہے جو برہما یا خدا کی ذات ہے، باقی ہر چیز وہم و خیال ہے۔ ویدانت کی تعلیمات کے مطابق اپاسنا یعنی عبادت میں تو عابد و معبود کا امتیاز باقی رہتا ہے لیکن گیان یعنی معرفت میں عالم و معلوم یا عارف و معروف کا کوئی فرق باقی نہیں رہتا، جب عابد کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ جس برہما کی وہ پرستش کر رہا ہے وہ برہما حقیقت میں خود عابد کی آتما ہے تو اس عابد کو ثمرہ عبادت مل جاتا ہے اور وہ عارف کامل بن جاتا ہے۔¹⁰

بدھ مذہب اور تصور خدا

سدھارتھ گوتم (ولادت 560 ق م) بدھ مذہب کے بانی تھے..... بدھ مذہب میں ہندو مذہب کی طرح تناسخ اور کرما کا تصور موجود ہے، بدھ کی نظر میں انسان کی زندگی تمام تر دکھ ہے۔ اس دکھ اور درد سے رہائی کا ایک ہی ذریعہ ہے کہ نروان حاصل کر لیا جائے۔ نروان کے معنی مکتی، نجات یا رہائی کے ہیں یا چراغ زندگی کے گل ہو جانے کے ہیں۔ انسان اس عالم فانی میں ایک بار ہی نہیں آتا بلکہ بہت بار آتا ہے، جیسے اعمال اس کی ایک زندگی میں ہوتے ہیں اس کے موافق اس کے بعد دوسری زندگی میں اس کی پیدائش ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ بار بار دنیا میں آنے اور یہاں سے جانے کا بہت تکلیف دہ ہے۔ ہر سچا بدھسٹ یہ خواہش کرتا ہے کہ یہ سلسلہ حیات و موت منقطع ہو جائے یعنی نروان حاصل ہو جائے۔ نروان حاصل کرنے کی ایک ہی صورت ہے کہ انسان زندگی میں ایسی

ریاضت اور نیک کام کرے کہ یہ چراغ حیات جو بار بار روشن ہوتا ہے اور بجھتا ہے ہمیشہ کے لئے گل ہو جائے..... بدھ مذہب میں شادی کرنا بہت بڑا پاپ ہے اور بچے پیدا کرنا سب سے بڑا گناہ۔ بدھ کے عزیز ترین شاگرد آنند نے ایک روز اپنے استاد سے پوچھا کہ استاد محترم! خواتین سے کیسا سلوک کیا جائے؟ بدھ نے کہا عورتوں سے مکمل طور پر بچنا چاہئے۔ آنند نے پوچھا اگر اتفاقاً کوئی عورت سامنے آ جائے تو پھر کیا کیا جائے؟ بدھ نے جواب دیا کہ اس صورت میں اس سے ہوشیار رہو، اس کے علاوہ اگر عورتوں سے واسطہ پڑ ہی جائے تو اگر وہ بوڑھی ہیں تو انہیں اپنی ماں جانو، اگر جوان ہیں تو انہیں اپنی بہن کی طرح سمجھو، بدھ مذہب میں سب سے اچھا انسان وہ ہے جو جنگل میں رہے، بھیک مانگ کر صرف ایک وقت روٹی کھائے اور پھٹے پرانے کپڑے پہنے۔ غرض دنیا سے کوئی تعلق نہ رکھے۔ بدھ مذہب کے ہشتگانہ (آٹھ) اخلاقی اصول یہ ہیں، عقیدہ پاک، ارادہ پاک، سخن پاک، رفتار پاک، روزی پاک، جدوجہد پاک، تفکر پاک اور تصور پاک۔

کہتے ہیں کہ سدھارتھ گوتم سے ان کے شاگردوں اور مریدوں نے پوچھا تھا کیا تم خدا ہو؟ کہا نہیں، کیا فرشتے ہو، کہا نہیں، کیا ولی ہو؟ کہا نہیں۔ پھر تم کون ہو؟ جواب دیا میں بدھ ہوں، بدھ کے معنی صاحب عرفان یا مرد بیدار کے ہیں۔ اپنے شاگردوں کے مجمع میں بدھ نے پوچھا تھا ”اے عزیز شاگردو! کیا تم نے میرے قول یا فعل میں کوئی خامی دیکھی؟“ مجمع میں سے ایک چہیتے شاگرد نے کہا ”میرا ایمان ہے کہ آپ جیسا متقی نہ تھا، نہ ہے، نہ ہو گا“..... بدھ نے پوچھا کیا تم ماضی کے سارے نیک لوگوں کو جانتے ہو؟ اس نے کہا ”نہیں جناب“۔ اچھا کیا تم آنے والے دور کے سارے نیک لوگوں کو جانتے ہو؟ کہا نہیں جناب..... کیا تم موجودہ دور کے سارے نیک لوگوں کو جانتے ہو؟ کہا نہیں جناب..... بدھ نے کہا پھر تم نے ایسا بڑا بول کیوں بولا؟..... بدھ مذہب میں خدا کا تصور نہیں ہے۔¹¹

جین مذہب اور تصور خدا

جین مذہب بھی ہندو مذہب کی ایک شاخ ہی ہے۔ لفظ جین جینا سے مشتق ہے جس کے معنی فتح کے ہیں۔ یعنی ہوا و ہوس پر فتح پانا۔ جین مذہب کا عقیدہ یہ ہے کہ آفتاب حقیقت کو دیکھنے کے لئے آدمی کو چاہئے پہلے اپنے باطن کو ہر قسم کی آلائش سے پاک کرے تاکہ روح کی روشنی دو پہر کے سورج کی طرح چمک اٹھے اور چیزوں کو جیسا کہ وہ ہیں نمایاں کر دے۔ جین مذہب کے مفکرین کی نظر میں یہ دنیا دکھ اور درد کا گھر ہے۔ متقی انسان کم کھاتا ہے، کم پیتا ہے اور کم سوتا ہے..... جین مذہب خدا کا تصور نہیں رکھتا۔¹²

سکھ مذہب اور تصور خدا

سکھ مذہب بہت حد تک مذہب اسلام اور ہندو مذہب کے عقائد کا مرکب ہے۔ اگرچہ سکھ حضرات کا دعویٰ ہے کہ سکھ مذہب ایک مستقل دین ہے۔ سکھ مذہب کے بانی گورو نانک ہیں جو 1469ء میں قصبہ تلونڈی میں پیدا ہوئے۔ کہتے ہیں کہ ان کا تعلق کھتری خاندان سے تھا، ان کے والد کاشتکاری کرتے تھے، وہ نہایت نیک اور پارسا تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹے نانک کو بہت اچھی اور اعلیٰ تربیت دی تھی۔ نانک جی کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ وہ جوان کی صورت میں بوڑھے ہیں کیونکہ وہ ہمیشہ دھیان گیان میں لگے رہتے تھے اور دنیاوی معاملات سے کوئی رغبت نہیں رکھتے تھے، بعد میں نانک کہیں ملازم بھی ہو گئے، ملازمت کے دوران دن میں اپنے فرائض نہایت دیانتداری سے انجام دیتے تھے اور رات کو خدا کی عبادت و ریاضت میں مشغول رہتے تھے۔ آہستہ آہستہ روحانی مدارج میں ترقی کرتے رہے اور ایک روز صبح غسل کرنے کے بعد جنگل میں چلے گئے اور کئی دن وہیں رہے، کہتے ہیں کہ وہ وہاں روحانی مکاشفہ سے بہرہ ور ہوئے۔ گورو نانک جی مدتوں سفر میں رہے۔ ہندوستان کے تمام مقامات مقدسہ کی زیارت کی، ساتھ ہی لوگوں کو وحدانیت کی تعلیم بھی دی۔ گورو نانک جی نے حاجیوں کا لباس پہن کر سجادہ نماز کا ندھے پر ڈال کر پیالہ اور لوٹا ایک ہاتھ میں اور ایک ہاتھ میں عصا لے کر پاپیادہ حج کیا تھا۔ جب وہ مکہ میں پہنچے تو تھک کر پڑھو ہو گئے تھے، خانہ کعبہ میں کعبہ کی طرف پاؤں کر کے لیٹ گئے، ایک خادم کعبہ نے اعتراض کیا کہ خدا کی طرف پاؤں کر کے لیٹے ہو! تو انہوں نے خادم سے کہا کہ میرے پاؤں اس طرف کر دو جدھر خدا نہ ہو۔ کعبہ کی زیارت کے بعد گورو نانک جی مدینہ شریف تشریف لے گئے۔ روضہ پاک کی زیارت کے بعد بغداد گئے، گورو نانک کا لباس مسلمانوں کی طرح خرقہ اور قلندرانہ ٹوپی پر مشتمل تھا اور ساتھ ہی پیشانی پر تشقہ بھی لگاتے تھے، ان کی زندگی گویا ہندو اور مسلم دونوں مذاہب کے امتزاج کا نمونہ تھی۔ سفر سے واپس آ کر اپنے وطن میں قیام کیا اور 1538ء میں اس دار فانی سے کوچ کیا، کہتے ہیں کہ جب ان کی موت کا وقت قریب آیا تو مسلمانوں، ہندوؤں اور سکھوں میں جھگڑا کھڑا ہو گیا، ہر گروہ یہ چاہتا تھا کہ اپنے عقائد کے مطابق ان کی آخری رسومات ادا کرے، مسلمان چاہتے تھے کہ ان کو طریق اسلام کے مطابق دفن کریں، ہندو چاہتے تھے کہ ان کے جسد خاکی کو اپنی رسومات کے مطابق چتا میں جلادیں، سب گروہ گورو نانک جی کے پاس گئے اور ان سے چاہا کہ وہ خود اس بارے میں فیصلہ کریں، انہوں نے فرمایا کہ چند پھول لے کر آؤ جنہیں ہندو میرے جسم کی دائیں جانب اور مسلمان میرے جسم کی بائیں طرف رکھ دیں، اگلے روز صبح کو دیکھیں جس طرف کے پھول تازہ ہوں میرا جسم اسی گروہ کا ہو گا۔ یہ کہا، سفید کفن پہنا اور اپنی جان جان آفرین کے سپرد کر دی۔ اگلی صبح کو جب سب لوگ آئے تو کفن کھول کر دیکھا تو دونوں طرف کے پھول تازہ و شگفتہ تھے لیکن گورو نانک جی کا جسم غائب تھا۔

گورو نانک جی کے جانشین یا خلیفہ کو گورو کہتے ہیں، پانچویں گورو ارجن (1581 - 1606) نے امرتسر

میں ایک جھیل میں سونے کا ٹمپل (عبادت خانہ یعنی گردوارہ) بنایا اور سکھوں کی مذہبی کتاب گرنٹھ صاحب مرتب کی۔ اس کتاب میں گورونانک جی کے کلمات اور کبیر اور دوسرے مذہبی رہنماؤں کے اشعار و اقوال ہیں..... سکھ مذہب میں پانچ چیزیں جو حرف کاف سے شروع ہوتی ہیں متبرک سمجھی جاتی ہیں۔ وہ یہ ہیں:

۱۔ کیس یعنی سر اور داڑھی کے بال نہ منڈوانا، ۲۔ کنگھا، ۳۔ کچھا، ۴۔ کڑا، ۵۔ کرپان۔

سکھ اپنے آپ کو سنگھ کہتے ہیں..... سنگھ کے معنی شیر کے ہیں۔ سکھ خالصہ بھی کہلاتے ہیں، خالصہ کے معنی پاک کے ہیں۔

گورونانک جی کی کتاب ”جپ جی“ (یعنی ذکر حق تعالیٰ) میں خالص وحدانیت کا درس ہے۔ گورونانک جی اپنی کتاب ”جپ جی“ میں کہتے ہیں:-

کر کر دیکھے سر جن ہار نائک سچے کی سچی کار
خالق کائنات اس کائنات کو بنا سنوار رہا ہے اور سچے کے کام سچے ہیں۔

ایہ انت نہ جانے کوئے بہتا کہے بہتا ہوئے
اس کی عظمتوں کی انتہا کو کوئی نہیں جانتا لوگ جتنا اس کی عظمت کو بیان کرتے ہیں وہ اس سے زیادہ ہے
یعنی زبان اس کی عظمتوں کے بیان سے عاجز ہے۔

وڈا صاحب اونچا تھاؤں اونچے اوپر اونچا ناؤں
اس خدائے برحق کا مقام بھی بلند ہے اور نام بھی بلند ہے بلکہ بلند سے بلند تر ہے۔

کو سچیاں راں ہوئے کو کوڑے مٹے پال
حکم رضائیں چلنا نائک لکھیا نال
کیسے ہم سچے بنیں کیسے پال یعنی پردہ ٹوٹے پس حکم حق پر چلنا چاہئے یہی نائک نے لکھا ہے۔

ساچا صاحب ساچ نائے بھاکھیا بھاؤ آپار
(نائے۔ نام، بھاکھیا، زبان، بھاؤ، محبت یا تعریف۔ آپار: بے شمار) خدا حق ہے، سچ ہے اور سچا ہی اس کا نام ہے، بے شمار زبانوں میں اس کی تعریف کی جاتی ہے۔

آکھئے منگھ دیھ دیھ دات کرے داتار
سب لوگ مانگتے ہیں دے دے کہتے ہیں داتر (بخشش کرنے والا) دات (بخشش) کرتا ہے۔

قدرت کون کہاں وپچار واریاں نہ جاواں ایک وار
میں اس پاک ذات خدا کی کون سی قدرت کو وپچار (خیال) میں لاؤں، میں تو ایک بار بھی اس پر قربان ہونے کے لائق نہیں ہوں۔

جو تھ بھاوے سائی بھلی کار تو سدا سلامت نرنکار

جو تجھے (تھ) پسند آوے وہی کام اچھا ہے تو ہمیشہ قائم رہنے والا اور سلامت رہنے والا ہے۔

بہتا کرم لکھیا نہ جائے وڈا داتا تل نہ تمائے

اس کے کرم کو لکھا نہیں جاسکتا وہ بڑا (وڈا) سخی (داتا) ہے اس کو تل برابر لالچ یا طمع (تمائے) نہیں۔

جوتس بھاوے سوئی کرسی حکم نہ کرنا جائی

جو تجھے پسند ہو تو وہی کرتا ہے، اس پر کوئی اور حکم نہیں کر سکتا۔

سو پا تشاہ شاہاں پت صاحب نانک رہن رضائی

وہ سچا بادشاہ، بادشاہوں کا بادشاہ ہے سب کا صاحب ہے، اے نانک اس کی رضا پر راضی رہنا چاہئے۔

حکمی ہون آکار حکم نہ کہیا جائی

(آکار کے معنی جسم یا وجود کے ہیں) یعنی ہر چیز حکم خدا ہی سے وجود میں آتی ہے لیکن اس کے حکم کو بیان

نہیں کیا جاسکتا۔

حکمی ہون جیو حکم ملے وڈیائی

(جیو یعنی روح) یعنی اس کے حکم ہی سے زندگی ملتی ہے اور اس کے حکم ہی سے عظمت اور بڑائی ملتی ہے۔

حکمے اندر سب کو باہر حکم نہ کوئے

نانک حکمے جے بجھنے تا ہوں میں کہے نہ کوئے

(ہوں میں یا میں ہوں یعنی گھمنڈ، غرور) ہر چیز اس کے حکم کے اندر ہے، اس کے حکم سے باہر کوئی نہیں۔

جو شخص خدا کے حکم کو بوجھ لے اور پہچان لے وہ غرور تکبر نہیں کرتا، اور کبھی ”میں“ کی رٹ نہیں لگاتا۔¹³

زرتشتی مذہب اور تصور خدا

زرتشت کے عہد کے بارے میں اختلاف ہے، اغلب خیال یہی ہے کہ وہ گیارہ سو سال قبل مسیح پیدا

ہوئے تھے۔ دین زرتشت کے اخلاق کی بنیاد تین نکات پر ہے، ہوخت، ہوشت، ہومت یعنی گفتار نیک، کردار

نیک، پندار نیک..... دین زرتشتی میں سات خاص فرشتے ہیں، جو ہر وقت اہورا مزدا (خدا) کی خدمت میں رہتے

ہیں جن کے ذریعے سے اہورا مزدا اس کائنات کا نظام چلاتا ہے، ان خاص فرشتوں کے ماتحت اور بہت سے

معاون فرشتے ہیں جنہیں یزت کہتے ہیں۔ یہی یزت بعد میں یزد ہوا پھر ایزد اور یزدان ہو گیا، اسی طرح اھرمن

(شیطان) کے چھ کارکن ہیں جنہیں کماریکان کہتے ہیں جو دنیا میں شر و فساد پھیلاتے ہیں۔ ان کے بہت سے

مددگار ہیں جو دیو یا شیطان کہلاتے ہیں جیسے دیومرگ، دیوتارکی، دیو بدبختی وغیرہ۔ دیو کے معنی ایران میں شیطان

سب لوگوں کو اس سیلاب سے گزرنا ہوگا، جو نیک لوگ ہوں گے وہ اس سیلاب سے بہ آسانی گزر جائیں گے۔ اس امتحان سے گزر کر لوگ بہشت میں داخل ہوں گے..... دین زرتشتی میں جانور کی قربانی دینے کا رواج تھا، قربانی کے جانور کو آراستہ پیراستہ کیا جاتا تھا۔ جانور کو ذبح کرنے سے پہلے دعائیں پڑھتے تھے اور قربانی کا گوشت اپنے مصرف میں لاتے تھے..... دین زرتشتی میں کمر پر ایک رسی جو سفید بھیڑ کی اون کے 72 تاروں سے بٹی ہوئی ہوتی ہے، جینو کی طرح باندھتے ہیں جسے کستی یا کشتی کہتے ہیں، کشتی کے معنی پہلوی زبان میں کمر بند کے ہیں، کشتی زور آزمائی کے معنوں میں اسی سے بنی ہے کہ اس میں پہلوان کشتی کی طرح ایک لنگوٹی باندھتے ہیں۔ زرتشت توحید پرست تھا۔ اس کے مذہب میں اھورا مزدا خدا کے وحدہ لا شریک ہے، خالق کائنات ہے اور علیم و بصیر ہے۔ بعد میں زرتشتی مذہب میں ثنویت یعنی دو خداؤں کا عقیدہ رائج ہو گیا، ایک اھورا مزدا جو نور الانوار ہے اور ایک اھریمن جو

تمازتاریکی ہے۔¹⁴

دیسانی مذہبی اور تصور خدا

اس مذہب کا بانی بردیسان یا ابن دیسان (222-154ء) تھا۔ بر کے معنی سریانی زبان میں ابن (بیٹے) کے ہیں اس لئے ابن دیسان بھی کہا جاتا ہے۔ ابن دیسان حکیم و شاعر و اختر شناس اور مورخ تھا۔ گنوسی مذہب کا پیروکار تھا۔ اس نے اپنے مذہب کی بنیاد زرتشتی اور مسیحی مذہب کے عقائد پر رکھی تھی۔ اس کا عقیدہ تھا کہ نور فاعل خیر ہے اور با اختیار ہے اور ظلمت فاعل شر ہے اور با اضطرار ہے۔ نیکی، فائدہ، خوشبو نور سے اور بدی، نقصان اور بد بوتاریکی سے پیدا ہوتے ہیں۔ نور زندہ، دانا، توانا اور حساس ہے، زندگی اسی سے وجود میں آئی ہے۔ ظلمت یا تارکی مردہ ہے، نادان ہے اور بے حرکت ہے..... بردیسان شادی کرنے اور اولاد پیدا کرنے کو مستحسن سمجھتا تھا چونکہ اس طریقے سے نئی روحیں وجود میں آتی ہیں اور نور پیدا ہوتا ہے۔ بردیسان کا عقیدہ تھا کہ عورت نور ہے اور مرد تارکی (اندھیرا) ہے، یوں گویا اس مذہب میں عورت کو مرد سے برتر سمجھا جاتا تھا..... بردیسانی مذہب ثنویت یعنی دو خداؤں کے عقیدہ پر مبنی ہے، ایک خدائے خیر اور دوسرا خدائے شر ہے۔¹⁵

مذہب مانویت اور تصور خدا

اس مذہب کا بانی مانی ہے، یہ ہمدان (ایران) کا رہنے والا تھا، مانی کے معنی قائم رہنے والے کے ہیں۔ اس کے باپ نے اس کا یہ نام اس نیت سے رکھا تھا کہ رہتی دنیا تک اس کے بیٹے کا نام روشن و قائم رہے۔ مانی نے 228ء یا 229ء میں اپنا آبائی مذہب دین مندائیاں جسے دین مغتسلہ بھی کہا جاتا ہے ترک کر کے پیغمبری کا دعویٰ کیا اور مذہب مانی کی تبلیغ شروع کی۔ 277ء میں بہرام اول شہنشاہ ایران کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ مذہب مانی دین

عیسوی، دین زردشتی اور بدھ مذہب کے عقائد کا مجموعہ ہے، اس کا عقیدہ ہے کہ خیر و شر یا نور و ظلمت دونوں قدیم ہیں اور قائم بالذات ہیں، انسان بھی خیر و شر کا مجموعہ ہے لیکن شر زیادہ زور آور ہے۔ خیر یا نور اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس لئے علاج یہ ہے کہ شادی کی جائے اور نہ اولاد پیدا کی جائے تاکہ شر پیدا نہ ہو اور شر فروغ نہ پائے۔

مانی کا عقیدہ تھا کہ حضرت عیسیٰ صلیب پر شہید نہیں ہوئے تھے بلکہ کوئی اور شخص قتل ہوا تھا۔ مانی کے ماننے والے موسیقی اور نعمات کے ساتھ عبادت کرتے تھے۔ سورج یا چاند کی جانب منہ کر کے نماز ادا کرتے تھے اور مہینہ میں سات دن روزے رکھتے تھے، اتوار کے دن کو مقدس مانتے تھے، اسلام میں مانی اور مزدک کے ماننے والوں کو زندیق کہا جاتا ہے۔ زندیق دراصل زندیک کا معرب ہے جس کے معنی پہلوی زبان میں اس شخص کے ہیں جو زرتشتیوں کی اوستا یا زندکتاب کی تفسیر کر سکتا ہو۔ مانی اور مزدک، زردشتی عقائد کے حوالے سے اپنے عقائد کی تفسیر و تاویل کرتے تھے، اس لئے ان کو زندیک یا اہل تاویل کہا جاتا تھا۔ مانی کا مذہب ثنویت یعنی دو خداؤں کے عقیدے پر مبنی ہے یعنی خدائے خیر اور خدائے شر یا خدائے نور اور خدائے ظلمت۔¹⁶

مذہب مزدکیت اور تصور خدا

مزدکیت مانویوں کا ایک فرقہ ہے، مزدک پسر بامداد ایران کا رہنے والا تھا اور مانی مذہب کا پیروکار تھا۔ پانچویں صدی کے آخر میں اور چھٹی صدی کے شروع میں ایران میں سخت قحط پڑا۔ قحط زدہ عوام نے مزدک کے ذریعہ بادشاہ کی خدمت میں عرضداشت پیش کی کہ عوام کی مدد کی جائے۔ ایرانی بادشاہ قباد چاہتا تھا کہ معاشرتی اور معاشی اصلاحات لائے لیکن مذہبی طبقہ اور اشرافیہ کی وجہ سے ایسا نہ کر سکا۔ مزدک اشتراکی ذہن رکھتا تھا۔ اس کی نظر میں زمین، پانی اور ہوا خدا کی ملکیت ہیں اور سارے انسانوں میں مشترک ہیں۔ اس لئے ان چیزوں سے سارے انسان برابر بہرہ مند ہوں۔ اسی طرح دولت اور عورت کو بھی زمین اور آب و ہوا کی طرح لوگوں میں مشترک ہونا چاہئے..... ان نظریات میں وہ نہ صرف افلاطون کا ہم خیال تھا بلکہ گوماتا جس نے مزدک سے تقریباً ایک ہزار سال قبل 522 ق م میں کمبوجیہ پسر کوروش کے خلاف بغاوت کی تھی اور جو ایسے ہی اشتراکی نظریات رکھتا تھا، اس سے بھی متفق تھا۔ گوماتا کو 522 ق م میں دارا نے قتل کر دیا تھا..... مشہور مورخ ہیرڈوٹس لکھتا ہے کہ گوماتا کے قتل پر ایشیا کے تمام لوگوں نے سوائے پارسیوں کے ایک مدت تک ماتم کیا تھا..... مزدک گوشت کھانے اور شادی کرنے سے منع کرتا تھا، یہ دونوں چیزیں اس کی نظر میں حرام تھیں۔ مزدک ثنویت کا قائل تھا یعنی نور و ظلمت کو قائم بالذات سمجھتا تھا، یوں وہ دو خداؤں کا عقیدہ رکھتا تھا۔¹⁷

زروانی مذہب اور تصور خدا

زروانی مذہب ایران میں رائج رہا ہے اس مذہب میں خدا صرف ایک ہے اور وہ زمانہ ہے جسے وہ زروان اکران یعنی زمان بیکران کہتے تھے، جوازل وابد پر محیط ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ زمانہ یا زمان بھی خود زروان سے مشتق ہے، اور ازل وابد بھی قدیم ایرانی پہلوی سے مشتق ہیں..... زروانی مذہب کے لوگ دہریے تھے، زروان کے بارے میں ایک دلچسپ اسطورہ (داستان) ہے جو یوں ہے:

کائنات کے آغاز میں کوئی چیز نہیں تھی، نہ آسمان تھا نہ زمین تھی، صرف زروان نامی ایک وجود تھا۔ زروان چاہتا تھا کہ اس کے بیٹا پیدا ہو، اس نے اس خواہش کے حصول کے لئے بہت سا صدقہ دیا، ایک ہزار سال تک وہ صدقات دیتا رہا، جب اس کے بچہ پیدا نہ ہوا تو اسے اپنی قربانیوں یا صدقات کے موثر ہونے میں شک لاحق ہو گیا۔ جب وہ اس خیال میں محو تھا تو اس کے پیٹ میں ہرمزدا اور اہریمن پیدا ہو گئے..... ہرمزدا اس کے صدقات کے نتیجہ میں اور اہریمن اس کے شک کے نتیجہ میں پیدا ہوا..... جب زروان کو اپنے حمل سے آگاہی ہوئی تو اس نے دل میں کہا کہ ان دونوں بیٹوں میں سے جو پہلے آئے گا میں اس کو دنیا کی بادشاہی دوں گا۔ ہرمزدا جسے ہر چیز کا علم تھا گویا وہ علیم تھا۔ اس نے اپنے بھائی اہریمن کو اپنے باپ کے خیال سے آگاہ کر دیا۔ اہریمن مکار اور بدطینت تھا۔ وہ پیش دستی کر کے باپ کے پیٹ کو چیر کر باہر آ گیا۔ زروان نے جب اسے دیکھا تو پوچھا تو کون ہے؟ اس نے کہا کہ میں تیرا بیٹا اہریمن ہوں۔ زروان نے کہا میرا بیٹا تو چاند جیسا چمکدار چہرہ اور گلاب کے پھول کی طرح خوشبو رکھتا ہے تو کالا کلونا اور بدبو کا بھرا ہے، کچھ دیر بعد ہرمزدا نے بھی اپنے نورانی پیکر اور دلپذیر خوشبو کے ساتھ ولادت پالی اور باپ کے سامنے پیش ہو گیا، جونہی زردان نے اسے دیکھا تو وہ فوراً پہچان گیا کہ یہ وہی بیٹا ہے جس کے لئے اس نے صدقات دیئے تھے۔ اس نے ہرمزدا کو پیار کیا، اس کی تعریف و تعظیم کی۔ اسی وقت اہریمن بھی زروان کے پاس پہنچ گیا اور اس سے کہا کہ ابا جان آپ نے وعدہ کیا تھا کہ ہم میں سے جو سب سے پہلے پیدا ہوگا اور آپ کے حضور میں آئے گا اسے دنیا کی بادشاہی ملے گی۔ اپنا وعدہ پورا کیجئے۔ زروان یہ سن کر لا جواب ہو گیا اور بولا اچھا اے پلید! میں تجھے نو ہزار سال کے لئے دنیا کی بادشاہی عطا کرتا ہوں۔ اس کے بعد ہرمزدا سارے جہان پر اور تجھ پر ہمیشہ کے لئے حکمرانی کرے گا۔¹⁸

گنوسی مذہب اور تصور خدا

یہ مذہب حضرت عیسیٰؑ کے ظہور کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا۔ یعنی پہلی صدی عیسوی میں۔ گنوسیس (Gnosis) یونانی لفظ ہے جس کے معنی عرفان و معرفت اور دانش کے ہیں۔ یونانی زبان میں اس کے پیروکاروں کو گنوسٹیک کہتے ہیں جس کے معنی ارباب معرفت کے ہیں۔ گنوسی مذہب کے ماننے والے حضرت عیسیٰؑ

کے پیروکار تھے اور انہیں منجی بشر سمجھتے تھے۔ اس فرقہ کی نظر میں مسیح علیہ السلام جسمانی نہیں تھے بلکہ کلمہ، نیم خدا اور عقل انسانی تھے۔ گنوسی مذہب میں جسم انسان پلید و ناپاک ہے۔ حصول عرفان کے لئے انسان کو چاہئے کہ خواہش نفس کو بالکل ختم کر دے، ریاضت و نفس کشی اختیار کرے، گوشت کھانے اور شادی کرنے سے پرہیز کرے..... گنوسیوں کی نظر میں سانپ جس نے ان کے عقیدہ کے مطابق آدم و حوا کی درخت عرفان و دانائی یعنی گنوسی تک رہبری کی تھی وہ وجود خیر و سودمند تھا، اسے خبیث نہیں کہنا چاہئے..... یہ لوگ حروف اور اعداد کے اسرار کے قائل تھے۔ ان کی نظر میں اعداد اور حروف کے اپنے خواص اور اثرات ہیں۔ ایران کے دو فرقے نقطویان اور حروفیان شائد انہی کے باز ماندگان میں سے ہیں..... گنوسیوں کا عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ نے شیطان کو اس جہان سے نکال دیا اور اسے آگ کی زنجیروں میں قید کر دیا ہے، لیکن آخر زمانہ میں ایک ناپاک عورت سے پیدا ہوگا جو حضرت عیسیٰ کی دشمن ہے، اس نومولود کا نام دجال رکھا جائے گا، وہ انسانوں کو تباہی اور برائی کی طرف رہنمائی کرے گا، آخر کار حضرت عیسیٰ ظہور کریں گے اور دجال پر فتح پائیں گے۔

گنوسیوں کے اکثر فرقے حضرت عیسیٰ کے مصلوب ہونے پر اعتقاد نہیں رکھتے ان کے خیال میں حضرت مسیح مصلوب نہیں ہوئے بلکہ یہودیوں کو دھوکا ہو گیا تھا۔ وہ بہت دنوں تک زندہ رہے۔ یہی عقیدہ قرآن میں بیان ہوا ہے، گنوسیوں کو صابئین بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن میں ان کا ذکر اسی نام سے آیا ہے۔

گنوسیوں کی نظر میں وجود کی اصل خیر و شر پر ہے۔ اسی خیر و شر کی آمیزش سے انسان اس جہان میں آیا، یوں انسان اپنی اصل سے جو خیر محض ہے دور ہو گیا۔ چونکہ انسان اپنی آسمانی اصل سے ناواقف ہے، اس لئے حیران و پریشان ہے۔ صرف گنوسیس یا عرفان و معرفت کے ذریعہ اپنی اصل سے آگاہ ہو سکتا ہے جو تمام تر خیر ہے اور اس اصل سے وصل کی جستجو اور کوشش کر سکتا ہے، یہ تصور ہمارے تصوف اسلامی میں بھی ہے جیسا کہ مولوی رومی کا شعر ہے:

بشنواز نے چون شکایت می کند وز جدائی ہا حکایت می کند
ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

یعنی روح جوئے یا بانسری کی طرح ہے وہ اپنی اصل (اپنے نئے کے جنگل) سے جدا ہو گئی ہے، اس لئے فریاد بہ لب ہے اور چاہتی ہے پھر اپنی اصل پاک کی جانب لوٹ جائے یا اصل پاک سے وصل حاصل کر لے..... گنوسی وجود کی اصل خیر و شر یعنی دوئی پر مبنی ہونے کے عقیدے کے باوجود خدائے لم یزل پر ایمان رکھتے ہیں جو واحد ہے، یہ لوگ حقیقت کو واحد سمجھتے ہیں اور اسے ہی تمام موجودات کی اصل جانتے ہیں۔¹⁹

کنفیوشس کا مذہب اور تصور خدا

کنفیوشس (قرن ششم ق م) چینی کنفیوشسی مذہب کا پیشوا ہے۔ اس مذہب کی بنیاد زیادہ تر اخلاقی تعلیمات پر ہے۔ کنفیوشس کے مذہبی نظریہ کی بنیاد فرائض کی انجام دہی پر استوار ہوئی ہے، وہ کہتا ہے کہ ہر شخص کو چاہئے کہ وہ اپنے فرائض کو اچھی طرح جانے اور انہیں صحیح طریقے سے سرانجام دے۔ کنفیوشس کی تعلیمات میں ایک لفظ Jen ہے جو اعلیٰ اخلاق کی بنیاد ہے جس کے معنی وہ محبت ہے جس میں احسان، مروت، تقویٰ، مہربانی کے معانی شامل ہیں۔ گویا ”جن“ کے معنی انسانیت کے ہیں..... کنفیوشس ”جن“ کے لفظ کے معنی یوں بیان کرتا ہے کہ لفظ ”جن“ پانچ الفاظ پر مشتمل ہے اور وہ ہیں احترام، اخلاص، شوق، مہربانی، طبع بلند، جو انسان دوسروں کا احترام کرتا ہے وہ اپنے آپ کو محترم بناتا ہے اور اخلاص کے وسیلے سے انسان سب کا معتمد بن جاتا ہے اور شوق کی وجہ سے انسان اپنے کاموں میں کامیاب ہو جاتا ہے اور مہربانی کے ذریعے سے انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ دوسروں پر حکمرانی کرے اور بلند طبعی کے وسیلے سے انسان دوسروں کو اپنا دوست بنا لیتا ہے۔ کنفیوشس کی نظر میں (سقراط کی طرح) انسان کے لئے مطالعے کے قابل ایک ہی موضوع ہے اور وہ ہے خود انسان۔ کنفیوشس کہتا ہے کہ دل میں سچائی ہوگی تو کردار بھی خوبصورت ہوگا۔ کردار میں خوبصورتی ہوگی تو گھر میں ہم آہنگی پائی جائے گی۔ گھر میں ہم آہنگی ہونے سے قوم میں ہم آہنگی ہوگی۔ قوم میں ہم آہنگی ہونے سے پوری دنیا میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی۔

جب کنفیوشس سے ایک حکمران نے پوچھا کہ کیا برے لوگوں کو قتل کر دینا درست ہوگا، تو اس نے جواب دیا کہ تمہاری حکومت میں سزائے موت دینے کی ضرورت ہی کیوں ہوتی ہے؟ اگر تم خود اعلیٰ اخلاق پر عمل کرو تو عوام بھی بااخلاق ہو جائیں گے، حکمران کا کردار ہوا کی طرح ہے اور لوگ گھاس کی طرح ہیں، ہوا چلنے پر گھاس جھک جاتی ہے..... اخلاقیات کی زمین تیار کئے بغیر کوئی حکومت نظم و تنظیم قائم کرنے کے لئے کتنی ہی کوشش کیوں نہ کرے، تشدد و بد نظمی موجود رہیں گی..... کنفیوشس نے اس کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ اگر تم سیاسی قوت کے ساتھ لوگوں کی قیادت کرو گے اور قانون سزا کے ساتھ ان پر حکومت کرو گے تو وہ قانون کی خلاف ورزی کرنے سے گریز تو کریں گے لیکن ان میں احساس شرف و شرم نہیں ہوگا لیکن اگر تم ان کی قیادت اخلاقیات کے ساتھ کرو گے تو ان میں احساس شرف و شرم پیدا ہوگا اور وہ خود بخود نیک کاموں کی طرف مائل ہوں گے..... ایک بار کنفیوشس نے دیکھا کہ ایک عورت ایک قبر سے لپٹی زار و قطار رو رہی ہے، کنفیوشس نے اس عورت سے رونے کی وجہ پوچھی، عورت نے جواب دیا کہ یہاں اس علاقے میں ایک شیر ہے، جس نے میرے باپ کو، میرے خاوند کو اور میرے بیٹے کو بھاڑ کھایا ہے، یہ میرے بیٹے کی قبر ہے، جس سے لپٹ کر میں رو رہی ہوں، کنفیوشس نے کہا کہ تم ایسی خطرناک جگہ کو چھوڑ کر کسی محفوظ مقام پر کیوں نہیں چلی جاتیں؟ اس نے جواب دیا کہ یہاں کسی ظالم کی حکومت نہیں..... یہ

سن کر کنفیوشس نے اپنے شاگردوں سے کہا، ”بچو! یاد رکھو کہ ایک ظالم حکمران درندے سے بھی زیادہ خطرناک ہوتا ہے۔“ کنفیوشس کے مذہب میں اخلاقیات کا عظیم سرمایہ ہے، لیکن خدا کے تصور سے محروم ہے۔²⁰

مذہب تاؤ ازم اور تصور خدا

چین کے مذہب تاؤ ازم کا بانی لاؤ تزو (ولادت 604 ق م) ہے جس کے معنی رہنما کے ہیں، یہ اس کا لقب تھا اصلی نام لی ارہ تھا۔ لفظ تاؤ کے معنی دستور یا طریقے کے ہیں جسے ہم مذہب یا مسلک بھی کہہ سکتے ہیں، یہ ایک قسم کی فلسفیانہ روش ہے، تاؤ ایک قوت قاہرہ ہے جو زمین کو آسمان سے ملاتی ہے، اس سے دو قوتیں وجود میں آئیں ایک یا نگ دوسری یین۔ یا نگ نر ہے اور یین مادہ ہے، ان دونوں کی آمیزش سے انسان اور عالم کو وجود ملا۔ یا نگ آسمانی نور کا منبع ہے اور یین زمینی ظلمت (تاریکی) کا سرچشمہ ہے۔ اس مذہب میں خدا کا وجود واجبی سا ہے۔²¹

مذہب شنتو ازم اور تصور خدا

مذہب شنتو ازم (Shintoism) جو جاپان میں رائج ہے، وہ چین کے تاؤ ازم ہی کی ایک صورت ہے۔ شین تو اصل میں شین تاؤ Shen Tao تھا جس کے معنی ہیں دیوتا یا روح کا راستہ۔ یہ مذہب بھی مانا پرستی ہی کی ایک صورت ہے کہ اس میں روحوں کی پرستش کی جاتی ہے۔ شن کے معنی نیک روح کے ہیں اور تاؤ کے معنی راستہ کے ہیں..... جاپانیوں کا عقیدہ ہے کہ آماتراسوامی کامی Amaterasu Omikami خورشید دیوتا ہے اور جاپان کے بادشاہ اس کی اولاد میں سے ہیں، یوں شہنشاہ جاپان کی پوجا لازمی تھی (جنگ عالمگیر دوم میں یہ روایت ختم ہو گئی، اب شہنشاہ جاپان کی پوجا نہیں ہوتی۔²²

خدا.... فلاسفہ کی نظر میں

جب انسان نے مسائل فطرت پر آزادانہ غور و فکر کرنا شروع کیا تو سوال پیدا ہوا کہ اگر کائنات کو برہما، مردوخ اور آ من رع وغیرہ یوتاؤں نے نہیں بنایا تو آخر یہ کیسے وجود میں آ گئی اور اس کی اصل کیا ہے؟ طالیس ملطی (624-252 ق م) نے اس سوال کا جواب علم الاضنام کے فسانہ ہائے تکنوین و تخلیق سے قطع نظر کر کے طبیعیات کی زبان میں دیا اور کہا کہ کائنات پانی سے بنی ہے، یوں یہ سوچ پروان چڑھی اور اہل فکر و نظر نے اس باب میں غور و فکر کرنا شروع کیا۔ یہ موضوع فلسفہ کا ایک مستقل حصہ بن گیا۔ فلسفہ دان دو قسم کے ہیں ایک قائلین خدا اور دوسرے

منکرین خدا، خدا کے قائلین بھی اتنا ہی مانتے ہیں کہ خدا کائنات کی حقیقت اولیٰ یا علت اولیٰ ہے یا گویا روح کائنات ہے یا روح فطرت ہے۔ اکثر فلسفی جزا و سزا، حشر و نشر کے قائل نہیں۔ اس لئے اگرچہ بیشتر فلسفی خدا کو مانتے تھے پھر بھی ان پر کفر کے فتوے لگے۔ سپنوزا، جسے خدا مست بھی کہتے ہیں اس کے خلاف بھی کفر کا فتویٰ لگا تھا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ فلسفہ سے مراد یہ ہے کہ اپنے افکار کو عقلی استدلال کے رنگ میں پیش کرنا اور عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو مذہبی عقائد کی تصدیق و توثیق کے لئے استعمال کرنا علم کلام ہے، ایک عیسائی متکلم اُنسلم نے کہا تھا کہ میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر غور و فکر کرتا ہوں اور یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کا کوئی وجود نہیں، شک فلسفہ کی بنیاد ہے اور مذہب یا عقیدہ میں قطعیت بنیادی چیز ہے۔ اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ علم جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے کمتر درجہ کا علم ہے، ہندو مذہب میں اسے اودیا کہتے ہیں۔ وہ علم جو وجدان اور مکاشفہ سے حاصل ہو وہ صحیح علم ہے، ہندو مذہب میں اسے ودیا کہتے ہیں۔ صوفیہ بھی فلسفہ کو مردود گردانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ..... ع پائے استدلالیاں چوبین بود..... یعنی منطقی استدلال سے حق تعالیٰ کے بارے میں بات کرنے والے لوگوں کے پاؤں لکڑی کے ہوتے ہیں۔

گر باستدلال کار دین بدی فخر رازی رازدار دین بدی

(رومی)

فلسفیوں میں غالباً سب سے پہلے افلاطون نے باقاعدہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی تھی کہ خدا کیا ہے اور کائنات کیسے وجود میں آئی؟ اگرچہ اس سے پہلے کائنات کی حقیقت کے بارے میں یونان میں سوچ شروع ہو گئی تھی۔ طالس ملطی (624-525 ق م) جو قدیم ترین یونانی فلسفیوں میں سے ہے اس نے کہا تھا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ انکسیمینوس (Anaximene) نے کہا تھا کہ کائنات کی حقیقت ہوا ہے جبکہ ہرقلیطوس Heraclite (پانچویں چھٹی صدی قبل مسیح) کے خیال میں کائنات کی حقیقت آگ ہے۔ وہ بیقراری اور بے ثباتی کو ہر چیز کی اصل کہتا ہے، اس کی نظر میں کائنات کی ہر چیز ناپائیدار ہے۔ اس کے خیال میں کائنات ایک بہتے ہوئے دریا کی طرح ہے جو ہمیشہ رواں ہے، ہر لمحہ نیا ہے، جو دریا ایک لمحہ پہلے تھا اگلے لمحہ وہ اس سے مختلف ہوتا ہے۔ ہم ایک دریا میں دو دفعہ قدم نہیں رکھ سکتے کہ ہر لمحہ پانی نیا آتا رہتا ہے۔ ہر روز نیا سورج طلوع ہوتا ہے۔ جو چیز ہم دیکھتے ہیں وہ ایک اعتبار سے ہے اور ایک اعتبار سے نہیں ہے۔ کائنات میں اضداد کی جنگ چل رہی ہے۔ کسی چیز کا موجود ہونا (شدن) درحقیقت کشمکش اضداد کا نتیجہ ہے۔ ایک کی موت دوسرے کی زندگی ہے، ایک چیز معدوم ہوتی ہے تو دوسری چیز وجود میں آ جاتی ہے۔ نیکی، بدی، موت و حیات درحقیقت ایک ہی شے کے مختلف روپ ہیں۔ چیزوں میں اختلاف جو ہم دیکھتے ہیں وہ اعتباری یا نسبی ہے، حقیقی نہیں۔ دریا کا پانی مچھلی کے لئے زندگی کا سبب ہے اور انسان کے لئے موت کا سبب۔ کائنات ایک گرم خشک عنصر سے وجود میں آئی ہے پھر اسی عنصر

میں تبدیل ہو جائے گی یا اسی کی طرف لوٹ جائے گی۔ اس سفر میں کائنات مختلف منازل نشیب و فراز طے کرتی ہے۔ نشیب میں یہ آگ پانی اور مٹی میں تبدیل ہو جاتی ہے، اسی طرح مٹی فراز کی منزل یعنی بلندی کا راستہ طے کر کے پانی اور آگ میں تبدیل ہو کر اپنے منتہی کو پہنچتی ہے۔ بظاہر کثرت ہے، حقیقت میں وحدت ہے۔ انسانی روح بھی آتش مقدس کا ایک شرارہ ہے (چنگاری ہے) مرنے کے بعد اپنی اصل سے یعنی آتش علوی سے یہ شرارہ زندگی واصل ہو جاتا ہے۔ یوں اس دنیا کی کوئی قیمت نہیں، اس لئے ہر قلیطوس دنیا اور دنیا والوں سے کنارہ کشی کئے ہوئے تھا۔ اسے حکیم گریان (رونے والا فلسفی) کہا جاتا ہے۔²³

فیثاغورث Pythagorus (چھٹی صدی قبل مسیح) کی نظر میں وجود کی اصل عدد ہے۔ روح بھی عدد ہے جو فکر الہی کی ایک روشنی ہے، جاوید و زندہ و پائندہ ہے۔ فیثاغورث تناخ کا عقیدہ رکھتا تھا۔ وہ گوشت نہیں کھاتا تھا، اس کے خیالات پر ہندو مذہب کے عقائد کی چھاپ ہے۔ شاید اس لئے بھی کہ اس نے ہندوستان، ایران اور مصر کا سفر کیا تھا۔ اس وجہ سے ان علاقوں کے تصورات اس کے افکار میں موجود ہیں..... اس کا یہ بھی نظریہ تھا کہ اس مادی عالم کے علاوہ ایک روحانی عالم اور بھی ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی۔ روح آلائشوں سے پاک ہو جائے تو اس عالم روحانی سے ملنے کی مستحق ہو جاتی ہے..... اسی کا قول ہے کہ انسان ہی ہر شے کا معیار ہے..... وہ خود کو دانشور کہلانے کی بجائے دانش دوست کہلانا پسند کرتا تھا کہ فلسفہ کے معنی دانش دوست کے ہیں۔ لفظ فلسفہ فیلو اور سوف سے مرکب ہے۔ فیلو کے معنی محبت کے اور سوف کے معنی دانش کے ہیں، فلسفہ کی ترکیب اسی نے وضع کی تھی..... آوازوں کی ترکیب و ترتیب سے جو نغمے پیدا ہوتے ہیں وہ بھی عددی تناسبات کے تابع ہوتے ہیں۔ یوں موسیقی بھی ہندسہ و نجوم کی طرح علم ریاضی کا ایک شعبہ ہے۔ اس کی نظر میں ہر وجود خواہ وہ مادی ہو یا معنوی کسی نہ کسی عدد سے مطابقت رکھتا ہے، وہ عدد کو اشیا کی حقیقت اور واحد (ایک) کو عدد کی حقیقت کہتا ہے۔ تضاد اور کثرت کو تمام اختلافات کا منشا اور سبب گردانتا ہے لیکن واحد مطلق (خدا) کو ہر قسم کی کثرت، زوجیت، تضاد بلکہ فردیت و وحدت سے بھی بری سمجھتا ہے۔

انباز قلیس Empedocles عناصر رابعہ پانی، مٹی، ہوا اور آگ کو کائنات کی اصل کہتا ہے۔ عناصر کی جمع و تفریق، جس سے یہ عالم کون و فساد وجود میں آیا ہے، درحقیقت محبت و دشمنی کا نتیجہ ہے، جب محبت کے جذبہ کو غلبہ ہوتا ہے تو عالم میں امن و سکون اور خوشحالی آ جاتی ہے اور جب دشمنی کا جذبہ غلبہ پالیتا ہے تو دنیا میں تفرقہ بازی، جنگ و جدل اور پریشانی کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ انباز قلیس موحد نہیں تھا بلکہ مادہ پرست تھا کہ عناصر کو عالم کی اصل سمجھتا تھا۔

دیما قریطوس Democritus (پانچویں صدی ق م) کی نظر میں تمام کائنات ذرات پر مشتمل ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے ذرات ناقابل تجزیہ و تقسیم ہیں۔ ابدی ہیں، ہمیشہ متحرک رہتے ہیں۔ یہ ذات عالم ملاء کو تشکیل

دیتے ہیں اور ان کی حرکت خلا میں ہے۔ سو یہ سارا عالم خلا و ملاء سے مرکب ہے (خلا بمعنی خالی جگہ، زمین اور آسمان کے درمیان کی خالی جگہ ”ملاء“ بمعنی ظاہر یعنی عالم ظاہری)..... دیماقریطوس کو حکیم خندان کہتے ہیں کیونکہ وہ ہر قلیطوس حکیم گریان کے برعکس ہمیشہ شاد و خرم رہتا ہے۔ دیماقریطوس بھی موحد نہیں تھا، مادہ پرست تھا۔

کسینوفانوس (چھٹی پانچویں صدی ق م) موحد تھا۔ ایک خدا یا خدائے یگانہ کا معتقد تھا۔ اس کا خدا ازلی و ابدی ہے، تمام تر دانش و بینش ہے، اس کی نظر میں کوئی شخص خدا یا حق کو نہیں پہچان سکتا، ہم اس کے بارے میں جو تصور کرتے ہیں وہ اس سے پاک و منزہ ہے، اگر گھوڑا یا بکری سوچ رکھتے اور استدلال کرتے تو وہ بھی خدا کو اپنی شکل پر قیاس کرتے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان مٹی ہے اور دوبارہ مٹی میں مل جائے گا، اس کی یہ بات قرآنی آیت ”منہا خلقنکم و فیہا نعیدکم“ (سورہ 20 آیت 55) سے ملتی جلتی ہے۔²⁴

افلاطون (ولادت 427 ق م) کی نظر میں خیر مطلق حقیقت مطلق ہے، چونکہ ہر شخص طالب خیر ہے، یوں خیر مطلق غایت وجود ہے۔ خیر و خورشید معنوی ہے جو عالم حقائق کو منور کرتا ہے۔ جس طرح اشیاء سورج کی گرمی سے وجود میں آتی ہیں حقائق بھی خیر مطلق کی برکت سے وجود پاتے ہیں، یوں گویا خیر مطلق پروردگار عالم ہے۔ اس خیر مطلق کا شعور یا اس کی معرفت اشراق کے ذریعے حاصل کی جاسکتی ہے کہ اشراق ایک اہل علم کا مرتبہ کمال ہے اور سلوک یا طریقہ جس سے انسان اشراق حاصل کرتا ہے، وہ عشق ہے۔ افلاطون کا تصور عشق یوں ہے کہ روح انسانی نے دنیا میں آنے سے پہلے عالم مجردات میں حسن مطلق یعنی خیر مطلق کو بغیر حجاب کے دیکھا تھا، پس وہ اس دنیا کے مادی میں جب ظاہری حسن کو جو درحقیقت حسن مجازی ہے (حسن حقیقی کا پرتو ہے یا عکس ہے) دیکھتی ہے تو حسن مطلق کو کہ جو اس نے پہلے دیکھا تھا یاد کرتی ہے، اس کے درد فراق میں تڑپتی ہے اور چاہتی ہے کہ پھر اس حسن حقیقی کی طرف پرواز کر جائے۔ محبت کا یہ جذبہ لقاء حق کے دیدار کا شوق ہے جو روح کو تڑپاتا ہے، البتہ جسمانی عشق ظاہری حسن یا مجازی حسن سے ہوتا ہے اور عشق حقیقی وہ جنون ہے جو حکیم و دانشور کے سر میں ہوتا ہے کہ وہ حقیقت کو پالے، جس طرح مجازی عشق بدن کو بانجھ پن سے رہائی دیتا ہے اور فرزند کی ولادت کا سبب بنتا ہے جس سے بقائے نوع انسانی ہوتی ہے، اسی طرح عشق حقیقی بھی روح و عقل کو بانجھ پن سے رہائی دے کر اشراق عطا کر کے زندگی جاویدانی یعنی خیر مطلق اور حسن حقیقی کا عرفان عطا کرتا ہے۔ انسان کو کمال دانش اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ واصل بحق اور اس کے مشاہدہ جمال سے بہرہ ور ہو جائے اور عالم و معلوم و عاقل و معقول ایک ہو جائیں۔ یوں افلاطون کی نظر میں وجود باری تعالیٰ کا اثبات استدلال سے میسر نہیں ہو سکتا۔ یہ صرف کشف و شہود سے حاصل ہو سکتا ہے، سورج کو دیکھ کر ہی سورج کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہے۔ ”آفتاب آمد دلیل آفتاب“.....

افلاطون کی نظر میں عالم ظاہر یا عالم محسوس مجازی ہے، اس کی حقیقت عالم معقولات میں ہے جس سے مراد مثل یا عین ہے۔ یعنی عالم محسوس کی ہر چیز کا وجود مجازی ہے۔ اس کی نظر میں کائنات میں جتنی چیزیں ہیں ان کا نمونہ با

حقیقت عالم مثال یا عالم اعیان میں موجود ہے جسے وہ عین یا مثال کہتا ہے۔ یہ عالم مثال یا عالم اعیان عالم غیب و شہادت کے درمیان ہے۔ ہر وجود اور ہر چیز کی حقیقت وہ مثال یا عین ہے جو عالم معقولات میں ہے، جو ابدی ہے، واحد ہے، مطلق ہے، کلی ہے اور زمان و مکاں سے آزاد ہے، جبکہ دو چیزیں جو ہمارے گمان اور حس میں آ جاتی ہیں وہ اعتباری، فانی اور زمان و مکاں میں مقید ہیں۔ یوں عالم ظاہر یا عالم حس کی کوئی حقیقت نہیں البتہ یہ عدم بھی نہیں، یوں نہ یہ بود ہے، نہ یہ نبود ہے بلکہ نمود ہے۔ ان مثل، اعیان، صور علمیہ، صور معنی یا صور کلیہ کا علم کلیہ کا علم فطری طور پر انسانی ذہن یا عقل میں مخفی ہے کیونکہ روح انسانی بدن میں حلول کرنے اور اس دنیا میں آنے سے پہلے عالم مجردات و معقولات میں تھی، اس نے مثل (صور کلیہ) یا حقائق کا ادراک کیا تھا لیکن عالم کون و فساد میں آنے کے بعد یہ ادراک یا علم فراموش ہو گیا البتہ کلی طور پر محو نہیں ہوا تھا یہی وجہ ہے کہ جب انسان حقائق اشیاء کا سایہ یا عکس یعنی چیزوں کو جن کی مثل عالم معقولات میں ہیں، دیکھتا ہے تو تھوڑی توجہ ہی سے وہ حقائق اسے یاد آ جاتے ہیں، یوں علم و معرفت ایک طرح سے تذکر یا بازیافت ہے۔ اس کی نظر میں ہر چیز کی حقیقت ذات حق ہے۔²⁵

ارسطو (ولادت 384 ق م) شاگرد افلاطون کی نظر میں عالم وجود حادث و مخلوق نہیں بلکہ قدیم و ازلی و ابدی ہے۔ موجودات کی حرکت ازلی اور ابدی ہے۔ البتہ موجودات کو حرکت میں لانے والی قوت یعنی محرک اول یا علت العلل یا علت اولیٰ خود ساکن مطلق ہے جو فکر ہے یا عقل مطلق ہے یعنی ذات باری تعالیٰ ہے، جو بے حرکت ہے کیونکہ حرکت نقص کے سبب سے ہوتی ہے اور وہ ذات باری تعالیٰ کامل ہے، اس کا علم اپنے ذات تک محدود ہے، ماسوا کا خدا کو علم نہیں کیونکہ ماسوا ناقص ہے اگر ماسوا کا علم خدا کو ہوتا تو وہ بھی ناقص ہوتا اور کمال وجود نہ رکھتا، وہ واحد ہے، ایک ہے اور وہ حرکت جو محرک اول موجودات کو دیتا ہے وہ ایک شوق ہے گویا اس حرکت یا شوق کی طرح ہے جو معشوق عاشق کو وصال کے لئے دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تمام موجودات کا محرک اول جاذبہ حسن ہے، ارسطو کی نظر میں جو علت اولیٰ یا علت العلل ہے، افلاطون کے ہاں حسن مطلق اور خیر مطلق ہے۔ ارسطو کا محرک غیر متحرک (خدا) افلاطون کا عین العیون (خدا) دونوں شخصیت سے عاری ہیں۔

فیلو Philo (ایک یہودی صوفی اور عالم، قرن اول ق م) کے بقول لوگوس (کلمہ) خدا اور کائنات کے درمیان واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ناممکن ہے۔ فیلو کے مطابق خدا ایک ہے اور موجود و مجرد ہے۔ خدا سے سب سے پہلے کلمہ (Logos) کا صدور ہوا کیونکہ ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے۔ کلمہ خدا اور عالم کے درمیان واسطہ ہے۔ کلمہ سے روح کا صدور ہوا، جو روح عالم ہے بعد میں یہی تثلیث یعنی خدا، کلمہ اور روح مذہب عیسوی کی بنیاد بنی جو باپ بیٹا اور روح القدس کی صورت میں موجود ہے۔ روح القدس باپ اور بیٹے کے درمیان واسطہ و رابطہ ہے جو محبت کا پہلو لئے ہوئے ہے۔ فیلو سے علم کلام کا رواج ہوا، تو راایت کے مضامین اور عقل میں مطابقت پیدا کی گئی۔ اسی سے رمزیت، باطنیت اور تاویلات نے فروغ پایا۔ اس نے تاویل آدم کو

عقل، حوا کو حس اور سانپ کو لذت کہا تھا (تو رایت کے مطابق سانپ نے اماں حوا کو درخت ممنوعہ کھانے کی ترغیب دی تھی)۔

فلاطینوس Plotinus (270 - 205ء) اسکندریہ مصر میں ایمنونیوس ساکاس (Ammonius Saccas) کا شاگرد تھا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ چوتھی صدی قبل مسیح کے بعد یعنی ارسطو کے بعد یونان میں علم و حکمت کا بازار سرد پڑ گیا تھا اور علم و حکمت کی رونق اسکندریہ (مصر) میں آ گئی تھی۔ مدرسہ اسکندریہ اسی حوالے سے تاریخ میں بہت اہمیت رکھتا ہے..... فلاطینوس تارک دنیا تھا، صوفی منش تھا، شاگردوں نے چاہا کہ اپنی ولادت کی تاریخ بتائے تاکہ اس تاریخ کو عید کے طور پر منایا جائے، لیکن اس نے اپنی تاریخ ولادت نہیں بتائی۔ مریدوں اور شاگردوں نے چاہا کہ اس کی تصویر بنائیں، اس نے اجازت نہیں دی اور یہ کہہ کر ٹال دیا کہ اصلی بدن میں کون سی خوبی ہے کہ اس کا بدل مانگیں، بدن تو روح کی قبر ہے، قید خانہ ہے، اس کا سایہ ہے، تصویر ہے۔ اب یہ سایہ یا تصویر یا قبر اس قابل نہیں کہ اس کی تصویر بنائی جائے۔ اس کے چون (54) رسالے مشہور ہیں جو اس کے شاگرد فروریوس نے چھ جلدوں میں مرتب کئے تھے اور ہر جلد میں نو رسالے تھے جنہیں تاسوعات یا رسالہ ہائے نہگانہ کہا جاتا ہے۔ فلاطینوس وحدت الوجودی ہے یعنی حقیقت کو واحد (ایک) مانتا ہے اور احدیت کو تمام موجودات کی اصل اور اس کی بنیاد بتاتا ہے، تمام موجودات مبداء اول یا مصدر کل سے فیضان و وجود حاصل کرتی ہیں اور آخر کار ہر وجود اسی مبداء اول میں شامل ہو جاتا ہے۔ البتہ مبداء اول یا مصدر کل سے جو چیز سب سے پہلے صادر ہوتی ہے وہ عقل ہے اور عالم معقولات ہے (ارسطو کی صورت کلیہ یا مثل افلاطون اس عالم سے متعلق ہیں) بالفاظ دیگر احدیت کا سب سے پہلا آئینہ عقل ہے اور معقولات اس کا سب سے پہلا مظہر ہیں۔ یہ صادر اول (عقل کل) خود بھی مصدر ہے اسی سے نفس کلی (روح) صادر ہوا۔ یعنی احدیت سے ذات حق مراد ہے، جب ذات حق کا تصور ہم صفات کے ساتھ کرتے ہیں تو وہ عقل کل ہے اور جب اس کا تصور بحیثیت خالق کرتے ہیں تو اسے نفس کلی کہا جاتا ہے۔ احدیت، عقل اور نفس (روح) تینوں مل کر اقا نیم سہ گانہ کو وجود میں لاتے ہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقنوم سریانی لفظ ہے جس کے معنی بنیاد یا اصل کے ہیں اور اقا نیم ثلاثہ کا نظریہ عیسائی مذہب کا بنیادی عقیدہ بھی ہے جو باپ، بیٹا اور روح القدس کی شکل میں ہے، لیکن فلاطینوس کے یہاں یہ اقا نیم ثلاثہ درحقیقت خدا کی تین شانیں ہیں، تین خدا نہیں، جسے وہ یوں بھی کہتا ہے کہ خدا واحد بھی ہے اور تمام تر جمال بھی اور تمام تر خیر بھی ہے، یہ خدا کی ذات کے تین پہلو یا شانیں ہیں اور یہ تین پہلو انسانی شخصیت کے تین پہلوؤں کو تسکین کا سامان فراہم کرتے ہیں۔ انسان کے عقلی پہلو کی تسکین تصور واحد یا تصور توحید سے ہوتی ہے اور انسان کی شخصیت کے جذباتی پہلو کی تسکین تصور جمال سے ہوتی ہے اور تصور خیر انسانی شخصیت کے عملی پہلو کو تسکین فراہم کرتا ہے۔

فلاطینوس کی نظر میں نفس کلی نے ہر جسم میں حلول کیا ہے اور ہر جسم نے اپنی استعداد کے مطابق نفس سے

حصہ پایا ہے اور اس طرح نفوس جزئی وجود میں آئے اور یوں نفس کلی تمام نفوس جزئیہ کا منشا ہے..... احدیت، عقل اول، نفس یا روح کلی کے بعد نفوس جزئی ہیں، ان کے بعد مادہ ہے جو اس قوس نزول کے آخر میں ہے، جسم یا مادہ ذات احدیت کا سب سے آخری اور کمزور ترین پر تو ہے..... جسم کی حقیقت صورت ہے جو اسے وجود بخشی ہے اور مادہ غیر متعین قوت ہے جو صورت کو قبول کرتا ہے۔ صورت جسم کا وجودی پہلو ہے اور مادہ اس کا عدمی پہلو ہے۔ اس حوالے سے عالم جسمانی وجود و عدم کے درمیان لٹکا ہوا ہے، اسی لئے ہمیشہ تغیر و تبدل کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے اس پر وجود، بود یا ہست کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ وہ نمود ہے جو ہمیشہ واقع شدن یا Becoming کی حالت میں ہے۔ مادہ مایہ کثرت ہے، جو بے صورتی، بدی، زشتی، نقص و عیب سے عبارت ہے۔ صورت، نیکی، حسن اور کمال وحدت سے عبارت ہے۔ عقل کلی اور نفس کلی قوس نزول میں عالم ملکوت سے عالم ناسوت میں آ کر مادہ میں گرفتار ہو گئے ہیں اور مادہ کی تمام برائیوں سے آلودہ ہوئے ہیں۔ پس اگر انسان جسم اور محسوسات سے وابستہ ہو جائے اور عالم روحانیت و عالم معقولات سے قطع تعلق کر لے تو اس کا سقوط یا زوال مکمل و جائے گا اور سعادت سے محرومی اس کا مقدر ہو جائے گی، لیکن وہ نفوس جو یہ چاہتے ہیں کہ اپنے مبداء کی جانب لوٹ جائیں اور قوت صعود طے کریں، ان کو چاہئے کہ عالم مادی سے اعراض کریں (منہ پھیر لیں) اور عالم معنی کی سیر کریں، وہ یوں کہ تزکیہ نفس کر کے سلوک یعنی عرفان کا راستہ اختیار کریں، جو یہ تین مرحلے رکھتا ہے۔

(۱) فن (۲) عشق (۳) حکمت

فن حقیقت اور طلب جمال کی ایک صورت ہے یعنی حسن اور سچائی کی جستجو کا نام فن ہے کہ دونوں درحقیقت ایک ہی ہیں چونکہ جو حق ہے وہی حسین ہے اور جو حسین ہے وہی حق ہے۔ حسن دراصل صورت ہے جو مادہ پر متصرف ہو کر اسے وحدت عطا کرتی ہے۔ یہ روح کی روشنی ہے جو جسم پر پڑتی ہے اور عقل کا پر تو ہے جو روح پر پڑتا ہے۔ حسن کو دیکھ کر جو شوق اور وجد و حال روح میں پیدا ہوتا ہے اس لئے ہوتا ہے کہ روح اپنے ہم جنس سے ملتی ہے جو وہ خود رکھتی ہے دوسرے میں بھی پاتی ہے، جس طرح نغمہ یا سریلی آواز کے سننے سے نشاط اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ سننے والی کی روح میں وہ موجود ہے۔

عشق..... حسن کی حقیقت جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے صورت ہے چونکہ بدن کا حسن روح سے اور روح کا حسن عقل سے ہے، یوں عقل حسن کی حقیقت ہے، جس طرح ارباب ذوق کو جسمانی حسن کے مشاہدے سے وجد و شوق پیدا ہوتا ہے، اسی طرح اہل معنی کو حسن معقول کے مشاہدے سے یعنی فضائل و کمالات سے وجد حاصل ہوتا ہے اور یہی عشق ہے جو نفوس زکیہ کے سیر و سلوک کا دوسرا مرحلہ ہے۔ اس مقام پر ابھی عشق ناتمام ہے۔ عشق تام یا حکمت یہ ہے کہ جو صورت و حسن سے ماوراء ہے اس پر نظر رکھے یعنی خیر و نیکی، حسن و زیبائی کی جو اصل ہے اس تک پہنچے جو وحدت ہے، صرف وحدت کے مشاہدے سے بھی ہماری روح کو سکون نہیں ملتا بلکہ ہماری تمنا یہ ہوتی ہے کہ

ہم اس سے وصال و اتحاد حاصل کر لیں۔ ہماری روح اپنے مبداء حقیقی یا اپنی اصل سے جو وحدت ہے ملنے کے لئے بے قرار رہتی ہے، یہی بیقراری عشق بے اسے ہی صوفیہ عشق حقیقی کہتے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ہم اس وحدت کو پا لیں چونکہ ہمارا حقیقی وطن وحدت ہی ہے، ہم اسی وطن کی طرف لوٹنا چاہتے ہیں، وحدت کی جانب یہ سفر نہ قدموں سے طے ہو سکتا ہے نہ آنکھوں سے بلکہ قلب کی آنکھوں سے یہ سفر طے کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے سر کی آنکھیں بند کر لی جائیں اور دل کی آنکھیں کھول لی جائیں پھر معلوم ہوگا کہ جس کو ہم ڈھونڈتے تھے وہ خود ہم میں موجود ہے۔ یہ وصال حق دراصل بخودی ہے جس سے انسان سب سے بلکہ خود سے بھی بیگانہ ہو جاتا ہے، اپنے جسم و جان سے بے خبر اور زمان و مکاں سے فارغ، فکر سے بے نیاز، عقل سے آزاد ہو کر عشق حقیقی میں مست ہو جاتا ہے، اپنی ذات اور معشوق میں یعنی نفس (روح) و خیر مطلق میں کوئی واسطہ یا رکاوٹ نہیں پاتا، فرق مٹ جاتا ہے، یہ وہ کیفیت ہے جسے عشق مجازی میں عاشق و معشوق غلطی سے تلاش کرتے ہیں، ورنہ یہ کیفیت مقام ربوبیت سے مخصوص ہے۔ نفس انسانی جب تک بدن سے وابستہ ہے اسے یہ کیفیت حاصل نہیں ہو سکتی، یہ کیفیت بہت مشکل سے اور بہت تھوڑی دیر کے لئے اور بہت دیر میں حاصل ہوتی ہے۔ فلاطینوس کہا کرتا تھا کہ میں نے ساری عمر میں چار بار یہ کیفیت پائی ہے اور یہ لذت چکھی ہے۔²⁵

خدا — مسلم فلاسفہ کی نظر میں

مسلم فلاسفہ نے بھی ذات حق کے بارے میں اپنے افکار کا اظہار کیا ہے۔ وجود حق کے اثبات کے حوالے سے جو دلائل انہوں نے دیئے ہیں ان پر یونانی فلسفہ کا اثر بھی ہے۔ کندی (252-185ھ) کی نظر میں خدایا وجود حق ہمیشہ سے ہے ہمیشہ قائم رہے گا اور وہ وجود کامل ہے، ازلی ہے۔ کندی کی نظر میں اللہ کی ذات اتنی وراۃ الوراہ ہے کہ اسے محض منفی پیرائے میں ہی بیان کیا جاسکتا ہے، مثلاً یوں کہ خدا کی ذات مادی نہیں، اس کی کیفیت نہیں، کمیت نہیں، خدا نہ جنس ہے، نہ نوع ہے، نہ عرض ہے، نہ عدد ہے، غرض خدا کو انسانی فکر کے سانچے میں ڈھالا نہیں جاسکتا۔²⁶

فارابی (ولادت 257ھ) ترکستان کے شہر فاراب کا رہنے والا تھا۔۔۔۔۔ ستر سے زیادہ زبانوں کا ماہر تھا۔ اس نے ارسطو کی کتابوں کے تراجم کئے۔ ان کا نام تعلیم ثانی رکھا اور خود معلم ثانی کہلایا۔۔۔۔۔ موسیقی کا ماہر بھی تھا، طبیب بھی تھا لیکن اس نے خود کو فلسفہ کے لئے وقف کیا ہوا تھا۔ اس کی نظر میں فلسفہ حقیقت مطلق کی تلاش کا کام ہے۔ انسان کے لئے علوم عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے جو کمال حاصل ہوتا ہے اس سے اعلیٰ کوئی کمال نہیں۔ فارابی کی نظر میں تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب، اس کے سوا تیسری کوئی قسم نہیں، اب چونکہ ہر ممکن کے حقیقی بننے کے لئے کوئی علت پروری ہے اور علل کا سلسلہ غیر متناہی نہیں ہو سکتا اس لئے ہم مجبور ہیں کہ ایک واجب الوجود کو مانیں

جو علت سے بری ہے، ازلی ہے، ابدی اور کامل بھی، عقل محض بھی ہے اور خیر مطلق بھی، البتہ یہ وجود مرکب نہیں بسیط ہے۔ چونکہ وجود حق وجود مطلق اور کامل ہے اس وجہ سے ہم اس کا ادراک نہیں کر سکتے، اس کی ذات ہمارے ادراک سے ماورا ہے کہ وجود محدود وجود لامحدود کا ادراک نہیں کر سکتا۔ خدا کی ذات اس قدر واضح، روشن اور منور ہے کہ ہماری آنکھوں کو خیرہ کئے ہوئے ہے۔ یعنی اس کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں، خود اس کی ذات جو بے حد روشن اور منور ہے اور آنکھوں کو خیرہ کئے ہوئے ہے اپنے وجود کا ثبوت ہے۔ خدا کے وجود پر دلیل نہیں لائی جاسکتی کیونکہ وہ خود تمام اشیاء کی دلیل ہے، وجود اور حقیقت اس کی ذات میں ایک ہو جاتے ہیں..... جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے تو معلوم کے لئے وہ کسی دوسری ذات کا محتاج نہیں، وہ خود ہی عالم ہے، خود ہی معلوم ہے اور خود ہی علم ہے اور اپنے حسن لازوال اور خیر بے مثال پر آپ ہی شیدا ہے۔ ذات حق واحد ہے، بسیط ہے، اس کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں، اس کی ذات سے علیحدہ نہیں۔ وہ کلیات کا علم رکھتا ہے، اسے جزئیات کا علم نہیں، وہ مادی اشیاء کا علم نہیں رکھتا کہ یہ چیزیں اس کے مقام و مرتبہ سے پست تر ہیں اور خدا کے لئے مناسب نہیں کہ پست تر چیزوں کا علم حاصل کرے۔ فارابی کی نظر میں خدا سے عقل کل اور عقل کل سے آٹھ عقول افلاک اور ان سے اجرام سماوی پیدا ہوئے۔ یہ نو عقول، جنہیں ملائک آسمانی کہا جاتا ہے مل کر وجود کا دوسرا درجہ بتاتی ہیں۔ تیسرے درجہ پر انسانوں کی عقل فعال ہے جو روح القدس بھی کہلاتی ہے اور ارض و سما کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔ چوتھے درجہ پر نفس ہے، پانچویں اور چھٹے درجہ کی ہستیاں صورت اور مادہ ہیں۔²⁷

ابن سینا (ولادت 370ھ) کی نظر میں چونکہ خدا واحد ہے اس لئے واحد (ایک) سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ض) جب خدا اپنی ذات کا تعقل کرتا ہے یعنی اپنی ذات کے بارے میں سوچتا ہے تو اس سے عقل اول وجود میں آتی ہے۔ یہ عقل ممکن الوجود بالذات ہے اور واجب الوجود بالغیر ہے۔ جب یہ عقل اپنے مبداء کا تعقل کرتی ہے تو عقل دوم وجود میں آتی ہے، یہ عقل دوم عقل کلی ہے اور جب عقل کلی اپنی ذات کا تعقل کرتی ہے جو واجب الوجود بالغیر ہے تو اس سے نفس فلک اقصى وجود میں آتا ہے اور جب یہ فلک اقصى اپنی ذات کا تعقل کرتا ہے جو ممکن الوجود ہے تو اس سے نفس فلک اقصى وجود میں آتا ہے اور جب یہ فلک اقصى اپنی ذات کا تعقل کرتا ہے جو ممکن الوجود ہے، تو اس سے ہمارے فلک کا وجود صادر ہوتا ہے اور یوں سب سے پہلے کثرت وجود میں آئی کہ جس کے ذریعہ سے ہم نظام الہی سے نظام عقلی، نفسی، فلکی میں منتقل ہو جاتے ہیں، لیکن اس پر ایک اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک علت کا معلول صرف ایک ہوتا ہے اور وحدت سے واحد ہی کا صدور ہوتا ہے، تو پھر کثرت عالم کیسے معرض وجود میں آئی۔ اس کا جواب ابن سینا یہ دیتا ہے کہ واجب الوجود (خدا تعالیٰ) ایک ہے، بسیط ہے اس سے عقل اول ہی معرض ظہور میں آ سکتی ہے لیکن عقل اول سے عقل ثانی، عقل ثانی سے عقل ثالث اور یوں بالترتیب عقول عشرہ یعنی دس عقلیں وجود میں آئیں اور پھر کائنات پیدا ہوئی۔ ذات حق واجب

الوجود ہے، عقل مطلق ہے، اسے موجودات کا علم ہے البتہ اس کو جزئیات کا علم عمومی ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ کو تمام اشیاء کا علم بطور کلی حاصل ہے، جزئیات بھی اس پر پوشیدہ نہیں ان کا بھی اسے علم عمومی طور پر ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام علتوں کی علت ہے اور سب غایتوں کی غایت ہے، ہم اس کا ادراک دلائل سے نہیں کر سکتے، اس کی کوئی دلیل نہیں بلکہ تمام موجودات اس کے وجود کی دلیل ہیں۔²⁸

امام غزالی (ولادت 450ھ) وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور حادث کی تخلیق کی کوئی علت ہوتی ہے اور وہ علت خدا تعالیٰ ہے۔ انسان جب کائنات پر غور کرتا ہے اور نظام کائنات پر فکر کرتا ہے تو اسے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ خدا ہے کیونکہ ہر مصنوع کے لئے صانع لازم ہے، وجود کائنات کے لئے وجود خداوندی کا ہونا لازمی ہے جو اس نظام عالم کو اپنی حکمت بالغہ کے ذریعے سے چلا رہا ہے۔ خدا واحد ہے اس کا کوئی شریک نہیں۔ اگر واحد نہ ہوتا تو نظام کائنات درہم برہم ہو جاتا (ولو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا۔ سورہ 21 آیت 22) اس کے علاوہ خدا کے وجود پر قانون سببیت کے تحت غزالی دلیل دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عالم حادث ہے اس لئے اپنے وجود کے لئے کسی سبب کا محتاج ہے۔ عالم کے حادث ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عالم کے تمام اجسام تغیر و تبدیلی اور حوادث کا شکار ہو کر شکست و ریخت سے دوچار ہو جاتے ہیں، ذات باری تعالیٰ قدر ہے اگر حادث ہوتی تو اس کا کوئی سبب ہوتا جو اس کے وجود کا سبب ہوتا، یوں اس سبب کا بھی کوئی سبب ہوتا اور اسی سلسلہ کو ایسے سبب یا وجود پر ختم ہونا تھا جو قدیم ہو، قائم بالذات ہو۔ یہی وجود جو قدیم ہے اور قدیم بالذات ہے۔ عالم کا خالق اور خدا ہے، وہ ازلی اور ابدی ہے، وہی اول و آخر و ظاہر و باطن ہے۔

ابن رشد (ولادت 520ھ) اثبات وجود خدا تعالیٰ کے لئے جو دلائل پیش کرتا ہے وہ دو قسم کے ہیں، ایک کو وہ ”دلیل عنایت“ کہتا ہے اور دوسری قسم کو ”دلیل اختراع“..... وہ کہتا ہے کہ قرآن کی آیات تین قسم کی ہیں، ایک وہ ہیں جو ”دلیل عنایت“ پر مشتمل ہیں، دوسری وہ آیات ہیں جو ”دلیل اختراع“ رکھتی ہیں اور تیسری وہ آیات ہیں جو ان دونوں دلیلوں کو اپنے پہلو میں لئے ہوئے ہیں۔ یہ دلیلیں ابن رشد کی نظر میں عام انسان کی بھی سمجھ میں آ جاتی ہیں اور فلاسفہ کے لئے بھی قابل قبول ہیں، کیونکہ یہ شرعی اور یقینی ہیں۔ عوام اور فلسفیوں میں ان کے بارے میں اگر اختلاف ہے تو فقط ادراک و فہم کے مراتب کا ہے۔ عوام صرف ان دلائل کے حسی پہلوؤں تک پہنچ پاتے ہیں جبکہ فلاسفہ ان دلائل کے عقلی پہلوؤں کو بھی پالیتے ہیں۔ دلیل عنایت سے یہ مراد ہے کہ تمام اشیاء کے وجود میں آنے کا سبب یہ ہے کہ انسان ان سے بہرہ ور ہو، تمام کائنات انسان کے لئے بنائی گئی ہے، اس دلیل کے دو پہلو ہیں: ایک یہ کہ تمام موجودات جو اس جہان میں ہیں وہ سب کی سب انسان کے وجود سے موافقت رکھتی ہیں۔ دوم یہ کہ موجودات میں یہ موافقت لازمی طور پر کسی فاعل کی پیدا کی ہوئی ہے اور وہ فاعل تمام تر عقل و دانش ہوگا۔ اسی نے ایک خاص مقصد کے لئے یہ موجودات پیدا کی ہیں۔ یہ اتفاقاً وجود میں نہیں آئیں۔ پس جو شخص چاہتا ہے کہ صحیح

معنوں میں عرفان حق حاصل کرے یا خدا کو پہچانے، اسے چاہئے کہ موجودات کے فائدے اور ان کے مفید ہونے کے بارے میں غور کرے..... دلیل اختراع کی اساس اس پر ہے کہ انسان غور کرے کہ کس طرح مٹی سے پودے اگتے ہیں، کس طرح زندگی وجود میں آتی ہے، سو کوئی ہے جو نباتات و حیوانات کو وجود میں لاتا ہے۔ بس جو خدا کو صحیح معنوں میں جاننا چاہے اسے چاہئے کہ اشیاء کی حقیقت کو سمجھے تاکہ موجودات کے موجد حقیقی کو جان سکے جو خداوند اقدس ہے۔²⁹

علامہ اقبال (وفات 1938ء) کی نظر میں خدا بھی ایک خودی ہے البتہ یہ خودی مطلق ہے یا لامتناہی خودی ہے۔ کائنات خود بھی ایک خودی ہے یا ایغویہ، ہماری حیات ایغویہ کی حیات ہے۔ ذرے سے آفتاب تک ہر شے میں خودی کا رفرما ہے حتیٰ کہ وہ اپنا اضافی کمال انسان میں حاصل کرتی ہے۔ تمام دوسری مخلوقات میں سب سے زیادہ انسان ہی اپنے خالق کی خالقیت کے عمل میں شریک ہے..... خودی مطلق یعنی خدائے برحق تمام محدود خودیوں کو ان کا وجود مٹائے بغیر اپنی خودی میں یعنی ہستی میں لئے ہوئے ہے۔ قرآن پاک میں اسی حوالے سے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں۔ یوں خودی مطلق کائنات سے ماورا بھی نہیں اور وہ ہمہ اوستی نظریے کے مطابق کلی طور پر نافذ کل اور ہمہ گیر بھی نہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی یعنی خودی مطلق ایک حد تک ہمہ گیر بھی ہے اور ایک حد تک ماورا بھی..... یہاں یہ بات توضیح کے طور پر کہنا مناسب ہوگا کہ خدا کی شخصیت کے تصور کے حوالے سے دو تصورات ہیں: خدا ایک شخص ہے یا فرد ہے اور اس کائنات سے ماورا یعنی دور یا باہر عرش پر مقیم ہے اور حکمرانی کر رہا ہے۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ خدا ساری کائنات میں موجود ہے بلکہ ہر شے میں جاری و ساری ہے۔ ہر چیز میں اسی کا وجود ہے بلکہ یوں کہئے کہ ہر چیز وہی ہے۔ اس کے وجود کے سوا کوئی موجود ہی نہیں، یہ ہمہ اوستی (وحدت الوجودی) نظریہ ہے۔ پہلے نظریے کے مطابق انسان اور خدا میں جو رشتہ ہے وہ ہر چند خالق و مخلوق کا ہے لیکن انسان کی شخصیت قائم رہتی ہے لیکن اس نظریے سے شرک کا پہلو پیدا ہو جاتا ہے یعنی ایک وجود خدا کا اور دوسرا وجود انسان کا۔ اس شرک سے بچنے کے لئے دوسرا نظریہ یہ پیدا ہوا کہ خدا اور انسان میں خالق و مخلوق کا رشتہ نہیں بلکہ سب کچھ وہی ہے۔ یہ وحدت الوجودی تصور ہے، اس میں انسانی شخصیت معدوم ہو جاتی ہے۔ نہ انسان کا ارادہ رہتا ہے اور نہ اس کا اختیار۔ یہ ہمہ اوستی تصور عام طور پر تصوف میں رائج ہے جبکہ مذاہب زیادہ تر ماورائی تصور رکھتے ہیں..... علامہ کی نظر میں خدا کی شخصیت نہ ماورائی ہے نہ ہمہ اوستی بلکہ وہ ایک خودی ہے اور کائنات بھی ایک خودی ہے، خود انسان بھی خودی ہے، البتہ خدا خودی مطلق ہے جو تمام محدود خودیوں پر محیط ہے اور انسان کی خودی ان تمام دوسری محدود خودیوں کے مقابلے میں کامل ہے اور افضل و اعلیٰ ہے، لیکن یہ بھی ہے کہ انسانی خودی مزید تکمیل کے مراحل سے بھی گزر رہی ہے۔

علامہ اقبال خودی مطلق کے ماورائی پہلو پر ذرا زیادہ زور دیتے ہیں کیونکہ خودی مطلق کے ہمہ گیر یا نافذ

کل ہونے کو تسلیم کرنے سے انسانی خودی لامتناہی خودی یعنی خدا میں براہ راست جذب و تحلیل ہو جاتی ہے جبکہ ماورائی تصور متناہی خودی کو یعنی انسان کی خودی کو نمایاں کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی خودی مطلق یعنی ہستی خداوند تعالیٰ کی انفرادیت کو بھی عیاں کرتا ہے، اس کے علاوہ خدا کا ماورائی تصور مذہبی شعور کو بہتر انداز میں مطمئن کرتا ہے کیونکہ انسان کی مایوسی اور اس کی تنہائی کے احساس کا مداوا ایک ماورائی ہستی کے وجود سے ہوتا ہے جسے وہ مصیبت میں پکار سکے اور جس سے وہ دکھوں کا مداوا حاصل کر سکے۔

اس خودی مطلق کی چار صفات ہیں۔

(۱) خلاقیت (۲) ہمہ دانی (۳) قدرت کاملہ (۴) سرمدیت

(۱) وہ خلاق ہے لیکن ان معنوں میں کہ تخلیق خود اس کے باطنی امکانات کا بے نقاب ہونا ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ کائنات یا مادہ اس سے علیحدہ اور خارج میں کوئی شے ہے۔ مادہ مکان و زمان درحقیقت ذات حق کی یا خودی کی آزاد تخلیقی قوت کی تشریحات یا تعبیرات ہیں۔ ان کا اپنا علیحدہ وجود نہیں۔

(۲) خودی مطلق ہمہ دان ہے یعنی عالم کل ہے یا علیم ہے۔ خدا ایسا علیم ہے کہ اس کے علم کا عمل اور اس کے علم کا معروض دونوں ایک ہی ہیں۔ وہ ایسا علیم ہے کہ جس کا معلوم اس سے جدا نہیں۔ اس کا علم تخلیقی ہے۔ وہ خود ہی اپنے علم کا موضوع ہے اس لئے وہ ہمہ دان ہے۔ ہمہ دانی سے یہ مراد بھی نہیں کہ ہر چیز پہلے سے دی ہوئی اور متعین ہے اور اللہ تعالیٰ نے صرف اسے ذہن نشین کر لیا ہے۔ اس کا ادراک اپنے باہر کی چیز کا ادراک نہیں۔ وہ ایک زندہ تخلیقی فعلیت ہے، وہ تخلیق کرتا ہے جس لمحے وہ جانتا ہے اور وہ جانتا ہے جس لمحے وہ تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح مستقبل خدا کی تخلیق حیات کے نامی کل میں موجود رہتا ہے، لیکن وہ ایک کھلے غیر متعین امکان کی طرح موجود رہتا ہے نہ کہ واقعات و حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا قطعی خاکہ پہلے سے مقرر ہو۔

(۳) خودی مطلق قادر کل ہے لیکن ایسی لامحدود طاقت نہیں جو بے بصر اور متلون ہو کیونکہ ایک معنی میں وہ محدود ہے یعنی اپنی دانش اور نیکی سے محدود ہے۔ یہ تحدید اسے بے بس نہیں بناتی بلکہ اس کی طاقت و دانش اور نیکی سے مربوط ہے اس کی قدرت کے اظہار میں ایک نظم ہے، ایک اصول ہے، اس کا ارادہ بنیادی طور پر نیکی کی طرف حرکت کرتا ہے۔۔۔۔۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے پھر یہ شر اور الم کہاں سے آئے؟ علامہ فرماتے ہیں کہ ہماری کائنات ایک ناقص کائنات ہے، خودی نے انسان میں اضافی کمال حاصل کیا ہے۔ کمال کلی ابھی بہت دور ہے، الم اور شر ہمیں اپنی خودی کے استعمال اور استکمال کی آرزو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں، لہذا شر اور الم مطلق نہیں بلکہ خودی کے استکمال میں کامیاب یا ناکام ہونے سے متلازم ہوتے ہیں۔

(4) خودی مطلق سرمدی یا ابدی ہے۔ عام طور پر سرمدیت سے مراد ایسا زمانہ ہے جس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ مظاہر کی دنیا میں تو اتر اور تغیر پایا جاتا ہے اور اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہر ابتدا کی ایک انتہا ہے اور تو اتر بے نہایت کی بھی ایک انتہا ہے، لیکن زمان کا یہ تصور عملاً غلط ہے۔ اب اگر ہم اپنی ذات پر غور کریں تو معلوم وگا کہ یہاں تغیر بلا تو اتر پایا جاتا ہے۔ تمام باطنی حالتیں ایک دوسرے میں نفوذ کر رہی ہیں اور نہیں کہہ سکتے کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے۔ استدام ایک نامی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ چلتا ہے اور حال میں کار فرما رہتا ہے۔ اسی طرح مستقبل بھی آگے اس طرح پڑا ہوا نہیں جس پر سے ہمیں گزرنا ہے، وہ پہلے ہی سے حال میں ہے یعنی وہ حال میں ایک کھلے ہوئے غیر متعین امکان کے طور پر موجود ہے، اس کی خودی تاریخ کی ساری حد رسائی کو اپنی حیات باطنی میں ایک آن یا لمحے کے طور پر لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ اس کے لئے نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے، سب کچھ ایک لمحہ میں اس کے زیر نظر ہے۔ وہ زمانے کی تاریخ پر ہماری طرح آہستہ آہستہ اور تدریجی مدتوں سے نہیں گزرتا۔ فی الواقع خداوند تعالیٰ خود ہی تمام زمان کا سرچشمہ ہے۔

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن پیاموز³⁰

مغربی مفکرین اور تصور خدا

خداوند اقدس کے وجود کے اثبات میں مغربی مفکرین نے بھی اظہار خیال کیا ہے۔ اگرچہ ان کے دلائل بیشتر وہی ہیں جو یونانی اور مسلم فلاسفہ نے اس حوالے سے پیش کئے مثلاً میسٹر ایکہارٹ (Meister Eckhart) ایک مغربی مفکر اور مسیحی صوفی (تیرہویں صدی) کے خدا کی تعریف میں یہ جملہ: "God is not light nor life nor love nor nature nor spirit nor semblance nor anything we can put into words"

مشہور مسلم فلسفی کندی (آٹھویں صدی) کے ان الفاظ سے (جن کا کندی کے حوالے سے پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے) بے حد مشابہت رکھتے ہیں "خدا کی ذات مادی نہیں، اس کی کیفیت نہیں، کمیت نہیں، خدا نہ جنس ہے، نہ نوع ہے، نہ عرض ہے، نہ عدد ہے، غرض خدا کو انسانی فکر کے سانچے میں ڈھالا نہیں جاسکتا۔۔۔۔۔" البتہ مغربی مفکرین کے دلائل میں کچھ جدت اور بانگین بھی ہے۔ قارئین کرام ذرا ملاحظہ فرمائیے:

ڈیکارٹ (ولادت 1594ء) خدا کو جوہر کہتا ہے، جوہر سے مراد ایسی ہستی ہے جو اپنے وجود کے لئے کسی اور کی محتاج نہ ہو اور جو بذات خود قائم ہو۔ وہ کہتا ہے کہ مجھ میں خدا کا تصور اس لئے موجود ہے کہ

خدا موجود ہے، خدا کے وجود کا دار و مدار میرے نفس کے تصور پر نہیں بلکہ میرے نفس کا تصور اس کے وجود کا رہن منت ہے..... اس کے نزدیک کامل اور لامحدود ہستی کا تصور ایک نصب العین کا نام دیتا ہے، اسی کا یہ مشہور قول ہے کہ میں سوچتا ہوں اس لئے میں موجود ہوں، وہ کہتا ہے کہ میرا وجود اگر مستقل ہوتا اور قائم بالذات ہوتا تو نہ مجھے موت ہوتی، نہ مجھ میں خواہش ہوتی اور نہ شک ہوتا۔ پھر تو میں ہی خدا ہوتا، چونکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ میرا وجود کسی ذات کامل و اکمل کی عطا ہے جو خدا ہے، جو وجود کامل ہے، واجب ہے اور قائم بالذات ہے۔ میرا ذہن ناقص ہے اور محدود ہے۔ اس لئے میں ذات حق (جو کامل ہے اور لامحدود ہے) کا ادراک کلی طور پر نہیں کر سکتا۔ یعنی جیسا کہ اس کا حق ہے اس کا عرفان حاصل نہیں کر سکتا لیکن ذات حق کو میرا ذہن روشن اور واضح پاتا ہے، جیسا کہ مثال کے طور پر پہاڑ کو میں آغوش میں نہیں لے سکتا لیکن اسے چھو تو سکتا ہوں، یوں اس کے وجود کو محسوس کر سکتا ہوں۔³¹

مالبرانش Malebranche (ولادت 1638ء) کی نظر میں انسان جو کچھ دیکھتا ہے خدا میں دیکھتا ہے، ہر فعل خدا کی جانب سے وجود میں آتا ہے، انسان تو صرف آلہ اور سبب ہے۔ یوں گویا وہ وحدت الوجودی ہے۔³²

سپینوزا Bruch Spinoza (1632-1677ء) کی نظر میں خدا ایک جوہر ہے جو قائم بالذات ہے، جاوید ہے، واجب الوجود ہے، جس کی لامحدود اور بے شمار صفات ہیں اور جس کا وجود ظاہر و مشہود ہے یعنی اپنے ظہور کے لئے کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔ خدا کائنات کی علت خارجی نہیں داخلی ہے، جو کچھ ہے خدا میں ہے اور بغیر اس کی ذات کے کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی جو کچھ موجود ہے وہ خدائے واجب الوجود کی ایک حالت یا شان ہے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ پرانے فلسفیوں نے اپنے فلسفہ کا آغاز عالم خلق سے کیا تھا، ڈیکارٹ اور غزالی نے اپنی ذات کو مبداء علم جانا، اسپینوزا نے خدا کو مبداء علم بتایا، متقدمین کے لئے عالم شناسی وسیلہ خدا شناسی تھا، ڈیکارٹ کے لئے خود شناسی وسیلہ خدا شناسی تھا اور اسپینوزا کے لئے خدا شناسی خود شناسی کا وسیلہ ہے۔ وہ خدا کو ہر شے میں اور ہر شے کو خدا میں دیکھتا ہے، اس لئے اسے خدا مست کہا جاتا ہے، لیکن علماء قشری اسے منکر خدا اور ملحد کہتے تھے، اسی کا قول ہے کہ جذبات عقل کی بصارت کے بغیر بے نور آنکھیں ہیں اور ہوش بے جوش قوت تخلیق و عمل سے محروم ہے۔ انسان کسی صحیح نتیجہ پر اس وقت تک نہیں پہنچ سکتا جب تک جذبات و عقل دونوں نے ایک دوسرے کی تائید کر کے مہر تصدیق ثبت نہ کر دی ہو۔³³

لائبنیز Gottfried Wilhelm Leibniz (وفات 1716ء) کی نظر میں ذات حق وجود کی علت غائی بھی ہے، علت موجبہ بھی ہے اور علت کافیہ بھی ہے۔ ذات حق کامل بھی ہے اور لامحدود بھی ہے اور وہ علم و ارادہ اور قدرت کی صفات سے موصوف بھی ہے۔ اس کا علم ماہیات کا خالق ہے اور اس کا ارادہ ان ماہیات کے وجود کا خالق ہے اور اس کی قدرت ان دونوں امور کی علت ہے۔ یہ تینوں صفات الہی ”جوہر فرد“ میں بھی موجود ہے۔ عالم

میں ذات حق کے علاوہ دو قسم کے جوہر ہیں، ایک جسم ہے جس کی حقیقت بعد ہے اور ایک روح ہے جس کی حقیقت فکر یا علم ہے۔³⁴

جرمن فلسفی مینڈلسن Moses Mendelsohn (1729-1786ء) کی نظر میں خدا صاحب شخصیت ہے جو تمام تر ”خیر دانش“ عدل و کرم ہے۔³⁵

ہیگل Hegel (1770-1831ء) کی نظر میں خدا کا عقلی تصور کرنے سے وہ خدا نہیں رہتا۔ فلسفہ اور مذہب کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ عقلیت اور عقیدہ کے بین بین کوئی راہ نکالے، فلسفہ مذہب پیدا نہیں کر سکا البتہ مذہب فلسفہ پیدا کر سکتا ہے۔ یعنی خدا کی ذات کا تصور کرنا فلسفہ کا کام نہیں البتہ اس کی صفات پر فلسفیانہ غور کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام اضداد کی تہہ میں ایک مرکز کا پایا جانا ضروری ہے ورنہ جدلیاتی عمل جاری نہ رہ سکے گا، وہی روح کائنات ہے، وہی خدا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اضداد کا تصور ہیگل کے فلسفہ کی بنیاد ہے۔ اس کی نظر میں ہر تصور کی ضد وجود ہے، جب وہ تصور ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو اس کے ناقص پہلو کی نفی ہو جاتی ہے اور ایک نیا تصور جنم لیتا ہے، جو پہلے تصور کا عکس ہوتا ہے اب یہ نیا تصور پہلے تصور سے مل کر نئی کلیت یا تصور پیدا کر لیتا ہے، اس نئے تصور کی آگے چل کر پھر نفی ہو جاتی ہے اور اس طرح عمل جاری رہتا ہے، نفی چونکہ صرف ناقص پہلو کی ہوتی ہے اس لئے تصور کا صالح عنصر فکر کی ان ارتقائی منازل میں باقی رہتا ہے۔ یہ صالح عنصر یا جوہر دراصل وہ ابدی اقدار یا حقائق ہیں جو تمام تغیرات کے باوجود باقی رہتے ہیں اور قائم بالذات طاقت اس جوہر کی حفاظت میں ہر آن مصروف رہتی ہے۔ اس قائم بالذات طاقت کو ہیگل روح کائنات کہتا ہے۔ اضداد کی اس جنگ اور ارتقائے کائنات کے اس عمل کو ہیگل جدلیاتی عمل کہتا ہے، ہیگل کے نزدیک تصورات کی اس جنگ میں خود نبض کائنات کا زیرو بم پایا جاتا ہے۔ بظاہر یوں لگتا ہے کہ ہیگل وحدت الوجودی ہے، ہیگل درحقیقت نہ وحدت الوجودی ہے اور نہ منکر حق ہے اور نہ ہی اس عقیدہ کا حامل ہے کہ خدا کا وجود موجودات کے مقابلہ میں الگ اور مستقل ہے، یعنی ماورائی نظریہ بھی وہ نہیں رکھتا۔ ہیگل جو کہنا چاہتا ہے وہ یوں ہے کہ خدا جہاں میں نہیں، خود جہاں خدا میں ہے۔³⁶

شوپنہاؤر Schopenhauer (1788-1860ء) کہتا ہے کہ میرا شعور مجھے یہ تسلیم کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ اس عالم شہود کے عقب میں ایک ایسی حقیقت ہے جو اپنے وجود کے لئے میرے تصور اور نظام عقل کی پابندیاں محتاج نہیں ہے۔ میں نہیں جانتا کہ وہ کیا ہے، لیکن اتنا ضرور جانتا ہوں کہ وہ ہے اور اس کا وجود میرے وجود پر منحصر نہیں۔ شوپنہاؤر کہتا ہے کہ جو چیز تمام موجودات میں جاری و ساری ہے، جو نہ صرف ہماری ماہیت ہے بلکہ اس معروضی عالم کی اساس بھی ہے وہ خواہش یا ارادہ ہے جو حقیقت ہے اور ذات مطلق ہے۔ یہ خواہش یا خواہش حیات یا ارادہ لافانی ہے اور ایک اندھی قوت ہے جس نے وجود میں آ کر ایک بہت بڑی غلطی کی ہے جو غم اور الم کا

سبب بھی ہے..... گویا خواہش حیات قید حیات کا باعث ہے اور اس لئے بند غم کا سبب بھی ہے۔

کانٹ Kant (1724-1804ء) کہتا ہے کہ خدا کا تصور ہر اس انسان میں موجود ہونا ضروری ہے جس کے ذہن میں اخلاقی قانون موجود ہے۔ اس کے خیال میں مذہب کی بنیاد سائنس اور دینیات پر نہیں رکھی جا سکتی، اخلاق کو مذہب کی بنیاد ہونا چاہئے جس میں ارادہ نیک کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔

نیک کی بنیاد حسن نیت یا ارادہ نیک ہے، خیر مطلق ارادہ خیر ہی ہے البتہ ذات حق یا حقیقت مطلق کا اثبات عقل سے ممکن نہیں، نظام کائنات سے وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے بارے میں جو دلائل فلاسفہ نے پیش کئے تھے وہ یہ کہہ کر مسترد کر دیتا ہے کہ یہ ناکافی ہیں۔³⁷

کیرک گرد (ولادت 1813ء) کہتا ہے کہ موضوع ہی حقیقت ہے اور حقیقت بحیثیت موضوع ہی ہوتی ہے۔ انسان اور خدا میں اس وقت تک کسی قسم کا رابطہ قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ خدا کو موضوع نہ مانا جائے۔ زندہ اور حرکی قسم کا تعلق صرف ایک موضوع اور دوسرے موضوع ہی میں قائم ہو سکتا ہے۔ موضوع اور معروض کے درمیان پیدا نہیں ہو سکتا۔ وہ خدا کو موضوع محض شخصیت سمجھتا ہے، گویا خدا الٰہیت موضوعیت ہے، اسی کا قول ہے ”میں ہوں کیونکہ میں موجود ہوں“ وہ کہتا ہے کہ اگر میں نے اپنی قبر کے لئے کوئی کتبہ تجویز کیا تو وہ ہوگا ”وہ فرد“۔³⁸

لاک John Locke (1632-1704ء) کہتا ہے کہ ہمارا علم وجود کے بارے میں تین قسم کا ہے (1) علم اپنے وجود کا (2) علم خدا کے وجود کا (3) علم اشیاء کے وجود کا۔

ہم خدا کے وجود کا علم عقل کے ذریعے حاصل کرتے ہیں، اس طور سے کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارا وجود حادث ہے سو ہمارے وجود کو اس نے پیدا کیا ہے جو قدیم ہے، ازلی وابدی ہے اور صاحب عقل ہے۔ پس ہمارے پاس جو کچھ ہے اسی کا دیا ہوا ہے جو خود قدرت کاملہ ہے۔³⁹

برگساں Henri Bergson (ولادت 1859ء) کی نظر میں خدا عشق ہے اور عشق خدا ہے۔ خالق حقیقت میں عشق ہے اور خلقت نتیجہ عشق ہے۔ خالق یعنی خدا عاشق ہے اور مخلوق معشوق ہے اور چونکہ مخلوق خالق کا نتیجہ ہے، پس معشوق بھی خالق خود ہی ہے۔⁴⁰

تصور خدا اور موحد فلاسفہ

عام طور پر موحد فلسفیوں کا نظریہ ہے کہ خدا کائنات میں صرف روح فطرت کے طور پر موجود ہے، وہ اس کی علت اولیٰ ہے یا علت العلل ہے یا بہت سے بہت خدا نے کائنات کو تخلیق کیا ہے اور بس نظام عالم سے اسے کوئی سروکار نہیں، اس کا علم کلیات تک محدود ہے، خدا جزئیات سے آگاہ نہیں۔ جس طرح گھڑی ساز گھڑی بنا کر فارغ ہو جاتا ہے پھر گھڑی خود بخود چلتی رہتی ہے، اسی طرح کائنات بھی گھڑی کی طرح ہے، جو خود بخود چل رہی

ہے۔ کائنات کے اس نظام کو چلانے کے لئے خدا کی ضرورت نہیں۔

ارسطو کی نظر میں خدا جو علت اولیٰ ہے یا محرک اول ہے، خود ساکن مطلق ہے چونکہ حرکت نقص کا سبب ہے اور خدا کامل ہے اسے اپنی ذات کے علاوہ کسی چیز کا علم نہیں۔⁴¹ فارابی کہتا ہے کہ خدا اعلام ہے لیکن اپنے علم کے لئے کسی دوسری چیز کا محتاج نہیں۔ اس کا علم صرف اپنی ذات کے بارے میں ہے۔ اپنی ذات کے سوا اسے کسی چیز کا علم نہیں، وہ خود ہی عالم ہے خود ہی معلوم ہے خود ہی علم ہے⁴² ابن سینا کی نظر میں یہ مناسب نہیں کہ خدا جو واجب الوجود ہے اشیا کا علم بھی رکھے چونکہ اس صورت میں اس کی ذات اس شے کے علم پر قائم ہوگی جس کا اس نے علم حاصل کیا ہے، یوں خدا واجب الوجود نہیں ہوگا۔⁴³

قرآن پاک کہتا ہے لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض (سورہ 34، آیت 3) یعنی خداوند تعالیٰ سے پوشیدہ نہیں۔ ذرہ بھر کوئی چیز آسمانوں اور زمینوں میں۔ وہ جب چاہتا ہے کہ کوئی چیز وجود میں آئے تو صرف کن کہتا ہے اور وہ چیز (فیکون) ہو جاتی ہے (سورہ ۳۶ آیت ۸۲) قرآن کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ زندہ ہے، تمام کائنات کو سنبھالنے والا ہے، نہ اسے اونگھ آتی ہے نہ نیند۔ جو کچھ زمین و آسمان میں ہے اس کے لئے ہے۔ ایسا کون شخص ہے جو اس کے پاس (کسی کی) سفارش کر سکے بدون اس کی اجازت کے، وہ جانتا ہے ان کے تمام حاضر و غائب حالات کو اور وہ سب یعنی تمام موجودات اس کے معلومات میں سے کسی چیز کو اپنے احاطہ علمی میں نہیں لاسکتے، مگر جس قدر (علم دینا) وہ چاہے اس کی کرسی نے سب آسمانوں اور زمین کو اپنے اندر لے رکھا ہے اور اللہ کو ان دونوں (زمین و آسمان) کی حفاظت کچھ گراں نہیں گزرتی۔ وہ عالی شان و عظیم الشان ہے (سورہ 2، آیت 255)

خدا ہر پوشیدہ اور ظاہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ عالم الغیب والشہادہ (سورہ 59، آیت 22)۔.... وہ تمام چیزوں کو جانتا ہے جو کچھ خشکی میں ہے اور جو کچھ دریاؤں میں ہے اور کوئی پتا (درخت سے) نہیں گرتا مگر وہ اس کو بھی جانتا ہے (سورہ 6، آیت 59) و یعلم ما فی البر والبحر وما تسقط من ورقۃ الا یعلمہا..... وہ تو آنکھوں کی خیانت اور دلوں میں پوشیدہ اسرار کو جانتا ہے۔ یعلم خائنة الاعین و ما تخفی الصدور (سورہ 40، آیت 19) وہ جانتا ہے جو کچھ زمین ہے اور آسمانوں میں ہے اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ یعلم ما فی السموات وما فی الارض واللہ علیہ کل شیء قدیر (سورہ 3، آیت 29)۔.... وہ چاہے تو موسیٰ علیہ السلام کو فرعون جیسے زبردست حکمران پر فتح عطا فرمادے، وہ چاہے تو فرعون کو دریا میں غرق کر دے اور اسی دریا سے موسیٰ علیہ السلام کو بہ سلامت پار کر دے۔ وہ چاہے تو بن باپ کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پیدا کر دے، وہ چاہے تو بغیر ماں کے حضرت حوا کو پیدا کر دے، وہ چاہے تو جنگ بدر میں مشرکین مکہ کو کنکریاں مار کر شکست فاش سے دوچار کر دے۔.... وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی (آپ نے (خاک کی مٹھی) نہیں پھینکی جس وقت آپ نے

پھینکی تھی بلکہ اللہ نے پھینکی تھی) (سورہ 8، آیت 107) اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں سو کرتے ہیں..... ان ربک فعال لما یريد (سورہ 11، آیت 107)

ان آیات بالا کی روشنی میں قرآن پاک کا خدا فلسفیوں کے خدا سے مختلف ہے۔ قرآن پاک کا خدا حقیقت میں خدا ہے جبکہ فلسفیوں کا خدا کائنات سے لا تعلق ہے، جزئیات سے بے خبر ہے، بلکہ اپنی ذات کے سوا ہر چیز سے بے خبر ہے..... خدا کا یہ تصور ان کے اپنے ذہن کی تخلیق ہے، قرآن پاک نے سچ کہا ہے کہ سبحان اللہ عما یصفون (سورہ 37، آیت 159) یعنی اللہ کی ذات ان باتوں سے پاک ہے، لوگ جو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

تصور خدا پر مغرب کے جدید فلاسفہ کے اعتراضات

ایک جدید فلسفی جے ایل میکی J.K. Mackie نے اپنے مضمون Evil & Omnipotence (شر اور قدرت مطلقہ) میں پروفیسر جان ایچ۔ ہک John H. Hick نے اپنی کتاب Philosophy of Religion (فلسفہ مذہب) میں اور ایلون پلانٹگا Alvin Plantinga نے اپنی کتاب God, Freedom and Evil میں اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا ہے کہ خداوند تعالیٰ جو قادر مطلق ہے اور خیر مطلق ہے اس کی دنیا میں شر کہاں سے آیا؟ بقول جے ایل میکی ”اب یا تو خدا کی قدرت کامل نہیں“ ناقص ہے، جس کی وجہ سے وہ شر کو روکنے میں ناکام رہتا ہے یا خدا خیر مطلق نہیں، اس لئے خدا کی دنیا میں شر ہے..... ورنہ وہ ذات جو قادر مطلق ہے وہ شر کے وجود کو اگر چاہے تو مکمل طور پر دنیا سے مٹا سکتی ہے..... یہ بات کہ خدا قادر مطلق بھی ہے اور خیر مطلق بھی ہے پھر دنیا میں شر بھی موجود رہے تو یہ دونوں باتیں باہم مطابقت نہیں رکھتیں یعنی شر کے ہوتے ہوئے ہم خدا کو قادر مطلق اور خیر مطلق نہیں مان سکتے۔“

بظاہر تو جے ایل میکی کا یہ اعتراض وزنی لگتا ہے لیکن اگر ذرا سا غور کیا جائے تو اس اعتراض کا بودا پن واضح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ہم جسے شر کہتے ہیں وہ ہمارے نقطہ نظر سے شر ہے ورنہ حقیقت میں شر نہیں، سمندر کے پانی میں مچھلی کے لئے زندگی ہے اور انسان کے لئے اس میں موت ہے۔ شر کا وجود ذاتی نہیں اضافی ہے۔ خیر سے محرومی کا نام شر ہے۔ شر خیر کا تلازم ہے، جس طرح جہالت علم کا تلازم ہے، ظلم عدل کا تلازم ہے، یوں خیر، علم اور عدل کے وجود سے سر، جہالت اور ظلم وابستہ ہیں، بغیر شر کے خیر کا تصور ممکن نہیں اور نہ بغیر شر کے خیر کا وجود ممکن ہے یوں اس دنیا میں شر کا وجود بھی ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ خیر کا نہ ہونا شر ہے، علم کا نہ ہونا جہالت ہے، یوں خیر اور علم کا وجود اصلی ہے اور شر اور جہالت کا وجود اضافی ہے۔ ویسے بھی شر کا وجود انسان کے اختیار کی آزادی کے لئے بھی لازمی ہے۔ خیر و شر کی موجودگی میں خیر کے انتخاب ہی سے انسانیت یا اخلاق عبارت ہے..... صوفیہ کہتے ہیں

کہ وجود حق حقیقی ہے اور انسان کا وجود عدم اضافی ہے اور وجود حق یا وجود مطلق یا ذات مطلق تمام خیر ہے اور وجود خلق جو عدم اضافی ہے منبع شر ہے کیونکہ وجود خیر ہے اور عدم شر ہے کہ صوفیہ کا قول ہے الوجود خیر محض والعدم شریحت۔ الحسنات کلها من الوجود والسیات کلها من العدم والفقود۔ قرآن کا فرمان ہے (ما اصابک..... فمن نفسک) (آیت 79، سورہ 4) کہ اچھائی اللہ کی جانب سے ہے اور برائی تمہارے نفس سے ہے۔ اگرچہ یہ بھی ہے کل خیر وشر من اللہ تعالیٰ لیکن یہ حقیقت کا ایک اور پہلو ہے کہ چاہے وجود ہو یا عدم اضافی، تمام کی اصل ذات حق یا وجود حق ہے۔

شپرہ با حضرت خورشید گفت چشم مرا کور چرامی کنی
گفت ترا طاقت دیدار نیست کور خودی شکوہ زمامی کنی
یعنی چمکادڑ نے سورج سے شکایت کی کہ تو میری آنکھوں کو کیوں اندھا کر رہا ہے، سورج نے کہا کہ تو خود اندھی ہے اور اپنے اندھے پن کا الزام مجھ پر لگاتی ہے۔

اس کے علاوہ جے ایل میکی اور ان کے دوسرے ہم خیال فلسفیوں کی یہ دلیل کی اس دنیا میں شر ہے جبکہ خدا کو خیر مطلق بھی مانا جاتا ہے اور قادر مطلق بھی..... اب یا تو خدا قادر مطلق نہیں اس لئے وہ شر کو روکنے میں ناکام رہتا ہے یا خدا خیر مطلق نہیں اس لئے خدا کی دنیا میں شر ہے..... ایک اور حوالے سے بھی غلط ہے۔ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے یہ مان لیں یا فرض کر لیں کہ خدائے خیر مطلق اور خدائے قادر مطلق ایک ایسی دنیا تخلیق کرتا جس میں خیر ہی خیر ہوتی، شر اور الم مفقود ہوتے یعنی سب لوگ ہر قسم کے شر سے اور دکھ سے محفوظ ہوتے، نہ باہمی اختلاف ہوتا نہ جنگ ہوتی، نہ بیماری ہوتی، نہ ظلم ہوتا، نہ عدم مساوات ہوتی، سب لوگ امن و سکون اور صحت و سلامتی کے ساتھ زندگی گزارتے۔ اسی طرح خیر کے حوالے سے سب لوگ بھلائی اور خیر میں برابر ہوتے یعنی دولت، دنیا، روٹی، کپڑا، مکان سب کے پاس مساوی ہوتا، اسی طرح خیر محض کا تقاضا تھا کہ سب کی عمریں بھی یکساں ہوتیں، چونکہ یہ تو انصاف کے خلاف ہوتا کہ کسی کو چند دنوں کی زندگی، کسی کو چند سال کی اور کسی کو طویل ستر اسی سال کی زندگی ملے، سو سب کی عمریں بھی برابر ہوتیں۔ فرض کر لیتے ہیں سو سال کی عمر سب کو ملتی اور پوری صحت مندی کے ساتھ، چونکہ اگر بیماری آئے تو انصاف کے خلاف ہے کسی کو نزلہ زکام ہو اور کوئی صحت مند ہو اور کسی بیچارے کو کینسر ہو جائے۔ سو سب صحت مند بھی ہوتے، سب کی عمریں بھی یکساں ہوتیں یعنی سو سال کی، اس صورت حال میں سب کو اپنی موت کا وقت معلوم ہوتا، کیونکہ ہر ایک کی عمر سو سال کی جو ہوتی، نہ ایک پل زیادہ کی نہ کم کی۔ اس کا نتیجہ جو ہوتا وہ ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنی زندگی کا وقت گنتا رہتا بلکہ اپنی موت کی آمد کا انتظار کرتا رہتا..... چونکہ ہر شخص کو کھانے پینے کی اشیاء ایک جیسی اور رہنے کا گھر ایک جیسا ملتا، اس سے زندگی میں، معاشرے میں جو اکتاہٹ ہوتی، بہ آسانی تصور کی جاسکتی ہے۔ یعنی من و سلویٰ آسمان سے آ رہا ہے، پہننے کو لباس، رہنے کے لئے گھر ایک جیسا مل رہا ہے،

پھر انسان فارغ ہوتا اور صرف ایک کام کرتا، وہ تھا موت کا انتظار، مرنے کے وقت کی آمد کا انتظار..... جس وقت کا اسے پہلے سے علم ہے، سو یہ خیر کی دنیا جو شر اور الم سے کلی طور پر پاک ہوتی کیسی ہوتی بلکہ کیسی ہولناک ہوتی، ہر صاحب شعور سوچ سکتا ہے..... پھر یہ بھی تو ہے کہ اگر سارے انسان نیک ہوتے بلکہ تمام تر خیر ہوتے تو گویا وہ فرشتے ہوتے اور فرشتوں کی دنیا کیسی ہوتی یہ سوچا جاسکتا ہے..... جب انسان فرشتہ ہوتا تو اسے خیر و شر میں فرق کرنے کا شعور بھی نہ ہوتا۔ پھر انسانی ذہن بھی آزاد و مختار نہ ہوتا کیونکہ خیر و شر میں تمیز کرنے ہی سے ذہن آزاد و مختار بنا ہے۔ جب انسانی ذہن آزاد و مختار نہ ہوتا تو یہ دنیا بھی ایسی نہ ہوتی بلکہ ہزاروں لاکھوں سال پہلے جیسی ہوتی، کیونکہ دنیا کی ساری ترقی انسان کے ذہن کی آزادی سے وابستہ ہے۔ اس کے علاوہ خدا کے وجود کا تصور جو انسانی ذہن میں مختلف مراحل سے گزر کر وحدانیت خالص کی صورت میں پیدا ہوا، انسانی ذہن کی آزادی اور نشوونما کو بھی پیش کرتا ہے۔

تصور خدا اور مغرب کے ملحد مفکرین

مغربی مفکرین کا یہ خیال کہ تصور خدا کو ہمارے خوف اور ہماری خواہشات نے جنم دیا ہے یا یہ کہ خدا کا تصور فن یا شاعری کی طرح ہمارے تخیل کی تخلیق ہے یا یہ کہ انسان کو خدا پرستی چھوڑ کر انسان دوستی کا مذہب اختیار کرنا چاہئے⁴⁴ غلط اور بے معنی ہے..... خدا کے تصور کو ہمارے خوف اور ہماری خواہشات نے جنم نہیں دیا، بلکہ انسان فطری طور پر خدا پرست ہے، ایمان باللہ سے اس کا فطری تعلق ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ انسان نے جو بھی اس کا شعور جاگا، ایسے وجود کی حقیقت کو تسلیم کیا جو اس سے ہر لحاظ سے بلند و برتر ہے، خواہ وہ دیوتا ہو یا ایک خدائے وحدہ لا شریک لہ ہو، بلکہ دیوتا کے تصور کے پس منظر میں بھی خدا کا تصور ابتدائی طور پر موجود تھا..... ہاں یہ اور بات ہے کہ خوف و طمع (آرزو یا خواہش) انسان کی بنیادی صفات ہیں اور قرآن میں اس حوالے سے ان کا باہم ذکر کئی بار آیا ہے..... لگژرچہ خوف کے کئی پہلو ہیں، بھوک کا خوف، بیماری کا خوف، موت کا خوف، مال کے نقصان کا خوف، اسی طور طمع یا امید و آرزو کے کئی پہلو ہیں، نفع کی آرزو، مال و دولت پانے کی آرزو، شہرت کی آرزو وغیرہ وغیرہ، لیکن ان تمام پہلوؤں کے علاوہ خوف و طمع کے دو بنیادی پہلو ہیں۔ ایک فنا کا خوف اور بقا کی طمع یا آرزو یعنی انسان کے خوف کا سب سے زیادہ بنیادی پہلو فنا ہونے کا خوف ہے اور انسان کی طمع یا اس کی آرزو کا سب سے زیادہ بنیادی پہلو اس دنیا میں ہمیشہ ہمیشہ رہنے کی آرزو ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی انسان اس جہان میں ہمیشہ نہیں رہتا کہ انسان کو فنا یا موت سے مفر نہیں باوجود تاج محل یا اہرام بنانے کے انسان آخر کار ایک دن معدوم ہو جاتا ہے، ہمیشہ ہمیشہ کے لئے..... بلکہ اس جہاں کی ہر چیز فنا پذیر ہے..... یہ حقیقت حال ایک سوچنے اور فکر کرنے والے انسان کے ذہن کو اس حقیقت کی طرف نشاندہی کرتی ہے کہ ایک ذات ہے جو فنا، موت یا معدومیت سے

منزلہ اور بری ہے اور ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنے والی ہے، وہی ذات اس کائنات اور اس دنیا اور خود انسان کی خالق و مالک ہے۔

مغربی مفکرین کا یہ خیال کہ خدا کا تصور فن یا شاعری کی طرح انسان کے تخیل کی تخلیق ہے۔ محض خیال آرائی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ دنیا، یہ خوبصورت اور حیرت افزا کائنات، رات کو ستاروں بھرا آسمان، دن کو سورج کی روشنی سے منور سارا جہان، یہ پھولوں بھری وادیاں، یہ اناج بھرے کھیت، یہ آسمان سے باتیں کرتی پہاڑوں کی چوٹیاں، یہ باران رحمت برساتے بادل، یہ پھولوں اور پھولوں سے لدے وئے درخت سب پکار پکار کے کہہ رہے ہیں کہ خدائے وحدہ لا شریک لہ ہے جو اس نظام کائنات کا خالق و مالک ہے، جو یگانہ و یکتا ہے۔ اسی حقیقت کو قرآن پاک نے اپنے اسلوب خاص میں یوں بیان فرمایا ہے ”اچھا پھر یہ بتلاؤ کہ تم جو کچھ (تخم یا بیج زمین میں) بوتے ہو، اس کو تم اگاتے ہو یا ہم اگانے والے ہیں؟ اچھا پھر یہ بتلاؤ کہ جس پانی کو تم پیتے ہو اس کو بادل سے تم برساتے ہو یا ہم برسانے والے ہیں؟ اچھا پھر یہ بتلاؤ جس (لکڑی سے) آگ کو تم سلگاتے ہو اس کے درخت کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہم پیدا کرنے والے ہیں؟“⁴⁵..... اسی حوالے سے قرآن پاک کی سورہ روم میں 21 تا 24 آیات میں خداوند تعالیٰ نے اپنی نشانیوں کو بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ وہ بجلی دکھاتا ہے جو خوف بھی دکھاتی ہے اور امید بھی دلاتی ہے، خداوند تعالیٰ آسمان سے پانی برساتا ہے پھر اس کے ذریعے سے زمین کو اس کی موت کے بعد زندگی بخشتا ہے یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

مغرب کے مفکرین کا یہ خیال کہ انسان خدا پرستی کو چھوڑ کر انسان دوستی کا مذہب اختیار کر لے..... بظاہر دلکش ہے لیکن حقیقت میں غلط مفروضوں پر مبنی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسانوں نے خدا کو یا مذہب کو ذاتی مفادات کے لئے استعمال کیا ہے، بلکہ بہت زیادہ ایسا کیا ہے اور انسان سب سے زیادہ بازیچہ اطفال مذہبی رہنماؤں کے ہاتھوں میں ہی بنا ہے، لیکن اس کے باوجود خدا پرستی کو یا تصور خدا کو چھوڑ کر انسان دوستی کو ہم ایک مذہب تسلیم کر لیں جو بغیر خدا کے ہو تو یہ تصور بھی غلط ہے۔ انسان دوستی کی تحریک بغیر خدا کے بے معنی ہے۔ یہ بھی خدا کے تصور کے ساتھ ہی پُر معنی، روحانی اور اخلاقی بن سکتی ہے۔ وحدت حق ہی سے وحدت انسان اور انسانیت وابستہ ہے..... مذہب کی بنیاد پر اختلافات بھی وجود میں آئے ان اختلافات کی وجہ سے جنگیں بھی ہوئیں، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مذہب کا اختلاف بنیادی طور پر جنگ و انسان کشی کا سبب نہیں بنتا بلکہ اس کے اسباب بالعموم کچھ اور ہوتے ہیں۔ مذہب کو اپنے مذموم مقاصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے ورنہ بہت سے لوگ جو مختلف مذاہب کے ماننے والے ہیں اسی دنیا میں باہم امن سے رہتے ہیں۔ ایک دوسرے کے عقائد کا احترام کرتے ہیں۔ سو خدا پر ایمان تعصب اور تنگ نظری کے بجائے کشادہ دلی اور کشادہ نظری کے ساتھ ہونا چاہئے..... مذہب اسلام کا

بنیادی مقصد ایک ایسا معاشرہ قائم کرنا ہے، جو عدل و مساوات، کشادہ دلی اور کشادہ نظری پر مبنی ہو۔ اسلام اور مسلمانوں نے اس حوالے سے تابندہ مثالیں قائم کی ہیں۔ میثاق مدینہ اور صلح حدیبیہ اسلام کی مذہبی رواداری اور کشادہ نظری کی بہترین مثالیں ہیں۔ یہودیوں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک نہایت فراخ دلانہ تھا۔ تاریخ اس بات کی شاہد ہے اور مغرب کے اہل قلم بھی اس بات کے معترف ہیں۔ مسلمانوں کا عام طور پر اقلیتی مذاہب والوں سے اچھا سلوک رہا ہے..... اسلام میں خدا کا تصور انسانی ذہن کے قریب تر ہے، اسی لئے اسے دین فطرت کہا جاتا ہے، ہر اس انسان کے لئے یہ تصور خدا قابل قبول ہے جو تعصبات مذہبی سے پاک ہو کر صاف ذہن کے ساتھ قرآن پاک کے خدا کے تصور پر غور کرے جو توحید خالص پر مبنی ہے، قرآن پاک کے نظریہ زندگی پر فکر کرے، جو سعادت داریں کی دعوت دیتا ہے اور لفظ اسلام تو خود سلامتی اور امن کی معنویت لئے ہوئے ہے۔ اسلام ایک الہامی مذہب سے زیادہ الہامی قوانین زندگی سے عبارت ہے۔ وہ قوانین جو فطری ہیں، جو ہماری روح کی آواز ہیں، جو ہمیں قلب مطمئنہ عطا کرتے ہیں، دین اسلام تمام انسانوں کے لئے ہے اور تمام زمانوں کے لئے ہے۔ اسلام میں زبان، رنگ یا نسل کی تفریق نہیں، سارے انسان آدم کی اولاد ہیں سوسب برابر ہیں، کسی کو کسی پر برتری نہیں، برتری صرف پارسائی یا نیکو کاری کی بنیاد پر ہے۔ اسلام عقیدے کے اختلاف پر قتل یا جنگ کی اجازت نہیں دیتا۔ غیر مسلموں سے جہاد اس وقت جائز ہے جب وہ حملہ کریں وگرنہ دین اسلام میں مذہب کے حوالے سے کوئی جبر نہیں۔ آیت قرآنی لا اکراہ فی الدین (سورت 2 آیت 256) اسی حقیقت کو روشن کرتی ہے۔ ہر شخص کو اپنا دین یا مذہب اختیار کرنے کی آزادی ہے کہ دین اسلام تو امن و سلامتی کا مذہب ہے، لفظ اسلام اور لفظ ایمان اس پر شاہد ہیں اور مسلمانوں کا السلام علیکم (تم پر سلامتی ہو) کہنا اس پر مزید ثبوت ہے۔

یوں آزادی فکر و نظر، آزادی عقیدہ و ایمان، امن پسندی اور روشن فکری تمام مذاہب عالم میں اسلام کی انفرادی شان ہے، جس کا نمونہ رسول پاکؐ، صحابہ کرامؓ، سچے صوفیہ اور اہل اللہ کی زندگیاں ہیں۔

موجودہ دور میں یہ احساس اور شعور جاگ رہا ہے کہ مذہبی اختلاف کی بنا پر ایک دوسرے سے لڑنا جھگڑنا جہالت کی نشانی ہے۔ گویا چودہ سو سال پہلے اسلام نے جو سبق دیا تھا کہ..... لکم دینکم ولی دین (سورہ 109 آیت 6)..... اس پر عمل کرنے کے لئے دنیا تیاری کر رہی ہے۔ مختلف مذاہب اور تہذیبوں میں گفتگو (Dialogue) کے ذریعہ باہمی افہام و تفہیم یا ہم زیستی کی فضا قائم کرنے کی سوچ ابھر رہی ہے، اس مثبت سوچ کی بنیاد یہی ہے اور یہی ہونی چاہئے کہ ہر شخص کو حق حاصل ہے جو چاہے ایمان یا عقیدہ رکھے، لیکن اسے ہرگز یہ حق نہیں کہ وہ دوسروں کے عقائد یا دوسرے مذاہب کے بزرگوں کو برا کہے۔ گویا لا تسبوا الذین بدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدواً بغیر علم (6-109) (یعنی دشنام مت دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں کیونکہ پھر وہ جہالت کی حد سے گزر کر اللہ کی شان میں گستاخی کریں گے) کے قرآنی اصول کو اپنایا

جائے۔

تصور خدا اور فلسفیان بے دین و بے ادب

نطشے (Friedrich Nietzsche)، کارل مارکس (Karl Marx)، ڈارون (Charles Darwin) خدا کے وجود کے منکر ہیں، انہوں نے اور دوسرے ملحد فلسفیوں نے ذات خداوند جل علی شانہ کے بارے میں نہایت گستاخانہ انداز میں اپنے ملحدانہ خیالات کا اظہار کیا ہے۔⁴⁶ یورپ میں سائنسی اور صنعتی ترقی نے وہاں کے معاشرے کو ملحد بنانے میں بھی اہم کردار ادا کیا ہے۔ اسی حوالے سے کچھ مغربی مفکرین کہتے ہیں کہ خدا کے وجود سے انکار ہی انسان کی مادی ترقی کا ضامن ہے..... ہر صحیح صاحب فکر و نظریہ بات سمجھتا ہے بلکہ یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ خدا پر صحیح معنوں میں ایمان تو کاروبار زندگی اور جدوجہد حیات میں پورے جوش و جذبے کے ساتھ شامل ہونے کا محرک ہے۔ خاص طور پر اسلام میں جہاد ایمان کا جزو لاینفک ہے اور جہاد اور جدوجہد حیات دونوں ہی اسلام میں ایک حد تک ہم معنی ہیں کیونکہ جدوجہد حیات جو ایمان باللہ کے ساتھ ہو وہ بھی جہاد ہی ہے۔ اس کے علاوہ مومن اس جہاں کے مصائب کو خدا کی رضا سمجھتا ہے اور آخرت کی بھلائی کی امید رکھتا ہے سو وہ برے حالات میں ٹوٹتا نہیں، حالات کا مردانہ وار مقابلہ کرتا ہے جبکہ ملحد اور بے ایمان شخص کردار کی اس مضبوطی سے محروم ہونے کی وجہ سے حالات کے سامنے ڈھیر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح صرف خدا پر ایمان بھی ترقی کا ضامن نہیں، اس کے ساتھ بھی صحیح فکر و عمل کی ضرورت ہے کہ فرمان حق ہے ”لیس للانسان الا ماسعی“⁴⁷ انسان کو بغیر کوشش و عمل کے کچھ نہیں ملتا۔ ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیر و اما با نفسہم⁴⁸ یعنی اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی قوم کی حالت نہیں بدلتے جب تک وہ خود اپنے اندر یعنی اپنی سوچ میں تبدیلی نہ لائے..... دنیا میں ہر شخص فطری طور پر اپنی اغراض اور اپنے مفادات کا بندہ ہوتا ہے لیکن خدا پر ایمان صادق رکھنے والا خدا کا بندہ اپنی ذاتی اغراض و مفادات سے بالاتر ہو کر صرف بندہ حق ہوتا ہے اور بندہ حق بن کر ہر قسم کی غلامی سے آزاد ہو جاتا ہے اور لا خوف علیہم ولا ہم یحزنون (2-177) کے مطابق ہر قسم کا خوف اس کے دل سے ختم ہو جاتا ہے اور وہ صرف خدا کا خوف دل میں رکھتا ہے اور یہ خدا کا خوف اسے اخلاق، انسانیت اور اعتدال کے دائرے میں لے آتا ہے، وہ اس آیت مقدسہ کے مطابق لکیلا تا سوا علی ما فا تکم ولا تفرحوا بما آتا کم (سورہ 57- آیت 23) کسی ناکامی پر مایوس نہیں ہوتا اور کسی کامیابی پر مغرور نہیں ہوتا۔ دونوں صورتوں میں ایمان باللہ کی وجہ سے اپنی شخصیت میں اعتدال و توازن قائم رکھتا ہے کہ وہ امت و سطی کا فرد ہوتا ہے اور صراط مستقیم پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اپنی موت سے ڈرتا نہیں، عزیزوں کی موت پر صبر کرتا ہے، ہر آفت و مصیبت کو رضائے الہی سمجھ کر انا للہ و انا الیہ راجعون (سورہ 2 آیت 156) کہتے ہوئے خندہ پیشانی سے قبول کرتا ہے، یوں وہ ایک توانا اور مستحکم

شخصیت کا مالک ہوتا ہے۔ وہ لوگ جو خدائے وحدہ پر صحیح ایمان رکھتے ہیں وہ زندگی کے کٹھن حالات کا بہتر طریقے سے مقابلہ کر سکتے ہیں، بہ نسبت ان لوگوں کے جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے کیونکہ اہل ایمان جانتے ہیں کہ خدا کا فرمان ہے انتم الا علون واللہ معکم (تم ہی بلند و برتر ہو کہ اللہ تمہارے ساتھ ہے) (سورہ 47 آیت 35)

خدا پر ایمان انسان کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بلکہ ایک بہت بڑی قوت کے طور پر ہماری سوچ کو سچائی اور ہمارے ارادوں کو مضبوطی عطا کرتا ہے، یوں خدا پر ایمان زندگی کا لازمی جزو ہے۔ ہاں یہ بات بھی ہے کہ موجودہ مسلمانوں کا تصور مذہب بھی اصلاح طلب ہے کہ بیشتر مسلمانوں کا مذہب اوہام پرستی اور ضعیف الاعتقادی پر مبنی ہے، جس کی بڑی وجہ جہالت ہے یا صحیح علم و فکر کا مفقود ہونا ہے۔ کیرن آرمسٹرانگ ”تاریخ خدا“ کی مصنفہ نے مسلمانوں کی حالت زار کے بارے میں مسلم زعماء کے تجزیے کے حوالے سے لکھا ہے اور صحیح لکھا ہے۔

There was a great deal that needed to change:

much had become backward looking: there was

superstition and ignorance.⁴⁹

علمائے کرام دینی علوم کے ماہر تو ہوتے ہیں لیکن جدید معاشی، معاشرتی اور سائنسی علوم سے بالعموم سروکار نہیں رکھتے، حالانکہ اسلام میں دینی علوم یا دنیاوی علوم میں کوئی تفریق نہیں اور نہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں نے اس قسم کی تفریق روارکھی تھی۔ فارابی، بوعلی سینا اور دوسرے مسلم مفکرین اور علماء اپنے زمانے میں رائج تمام علوم پر دسترس رکھتے تھے۔ موجودہ دور کے علمائے اسلام کو بھی جدید سائنسی، معاشرتی، معاشی علوم اور مغرب کے جدید فلسفیانہ افکار و نظریات سے بھی آشنائی حاصل کرنی چاہئے۔ جدیدیت سے خوفزدہ ہونے کی بجائے جدیدیت کو سمجھنا اور اس کے مختلف پہلوؤں سے آگاہی حاصل کرنا چاہئے۔ وہ علماء جو اسلامی علوم پر مہارت کے ساتھ جدید علوم سے بھی آگاہی رکھتے ہوں گے وہی مسلم معاشرے کو ترقی کی راہ پر گامزن کر سکتے ہیں۔ یہی لوگ دنیا کو ایسے معاشرے کی نوید دے سکتے ہیں جس میں دین اور دنیا کا توازن ہوگا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مسلمانوں کا ایمان اور ان کے عقائد بہت مضبوط بنیادوں پر استوار ہوئے ہیں ہمیں اس بات کا خوف نہیں ہونا چاہئے کہ جدید علوم سے مسلمانوں کا ایمان کمزور ہو جائے گا۔ مغربی مفکرین کے ملحدانہ خیالات سے بھی مسلمانوں کا ایمان کمزور نہیں ہوگا بلکہ اور محکم ہو جائے گا کہ اسلام تو ہمیشہ دوسری تہذیبوں کے ساتھ رابطے سے زیادہ پھیلا، پھولا اور پھیلا ہے..... اسی حوالے سے کیرن آرمسٹرانگ نے کہا ہے

Islam had always thrived on contact with other civilizations.⁵⁰

تصور خدا اور عقل انسانی

کچھ اہل دانش و عقل کا یہ تصور کہ خدا کا وجود چونکہ عقلی یا سائنسی طور پر ثابت نہیں ہوتا اس لئے اسے تسلیم کرنا ممکن نہیں، یوں وہ خدا کے وجود کے مفکر ہیں..... خود عقل و دانش کے خلاف ہے، کیونکہ خدا کے وجود کا انکار درحقیقت اپنے وجود کا انکار ہے خود انسان کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا کوئی خالق ہے جو خداوند اقدس ہے..... اسی بارے میں قرآن پاک میں خداوند تعالیٰ فرماتے ہیں۔ ام خلقو امن غیر شی ام ہم الخالقون (سورہ 52، آیت 35) کیا یہ لوگ بغیر کسی خالق کے خود بخود پیدا ہو گئے ہیں یا یہ خود اپنے خالق ہیں؟..... یعنی نہ یہ خود پیدا ہوئے نہ یہ خود اپنے خالق ہیں، بلکہ ان سب کا خالق خداوند تعالیٰ ہے، جس نے یہ ساری کائنات تخلیق کی ہے، اسی سلسلے میں قرآن پاک نے ایک اور جگہ یوں فرمایا ہے کہ منکرین خدا اور منکرین حشر و نشر یوں کہتے ہیں کہ سوائے ہماری اس دنیوی زندگی کے اور کوئی زندگی نہیں ہے۔ یہیں ہمارا مرنا اور جینا ہے اور زمانے کے سوا کوئی چیز نہیں جو ہمیں ہلاک کرتی ہو (سورہ 45 آیت 24) یعنی ہماری زندگی اور موت دونوں طبعی اسباب یا زمانہ سے وابستہ ہیں اور بس..... حقیقت یہ ہے کہ خالق کائنات یا خدا کا انکار منکرین کی عقل کے اندھے پن کی دلیل ہے۔ انسان نہ خود اپنا خالق ہو سکتا ہے اور نہ انسان خود بخود پیدا ہو سکتا ہے، نہ زمانہ موت و حیات کا سبب بن سکتا ہے کیونکہ زمانہ خالق نہیں، زمانہ تو خود مخلوق ہے۔ یہ صرف اور صرف خداوند تعالیٰ ہیں جو خالق کائنات ہیں، زمان و مکان کے خالق ہیں اور جو اس نظام کائنات کو چلا رہے ہیں اور یہ شعور کہ خداوند تعالیٰ خالق کائنات ہیں اور وہ ہم سب کے خالق و رب ہیں، خود انسان کی فطرت میں موجود ہے یعنی انسان وحدت حق کو جاننے کی استعداد یا صلاحیت فطری طور پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ حالات سازگار نہ ہوں یا ماحول موافق نہ ہو یا خواہشات نفسانی یا دنیاوی مفادات کے دباؤ میں انسان خدائے وحدہ پر ایمان نہ لائے، کسی اور کو خدا بنا لے یا دین حنیف یا دین وحدت اسلام کے بجائے کوئی اور مذہب اختیار کر لے، اسی حوالے سے قرآن کہتا ہے فاقم وھک للدین حنیفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله یعنی تم یکسوئی کے ساتھ اپنا رخ سچے دین کی طرف رکھو، اللہ کی دی ہوئی اس قابلیت یا استعداد کی پیروی کرو، جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے، اس فطرت یا صلاحیت یا استعداد کو بدلنا نہیں چاہئے (یہ وہ فطرت یا استعداد ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے) اسی طرح حدیث رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرت فابواه یھود انھ و ینصرانہ و یمجسانہ یعنی تمام بچے فطرت اسلام میں پیدا ہوتے ہیں ان کے والدین انہیں یہودی، عیسائی اور آتش پرست بنادیتے ہیں۔ دونوں یعنی مذکورہ آیت قرآنی اور حدیث رسول پاک اسی حقیقت کی طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ انسان کی فطرت میں وحدت حق کا شعور یا اس شعور کی صلاحیت موجود ہے۔ اگر انسان کی فطرت میں یہ صلاحیت یا استعداد موجود نہ ہوتی تو دنیا میں کوئی وحدت پرست یا خدا پرست بھی نہ ہوتا اسی لئے انسانی عقل

جب بھی حق کی تلاش میں، حقائق کی روشنی میں کائنات کے نظام پر غور و فکر کرتی ہے تو بے اختیار پکار اٹھتی ہے کہ خدا ایک ہے جو خالق کائنات ہے، جیسا کہ سورہ آل عمران کی آیت 191 میں ہے کہ اہل ایمان جب کائنات کی تخلیق پر غور و فکر کرتے ہیں تو یقین سے جان لیتے ہیں کہ کائنات ہمارے رب نے بے فائدہ پیدا نہیں کی..... ہاں یہ بات بھی ہے کہ انسان عقل سے خدا کو پہچانتا ہے لیکن انسان صرف عقل ہی سے خدا کو کامل طور پر نہیں پہچان سکتا کہ عقل تو خود مخلوق ہے کوئی مخلوق اپنے خالق کو کامل طور پر نہیں جان سکتی، البتہ یہ بھی حقیقت ہے کہ صرف عقل والے ہی خالق کائنات کو جان سکتے ہیں..... اسی حوالے سے یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انسانی وجود نفس روح اور عقل پر مشتمل ہے۔ نفس انسانی وجود انسانی کا جسمانی یا ظاہری پہلو ہے اور روح اس کا باطنی پہلو ہے، ان دونوں چیزوں میں حیوان اور انسان دونوں شریک ہیں یعنی انسان کی طرح حیوانات کا جسمانی وجود بھی ہے اور زندہ ہونے کے ناطے سے ان کے پاس روح بھی ہے، لیکن وہ عقل سے محروم ہیں، جبکہ انسان کے پاس عقل بھی ہے، عقل کے دو پہلو ہیں ایک پہلو وہ ہے جو جسم یا نفس انسانی سے وابستہ ہے یا محسوسات یا معقولات سے متعلقہ ہے، عقل کا یہ پہلو حقائق حیات و کائنات کے محسوساتی اور معقولاتی پہلوؤں کا ادراک کرتا ہے، انسان اسی عقل سے معاشرتی معاشیاتی، سائنسی اور اخلاقی مسائل پر غور و فکر کرتا ہے اور ان کو حل کرتا ہے۔ عقل کا دوسرا پہلو وہ ہے جو روح سے متعلق ہے، عقل کے اس پہلو کو قلب یا ضمیر انسانی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، عقل کا یہ پہلو حق اور روحانیت کے تصورات کا ادراک رکھتا ہے۔ اسے خواہ عقل وجدانی کہئے یا عقل دینی کہئے یا قرآن کی زبان میں حکمت کہئے یا رومی اور اقبال کی زبان میں عشق سے تعبیر کیجئے، یہی عقل ہے جو وحدت حق کا تصور کرتی ہے اسی پس منظر میں مشہور فرانسیسی فلسفی پاسکال (Pascal) کا قول ہے کہ خدا کے وجود پر دل گواہی دیتا ہے، عقل نہیں اور اسی سے ایمان حاصل ہوتا ہے اور اسی کا قول ہے کہ دل اپنے دلائل رکھتا ہے جنہیں عقل سمجھنے سے قاصر ہے..... اب وہ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ خدا کا وجود عقل سے اس طرح ثابت ہو جائے جس طرح ہم کسی چیز کو لیبارٹری میں ثابت کرتے ہیں تو ان کے لئے وجود حق ناقابل فہم ہی رہے گا اور وہ منکرین حق ہی رہیں گے کیونکہ عقل انسانی مذکورہ طور سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے اور خدا کی حقیقت کو جاننے سے قاصر ہے کہ عقل مخلوق ہے اور مخلوق نہ اپنے خالق کو سائنسی طور پر جان سکتی ہے اور نہ اس کے وجود کو سائنسی طور پر ثابت کر سکتی ہے..... اگر کوئی انسان یہ دعویٰ کرے کہ وہ ایسی ذات کو جس نے اس کائنات کو تخلیق کیا ہے سائنسی طور پر لیبارٹری میں ثابت کر سکتا ہے تو وہ سائنس کا کوئی نظریہ تو ہو سکتا ہے خدا نہیں ہو سکتا۔ کہتے ہیں کہ ایک کمیونسٹ لیڈر نے اپنے مالک کے پادریوں سے کہا تھا ”میں صرف اس خدا کو تسلیم کروں گا جسے تم لیبارٹری میں ثابت کر دو گے، لیکن یہ بھی یاد رہے جو خدا سائنس کی لیبارٹری میں ثابت ہو جائے گا وہ خدا نہیں ہو گا“..... سائنس اور عقل کے سلسلہ میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سائنس کی دنیا محسوسات اور عقل کی دنیا معقولات سے وابستہ ہے..... سائنس کے پاس تجربہ ہے، ثبوت ہے، لیکن مذہبی تجربہ سے اسے کوئی تعلق نہیں۔

سائنس نہ عقیدہ دے سکتا ہے اور نہ روحانی تسکین کا سامان مہیا کر سکتا ہے، وہ حقائق قلبی یا روحانیت سے قطعاً نا آشنا ہے..... عقل یا فلسفہ کے پاس شک ہے، دلیل ہے وہ ہر حقیقت کو شک کی نظر سے دیکھتا ہے اور صرف اسی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے جو منطقی دلائل سے ثابت ہو سکتی ہو، دل کی دنیا سے اسے کوئی سروکار نہیں، عقل یا فلسفہ کی دنیا میں قلبی کیفیات یا روحانیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا، فلسفہ شک سے قلب میں اضطراب تو پیدا کر سکتا ہے لیکن طمانیت قلب عطا کرنے سے عاجز ہے، وہ اس حقیقت کو نہیں مانتا کہ دل کی دنیا کے اپنے دلائل ہیں جنہیں عقل سمجھنے سے قاصر ہے..... اسی طرح مذہب کے پاس عقیدہ ہے، ایمان ہے، لیکن مذہبی تجربہ منطقی دلائل کا محتاج نہیں، اس لئے عموماً مذہب کی دنیا میں تقلید ہے تحقیق نہیں، عام مذہب عقیدہ یا طمانیت قلب تو عطا کر سکتا ہے لیکن دلیل اور ثبوت مہیا کرنے سے قاصر ہے..... لیکن اسلام وہ دین ہے جو عقیدہ کے ساتھ ساتھ ذات حق کے ثبوت کے لئے دلائل بھی مہیا کرتا ہے، یہ دلائل صرف ہمارے وجدان، ہماری اندرونی کیفیات ہی کے عکاس نہیں ہوتے بلکہ معقولات و محسوسات یا تجربات انسانی پر بھی ایک حد تک مبنی ہوتے ہیں۔ ذات باری تعالیٰ کے ثبوت کے لئے قرآن پاک سائنس کے حقائق کو بھی پیش کرتا ہے، فلسفیانہ یا عقلی دلائل کا ایک انداز بھی قرآن میں موجود ہے اور انسان کو اپنی اندرونی کیفیات میں غور کرنے کی بھی قرآن دعوت دیتا ہے..... ذات حق کے ثبوت میں انسانی تجربہ اور مشاہدے سے متعلق جو دلائل قرآن دیتا ہے وہ دوسرے مقامات کے علاوہ سورہ واقعہ میں بڑے موثر انداز میں کچھ یوں بیان ہوئے ہیں:

اچھا تو بتاؤ کہ تم جوزمین میں بیج بوتے ہو اسے اگانے والے تم ہو یا ہم ہیں؟.....

تم جانتے ہو کہ ہم چاہیں تو کھیتوں میں اگی ہوئی فصل کو ریزہ ریزہ کر دیں اور تم دیکھتے اور ہاتھ ملتے رہ جاؤ۔

اچھا یہ بتلاؤ کہ بادلوں سے پانی برسانے والے تم ہو یا ہم ہیں؟..... تم جانتے ہو کہ ہم چاہیں تو اسے کڑوا بھی کر دیں۔

اچھا یہ تو بتلاؤ کہ آگ جو درختوں کی لکڑی سے تم سلگاتے ہو ان درختوں کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہم نے پیدا کیا ہے..... تم جانتے ہو کہ درختوں کی لکڑی سے جو آگ سلگائی جاتی ہے وہ آتش دوزخ کی یاد دلاتی ہے اور درخت مسافروں کے لئے مفید ہیں کہ وہ انسانوں کو دھوپ سے بچاتے ہیں اور انہیں ٹھنڈک پہنچاتے ہیں۔

یہ تھے قرآن کے دلائل جو تجربہ اور مشاہدے سے متعلق ہیں جن پر سائنس کی بنیاد ہے..... قرآن حکیم نے ذات باری تعالیٰ کے ثبوت میں ایسے دلائل بھی دیئے ہیں جو فکری جہتیں رکھتے ہیں: قرآن کہتا ہے کہ اگر اس زمین و آسمان میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو کائنات کا نظام بگڑ جاتا (21-22) قرآن پاک

کائنات کی تخلیق کے بارے میں سوچنے اور غور و فکر کرنے کی تلقین کرتا ہے کہ انسان صحیح غور و فکر کے نتیجہ میں خدا کی وحدانیت تک پہنچتا ہے۔ فرمان حق ہے۔ ان فی خلق السموات والارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لا ولی الا للباب..... تا عذاب النار۔ بلاشبہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور دن اور رات کے یکے بعد دیگرے آنے جانے میں اہل دانش کے لئے دلائل ہیں۔ وہ لوگ جو اللہ کو یاد کرتے ہیں کھڑے بھی، بیٹھے بھی اور لیٹے بھی اور زمین و آسمان کی تخلیق میں غور و فکر کرتے ہیں تو پکاراٹھتے ہیں کہ اے ہمارے رب! تو نے اس کائنات کو بے فائدہ پیدا نہیں کیا۔ (آل عمران آیت: 190-191)

قرآن وجدان کے حوالے سے ذات باری تعالیٰ کے ثبوت کے سلسلے میں کہتا ہے تمہاری ذات میں بھی (خدا کے وجود کو ثابت کرنے والی) نشانیاں ہیں کیا تمہیں نظر نہیں آتیں۔ وفي انفسکم افلا تبصرون (21:51) اور یوں انسانی وجدان، اس کی اندرونی کیفیات کو جگاتا ہے کہ انسان کی روح کی گہرائیوں میں خدائے وحدہ لا شریک لہ کا تصور موجود ہے۔ جب بھی انسان صاف ذہن کے ساتھ خلوص دل سے اپنی روح کی گہرائیوں میں جھانکے گا تو وہاں ایک خدائے وحدہ لا شریک لہ کے تصور کو پائے گا..... ویسے بھی اگر صوفیہ کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ جو انسان کے سینے میں دل دھک دھک کرتا ہے، یہ بھی تو دل کے حق حق کہنے ہی کی ایک صورت ہے۔

ان مطالب بالا کی روشنی میں اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام ذات حق کے ثبوت کے لئے نہ صرف انسان کی اندرونی کیفیات ہی کا حوالہ دیتا ہے بلکہ ایسے حقائق کی بھی نشاندہی کرتا ہے جو عقل کے لئے بھی قابل قبول ہوں..... البتہ فلاسفہ نے بھی خداوند تعالیٰ و تقدس کے وجود پر علی دلائل دیئے ہیں جو یوں ہیں:

(1) ایک دلیل یہ ہے کہ کوئی چیز بھی بغیر سبب کے وجود میں نہیں آسکتی۔ کسی چیز یا شخص کے وجود میں آنے کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے اور پھر اس سبب کا بھی کوئی سبب ہوتا ہے۔ یوں یہ سلسلہ لامتناہی نہیں چل سکتا اور آخر ایسے سبب پر ختم ہوگا جو خود بخود قائم ہے۔ جس کے وجود کا کوئی سبب نہیں، وہی خدا ہے جو عالم کا خالق اور رازق ہے۔ اس دلیل کو دلیل کونی (Cosmological Argument) کہا جاتا ہے۔⁵¹

(2) ایک دلیل اس حوالے سے دی جاتی ہے کہ عالم میں ایک ایسا نظام ہے جو تمام تر حکمت و دانش پر مبنی ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا صانع بھی مدبر ہوگا اور تمام تر دانش و حکمت ہوگا۔ پس وہ حکیم و علیم جو اس نظام کائنات کو چلا رہا ہے وہی خدا ہے وحدہ لا شریک لہ ہے۔ اس دلیل کو دلیل غائی کہا جاتا ہے۔⁵²

(3) ایک دلیل یہ ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک ایسے وجود کا تصور ہے جو تمام تر کمال و حقیقت ہے۔ اس لئے اس کا وجود بھی لازمی ہے چونکہ اگر اس کا وجود نہیں ہوگا یا وہ موجود نہیں ہوگا تو وہ نہ کامل ہو سکتا ہے اور نہ

حقیقی، اس دلیل کو دلیل وجودی کہا جاتا ہے۔

(4) خداوند تعالیٰ و تقدس کے وجود کے ثبوت میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دنیا میں قانون اخلاق مطلق کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اس قانون کو وضع کرنے والا بھی ہوگا جو تمام تر خیر ہے۔ اسے دلیل اخلاقی کہا جاتا ہے۔

(5) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ کائنات کی اصل حرکت ہے کہ ہر چیز ہر وقت حرکت میں ہے سو اس کے لئے محرک اول بھی ہوگا جو خدا ہے۔⁵³

ان دلائل پر اعتراضات بھی کئے گئے ہیں۔ علامہ اقبال نے بھی اپنے خطبات ”تشکیل جدید الہیات اسلام“ کے دوسرے خطبے میں ان مذکورہ دلائل میں سے پہلے تین دلائل پر تنقید کی ہے۔ علامہ اقبال کی نظر میں عقل انسانی حقیقت مطلقہ جو خدائے وحدہ لا شریک لہ کی صورت میں موجود ہے، کے ادراک سے قاصر ہے۔ ہاں صوفیانہ تجربہ اور انسانی وجدان اس کے ادراک کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ خدائے وحدہ لا شریک لہ کی صورت میں موجود ہے البتہ وجدانی شہادت یا صوفیانہ تجربہ کو لفظوں میں بیان نہیں کیا جاسکتا کہ یہ تجربہ ذاتی ہونے کی وجہ سے ناقابل ابلاغ ہوتا ہے۔ صوفیانہ تجربہ محسوس و مشہود تو ہوتا ہے لیکن لفظوں میں سما نہیں سکتا۔

بہر حال یہ بھی حقیقت ہے کہ عقل اور سائنس اتنا ضرور بتاتے ہیں کہ یہ نظام کائنات انتہائی نظم و ترتیب سے چل رہا ہے اور کائنات کی نظم و ترتیب اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ اس نظام کائنات کو چلانے والا اور بنانے والا مدبر کامل ہے، تمام تر عقل و دانش ہے، رحمن و رحیم ہے، اس نے اپنی رحمت عامہ سے یہ کائنات تخلیق کی ہے، وہی سب کا رب ہے۔ اگرچہ خدا کے وجود کا ثبوت عقل سے زیادہ وجدان، صوفیانہ تجربہ، عقیدے اور ایمان سے متعلق ہے لیکن یہ بھی ہے کہ عقل کے بغیر خدا کو ماننا اور اس پر ایمان لانا ممکن نہیں کہ عقل والے ہی خدا کو ماننے والے ہو سکتے ہیں۔ دیوانے یا حیوانات نہ خدا کو جان سکتے ہیں اور نہ وہ خدا پر ایمان لانے کے مکلف ہیں اور یہ بات بھی ہے کہ عقل خدا کا تصور جو بھی کرتی ہے وہ خدا نہیں ہوتا خواہ وہ افلاطون کا ”عین العیون“ ہو یا ارسطو کا ”محرک غیر متحرک“ ہو یا صوفیہ کا ہمہ اوست ہو یا یہودیوں کا آسمانی بادشاہ یا عیسائیوں کا آسمانی باپ یا ہندوؤں کا ماتا دیوی کا تصور ہو۔ خداوند قدوس ہر تصور سے ماورا ہے، قرآن کہتا ہے لیس کمثلہ شیء۔ اس جیسی کوئی چیز نہیں (سورہ 42 آیت 11) البتہ عقل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اس حقیقت کی طرف رہنمائی کر دیتی ہے کہ سوائے خدا کے کوئی معبود نہیں۔ ایک صوفی حضرت ابوبکر سبک نے اس حقیقت کو کہ اگرچہ عقل عرفان حق حاصل کرنے سے قاصر ہے لیکن بغیر عقل کے بھی انسان عرفان حق تک نہیں پہنچ سکتا، یوں تمثیلاً واضح کیا کہ جب اللہ تعالیٰ نے عقل کو تخلیق کیا تو فرمایا میں کون ہوں؟ عقل خاموش رہی، اس پر اللہ تعالیٰ نے اس کی آنکھ میں وحدانیت کا سرمہ لگایا، تب عقل نے

آنکھ کھولی اور کہا تو وہ خدا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، اس تمثیل سے عقل کی نارسائی اور اس کی اہمیت دونوں واضح ہو جاتی ہیں، عقل خدا کو جاننے کی جانب پیش قدمی ضرور کرتی ہے لیکن اسے کلی طور پر جاننے سے قاصر ہے۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کا علم عقل کے ذریعہ سے اور خدا کا عرفان وجدان سے حاصل ہوتا ہے یعنی عقل اللہ کی مدد کے بغیر اللہ کو نہیں پہچان سکتی۔ حضرت علیؑ سے کسی نے سوال کیا تھا کہ حق تعالیٰ کو آپ نے کیسے پہچانا؟ آپ نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے فضل و کرم سے مجھے اپنا عرفان عطا کیا کیونکہ وہ خداوند ہے کہ جس کی نہ کوئی مثل ہے نہ مثال ہے، نہ وہ کسی چیز کی طرح ہے نہ وہ کسی چیز سے ہے، نہ کسی چیز کے ساتھ قائم ہے، وہ اس سے پاک ہے کہ ایسا ہے یا ایسا نہیں ہے۔⁵⁴ لوگوں نے ایک صوفی ابوالحسن نوری سے پوچھا تھا کہ خدا کے وجود کی دلیل کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ خود خدا ہے۔ لوگوں نے پوچھا پھر عقل کیا ہے؟ فرمایا عقل تو مخلوق ہے، عاجز ہے، ایک عاجز چیز تو اپنے جیسی عاجز چیز ہی کی دلیل بن سکتی ہے۔⁵⁵ سو عقل اور سائنس سے خداوند تعالیٰ و تقدس کے وجود کو دنیا کی دوسری چیزوں کے وجود کی طرح ثابت نہیں کیا جاسکتا، خداوند تعالیٰ کے وجود کے لئے اس قسم کے ثبوت مانگنے والے خداوند عالم الغیوب کو نہیں مانتے اور جو خدا کو نہیں مانتے وہ بڑے فخر سے کہتے ہیں کہ ہم کوئی بیوقوف تھوڑا ہی ہیں کہ خدا کے ماننے والوں کی طرح بغیر کسی ثبوت کے غیب پر یقین کرتے ہوئے ایک خدا پر ایمان لے آئیں..... کہتے ہیں کہ کسی شخص نے ایک فلسفی سے پوچھا کیا حال ہے؟ اس نے کہا برا حال ہے، چالیس سال سے خدا کے بارے میں غور و فکر میں مصروف ہوں آج تک سمجھ نہیں پایا کہ وہ کیا ہے؟ اور کون ہے؟ اور ہے بھی کہ نہیں ہے! یوں اطمینان قلب سے محروم ہوں۔ زندگی کو بے مصرف سمجھتا ہوں..... قریب ہی ایک بڑھیا رہتی تھی۔ وہ شخص اس بڑھیا سے ملا اور پوچھا کیا حال ہے؟ اس نے کہا اللہ نے سب کچھ دیا ہے، ایک سعادت مند بیٹا ہے جو میری خدمت کرتا ہے، ایک گائے ہے اس کا دودھ پیتی ہوں، ایک جھونپڑی ہے جس میں ہر وقت اللہ اللہ کرتی ہوں، خوب مزے میں ہوں، اطمینان سے زندگی گزار رہی ہوں..... اس شخص نے جا کر فلسفی سے کہا کہ جناب آپ کے پڑوس میں ایک بڑھیا رہتی ہے جو اطمینان قلب کی دولت سے بہرہ ور ہے، آپ محروم ہیں، کیوں؟ فرمایا میں بھی بڑھیا کی طرح جاہل ہوتا تو خوش ہوتا، لیکن مجھے ایسی خوشی نہیں چاہئے..... خدا کو ماننے والے جاہل ہوں یا کم عقل، ان چالاک اور ہوشیار انسانوں سے لاکھ درجے مطمئن اور پرسکون زندگی گزارتے ہیں، جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے۔ یہ پاک دل لوگ جو سچے دل سے خدائے واحد پر ایمان رکھتے ہیں، اپنی ذات پر اعتماد و یقین کی دولت سے بھی مالا مال ہوتے ہیں، ساری دنیا کی حکومت و ثروت بھی مل جائے تو مغرور و متکبر نہیں ہوتے، مصائب و آلام کے پہاڑ بھی ٹوٹ پڑیں تو حوصلہ نہیں ہارتے، خدا کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے، خدا کے سوا کسی سے نہیں مانگتے، رحمت حق سے مایوس نہیں ہوتے، پورے اطمینان قلب سے اس دنیا میں زندگی گزارتے ہیں اور جب اس دنیا سے رخصت ہوتے ہیں تو مسکراتے ہوئے

چون مرگ آید تبسم برب اوست

کی سچی تصویر بنے ہوئے کہ اگلے جہاں کی ابدی زندگی کی امید جو رکھتے ہیں، وہ ابدی زندگی، وہ حیات جاویدان، جو خدائے رحمن و رحیم کی بے انتہا رحمتوں اور نعمتوں سے پر ہے..... جبکہ ایک بے دین کی زندگی اس دنیا میں اس کشتی کی طرح ہوتی ہے، جس کا کوئی ناخدا نہ ہو، جس کی کوئی منزل نہ ہو، ہوا کے رخ پر اپنے آپ رواں دواں، نہ جانے کب سمندر کی موجیں اسے نکل جائیں، بے دین کے لئے اس چند روزہ زندگی کے بعد مایوسی ہی مایوسی ہے، تاریکی ہی تاریکی ہے اور یہ چند روزہ زندگی بھی شک، بے یقینی اور بے مقصدیت سے پُر، ذہنی سکون اور طمانیت قلب سے خالی ہوتی ہے..... کسی اہل دانش کا قول ہے کہ اگر خدا، آخرت اور قیامت کے انصاف کا تصور نہ ہوتا تو انسان کس قدر بد نصیب ہوتا..... ایک اور اہل دانش نے کیا خدا لگتی بات کہی تھی کہ اگر خدا کا وجود نہ ہوتا تو جائز و ناجائز اور خیر و شر کا امتیاز بھی نہ ہوتا اور جب خیر و شر کا امتیاز نہ ہوتا تو اس دنیا کا معاشرہ کتنا غیر مہذب ہوتا؟ تصور کیا جاسکتا ہے۔

تصور خدا اور مسئلہ جبر و اختیار

فلسفی کہتے ہیں کہ جب مذہب یہ کہتا ہے کہ خداوند تعالیٰ و تقدس قادر مطلق ہے، جو چاہتا ہے سو کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان بالکل بے بس اور مجبور ہے۔ ویسے بھی کوئی چیز بغیر علت کے نہیں ہوتی، انسان کا ارادہ بھی اس قاعدہ سے باہر نہیں، اس کی بھی کوئی علت ہوتی ہے، اس صورت میں انسان مختار نہیں، مجبور ہے۔ اس عقیدے کی روشنی میں تو جزا و سزا کا معاملہ ہی بے معنی ہوا اور ضمناً مذہب کی افادیت بھی ختم ہو گئی..... انسانی جبر و اختیار کا مسئلہ قدیم زمانے ہی سے اہل فکر و دانش میں موضوع بحث رہا ہے اور مسلم مفکرین نے بھی اس پر خاصی فکری کاوش کی ہے۔ اگرچہ رسول پاک ﷺ نے اس مسئلے پر خاموش رہنے کی ہدایت فرمائی تھی کہ آپ ﷺ کا فرمان مبارک ہے کہ جب تقدیر کا ذکر آئے تو خاموش ہو جاؤ۔ ”اذا ذکر القدر فامسکوا“ ایک اور حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ تقدیر کے بارے میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے پھر اللہ کے راز کو افشا نہ کرنا۔ لا تکلموا فی القدر فانہ سر اللہ فلا تفسدوا اللہ سرہ۔

ایک مرتبہ صحابہؓ آپس میں اسی مسئلے پر بحث کر رہے تھے، اتنے میں حضور ﷺ تشریف لے آئے اور یہ باتیں سن کر آپ ﷺ کا چہرہ مبارک غصے سے سرخ ہو گیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا انہی باتوں کا تمہیں حکم دیا گیا ہے؟ کیا اسی لئے میں تم میں بھیجا گیا ہوں؟ انہی باتوں سے پچھلی تو میں ہلاک ہوئیں۔ میرا فیصلہ یہ ہے کہ تم اس معاملے میں بحث نہ کیا کرو، یہ حدیث ترمذی اور ابن ماجہ میں ہے۔ ایک اور موقع پر رسول پاک ﷺ نے فرمایا جو شخص تقدیر کے بارے میں گفتگو کرے گا اس سے قیامت کے دن سوال کیا جائے گا، مگر جو خاموش رہے گا اس سے

سوال نہیں کیا جائے گا۔

رسول اکرم ﷺ اور بزرگان دین کی ممانعت کے باوجود دوسری قوموں کے فلسفیانہ اور دانشورانہ افکار کا مطالعہ کرنے کی وجہ سے یہ مسئلہ جبر و اختیار بھی مسلم مفکرین میں زیر بحث آیا اور اس موضوع پر اس کثرت سے بحث کی گئی کہ یہ مسئلہ علم کلام کے اہم مسائل میں داخل ہو گیا۔ اسی سلسلے میں معتزلہ اور اشاعرہ کا باہمی اختلاف اور اس باب میں ان کے اپنے دلائل ہمارے دینی ادب کا ایک بہت بڑا حصہ ہیں۔ اشاعرہ یا جبریہ فرقے کے لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ کائنات میں ذرے ذرے کی حرکت بھی خدا کے حکم کے مطابق ہوتی ہے، سو انسان مجبور ہے۔ جبکہ قدریہ یا معتزلہ کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ نے انسان کو اپنے افعال پر قدرت عطا کی ہے اور نیکی اور بدی کرنے کا اختیار دیا ہے، اپنی اسی قدرت اور ارادے کے مطابق وہ اچھے اور برے افعال کرتا ہے اور اسی اختیار کی بنیاد پر وہ دنیا میں مدح و ذم اور آخرت میں ثواب و عذاب کا مستحق بنتا ہے۔

فرقہ معتزلہ کے بانی واصل بن عطا کا قول تھا کہ باری تعالیٰ حکیم و عادل ہے اور بندے کو اختیار ہے کہ خواہ وہ عمل خیر کرے یا عمل بد اور اسی کے مطابق جز و سزا ملتی ہے۔ معتزلہ انسان کو فاعل مختار سمجھتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ خدا کی قدرت اور ارادہ سے انسان کے اختیاری افعال اور ارادے خلق ہوتے ہیں۔ کچھ معتزلہ یوں کہتے ہیں کہ دو قدرتوں کا مجموعہ یعنی قدرت انسانی اور قدرت خداوندی ہر فعل کے وجود میں آنے کا مکمل سبب ہے اور ان میں سے ایک قدرت اکیلی فعل ناقص کا موجب ہے۔ معتزلہ آزادی ارادہ اور اختیار کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر اعمال انسانی خود انسانی ارادے اور اختیار سے صادر نہیں ہوتے تو عدل خداوندی جس کے مطابق گناہ گار کو سزا اور نیکو کار کو جزا ملتی ہے، بے معنی ہو کر رہ جائے گا، معتزلہ خود کو اہل عدل کہتے ہیں۔⁵⁶

اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ انسان مجبور ہے، ابوالحسن اشعری موسس اشاعرہ اور اس کے پیروکار یوں کہتے ہیں کہ انسانی فعل کو وجود میں لانے میں انسانی ارادہ اور اس کی قدرت قطعاً موثر نہیں ہیں۔ انسانی افعال اس طرح ہیں جس طرح چابی اور لاٹھی کو حرکت ہاتھ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے، تمام امور کا خالق خدا ہے، البتہ عام کاموں میں انسان کو نسبت کسب حاصل ہے اور کسب سے مراد یہ ہے کہ انسانی ارادہ اور قدرت، خدا کے ارادے اور قدرت کے ساتھ مل جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ وہ فعل کے وجود و عدم میں کوئی اثر رکھتے ہوں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کے کسی چیز پر قائم ہونے اور کسی چیز کے کسی چیز سے صادر ہونے میں فرق ہے۔ انسانی افعال، انسان پر قائم ہیں لیکن وہ خالق انسان یعنی خدا سے صادر ہوتے ہیں جس طرح سفیدی سفید جسم پر قائم ہے لیکن سفیدی کا خالق و موجد خدا ہی ہے۔ پس انسان میں قدرت ایسی چیز ہے جو اس کی ذات سے خارج اور زائد ہے، چونکہ اگر انسان میں قدرت ذاتی ہوتی تو ہرگز اس سے جدا نہ ہوتی حالانکہ یہ قدرت کبھی اس سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ پس یہ قدرت انسانی افعال کی خالق نہیں بلکہ کسب کنندہ ہے۔ جب انسان کسی عمل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو خداوند تعالیٰ

اس عمل خیر کے کرنے کی قدرت اس میں خلق کرتا ہے اور انسان مستحق ثواب سمجھا جاتا ہے۔ اسی پر اسے جزا ملتی ہے۔⁵⁷

اشاعرہ اور معتزلہ دونوں ہی اپنے نظریے کی تائید میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں۔ اشاعرہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں: یضل بہ کثیرا ویہدی بہ کثیرا (سورہ 2 آیت 26) واللہ خلقکم و ما تعملون (سورہ 37 آیت 96)

معتزلہ اپنے موقف کی تائید میں یہ آیات پیش کرتے ہیں۔ الیوم تجزی کل نفس بما کسبت (سورہ 40، آیت 17) فمن شاء فلیؤم و من شاء فلیکفر (سورہ 18 آیت 29) بظاہر ان آیات کی روشنی میں تقدیر کے مسئلے پر قرآن مجید میں تناقض نظر آتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان آیات میں تناقض نہیں بلکہ ایک طرح کا توافق ہے، ایک ہی چیز کے اسباب کئی ہو سکتے ہیں، بعض اوقات ہم کسی سبب کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی ہم اس کے دوسرے سبب کو بیان کرتے ہیں، کھانا جو پک کر میز پر آتا ہے تو بعض اوقات ہم اسے میزبان کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ نے یہ کھانا تیار کیا جو بہت ہی لذیذ ہے اور کبھی ہم اسے باورچی کی طرف منسوب کرتے ہیں جس نے اسے تیار کیا۔ گھر کا باورچی اور صاحب خانہ دونوں کی اپنی اپنی علیحدہ حیثیت ہے۔

اس کے علاوہ انسانی افعال کے پیچھے بہت سے اسباب ہوتے ہیں، ان میں سے چند اسباب ہی پر انسان کو قدرت اور اختیار ہوتا ہے۔ کھانے کی میز پر جو کھانا انسان کے سامنے آتا ہے وہ بہت سے اسباب اور علتوں سے گزر کر انسان تک پہنچتا ہے جن میں سے صرف چند ایک یہ ہیں، گندم کا بونا، اس سے پہلے زمین تیار کرنا، موسم کا سازگار ہونا، پھر فصل کا کٹنا، اس کا گاہنا، گندم پسوانا، آٹا گوندھنا، یہ وہ چند ایک اسباب اور مراحل ہیں جو میز پر کھانے والے انسان کے ارادے اور قدرت سے باہر ہیں۔ اس کا ارادہ اور قدرت اس وقت اس حد تک ہے کہ وہ میز پر بیٹھ کر نوالہ بنائے، اسے کھائے اور اپنی بھوک مٹائے۔ یہ اختیار، یہ ارادہ کھانے والے انسان کے پاس ہے، چاہے وہ کھانا کھا کر اپنی بھوک مٹائے یا بغیر کھائے بھوکا رہے۔ سو اس لحاظ سے انسان ایک حد تک مجبور بھی ہے اور ایک حد تک مختار بھی۔

جبر و اختیار کے باب میں حضرت مولانا مودودیؒ نے اپنی کتاب ”مسئلہ جبر و قدر“ میں یوں روشنی ڈالی ہے کہ انسان کے علاوہ دوسری تمام مخلوقات چونکہ ارادے کی آزادی سے محروم ہیں اس لئے فطری طور پر اطاعت کیش ہیں، ان کا کام صرف یہ ہے کہ جو خدمت ان کو سونپی گئی ہے وہ خدا کے نظام اور قانون کے مطابق انجام دیتے رہیں، لیکن انسان جو اشرف المخلوقات ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی خلافت و امانت سے نوازا ہے یعنی اسے اختیار اور ارادے کی آزادی عطا کی ہے، اب اس اختیار و ارادے کے ساتھ انسان چاہے عمل خیر کرے یا عمل بد..... قرآن پاک میں امانت، الہی یا خلافت الہی کا جو ذکر ہے اور جو انسان کو عطا ہوئی ہے دراصل اس سے مراد علم، قدرت اور

اختیار الہی ہیں، یہ صفات انسان کو بھی حاصل ہیں، اگرچہ بہت محدود صورت میں، اسی اختیار، ارادے یا امانت و خلافت الہی کی وجہ سے انسان سزا و جزا کا مستحق بنتا ہے..... مختصر یوں کہ مسلم مفکرین عام طور پر یہی نظریہ رکھتے ہیں کہ صحیح اعتقاد اور ایمان بین جبر و اختیار ہے..... کسی بزرگ سے ایک شخص نے جبر و اختیار کے بارے میں جب سوال کیا تو انہوں نے اپنی خداداد ذہانت اور نکتہ رسی سے جواب میں یوں فرمایا کہ تم اپنی ایک ٹانگ اٹھاؤ، اس نے اٹھا دی، آپ نے فرمایا دوسری بھی اٹھاؤ، وہ نہ اٹھا سکا۔ آپ نے فرمایا کہ بس تم کسی حد تک مختار بھی ہو اور کسی حد تک مجبور بھی..... ”طرائق الحقائق“ تالیف معصوم شیرازی میں ہے کہ امیر تیمور خراسان جانے اور امیر تغلق تیمور خان سے ملاقات کرنے میں متذبذب تھا۔ اس کیفیت میں اس نے اپنے پیر سے مشورہ لیا، انہوں نے جواب میں کہا کہ لوگوں نے حضرت علی ابن ابی طالبؑ سے پوچھا تھا کہ جب آسمان کمان بن جائے اور زمین اس کمان کا چلہ بن جائے، حادثات تیر بن جائیں اور آدمی اس تیر کا نشان بن جائے اور تیر انداز خود خداوند تعالیٰ ہو تو آدمی کہاں پناہ لے؟ حضرت علیؑ نے جواب میں فرمایا کہ آدمی کو چاہئے کہ خدا کی پناہ میں چلا جائے۔ آدمیان راست کہ در خدا گریزند⁵⁸..... حضرت عمرؓ نے فوج کو دوبارہ علاقے سے دور جانے کا حکم دیا تو کچھ لوگوں نے کہا کیا قضائے الہی سے بھاگنا چاہتے ہو؟ آپ نے فرمایا ”وبا قضائے الہی سے ہے تو اس سے بچنا بھی قضائے الہی سے ہے“..... حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کا قول ہے ”میں حق کو حق کے ساتھ اور حق کے لئے دفع کرتا ہوں۔ عارف وہی ہے جو تقدیر کے ساتھ جھگڑا کرے، وہ نہیں جو اپنے آپ کو اس کے موافق کر دے“..... ایک مغربی دانشور کا قول ہے کہ انسان کو اپنے افعال میں اس قدر اختیار ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے اپنے اختیار میں کچھ رکھا ہی نہیں اور خداوند تعالیٰ کو انسانی افعال پر اس قدر اختیار ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے انسان کے ہاتھ میں مطلق کوئی اختیار دیا ہی نہیں۔ بظاہر یہ اجتماع ضدین ہے مگر حقیقت بھی کچھ یوں ہی ہے..... مختصر یوں ہے کہ انسان کی تقدیر اللہ تعالیٰ نے بنادی، اب یہ انسان کا فرض ہے کہ اپنی تقدیر بنانے کے لئے تدبیر و سعی و کوشش کرے، گویا تقدیر خدا کی طرف سے ہے اور عمل انسان کی طرف سے ہے۔ کسی نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے کہ انسان ارادہ میں مجبور ہے اور فعل میں مختار ہے۔ الا نسان مختار فی فعله و مجبور فی اختیاره۔

علماء کی نظر میں قدر کی چار قسمیں ہیں (1) قدر بدیہی (2) قدر نظری (3) قدر کشفی (4) قدر مخفی..... (1) قدر بدیہی کو قدر سفلی بھی کہتے ہیں۔ یہ قدر اسباب ظاہری کی شکل میں ہے، لیکن قابل اعتماد نہیں، دوسری تقدیر اسے رد کر دیتی ہے..... (2) قدر نظری جسے قدر علوی بھی کہتے ہیں۔ اہل حکمت کی اصطلاح میں یہ تاثیر طبائع و نجوم کا نام ہے۔ حدیث میں ہے من آمن بالنجوم فقد کفر یعنی جو نجوم پر ایمان لایا وہ کافر ہوا۔ (3) قدر کشفی جسے قدر مکتوبی بھی کہتے ہیں جو لوح محفوظ پر مرقوم ہے۔ یہ تقدیر بھی بدلی جاسکتی ہے کہ اسی کے حوالے سے ہے لا یرد القضاء الا بدعا یعنی صرف دعا قضا کو رد کیا جاسکتا ہے..... (4) قدر مخفی، اسے قدر مجہول بھی کہتے ہیں، یہ وہ تقدیر

غیبی ہے جسے خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ یہ تقدیر تمام تقدیرات پر غالب ہے۔ واللہ غالب علی امرہ اور اللہ اپنے کام پر غالب ہے۔ (سورہ یوسف، آیت 21) دوسری تمام تقدیرات مرتبہ امکان میں ہیں یہ تقدیر مرتبہ وجوب میں داخل ہے اور اس کا علم صرف اللہ کو ہے۔ پہلی تقدیریں قضائے معلق کہلاتی ہیں اور آخری تقدیر کو قضا مبرم کہا جاتا ہے۔

حضرت علی ہجویریؒ (قرن پنجم ہجری) امام محمد غزالی (قرن ششم ہجری) عزیز الدین نسفی (قرن ہفتم ہجری) عزالدین کاشانی (قرن ہشتم ہجری) ایران کے وہ اہل قلم ہیں جنہوں نے جبر و اختیار کے مسئلہ پر شرع اسلامی اور عقل انسانی کے حوالے سے بڑے مفکرانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے جس کا خلاصہ یہی ہے کہ انسان ایک حد تک مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔

حضرت علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ موحد قولاً جبری اور فعلاً قدری ہوتا ہے تاکہ جبر و قدر کے بارے میں اس کی روشنی درست اور صحیح ہو۔ یعنی صوفی زبان سے جبری ہوتا ہے اور عمل سے قدری، کہتا یہی ہے کہ سب کچھ خدا ہی کرتا ہے لیکن کرتا سب کچھ خود ہی ہے۔ حضرت حسن بصریؒ نے حضرت امام حسن بن علیؒ کے ایک میں جبر و قدر کے بارے میں سوال کیا۔ حضرت حسن بن علیؒ نے جواب میں لکھا ”جو شخص قدر خیر و شر من اللہ پر ایمان نہیں رکھتا، کافر ہے، جو گناہ کرتے وقت اس بات کو حوالہ بنائے یعنی اپنے گناہوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرے، فاجر ہے، تقدیر کا انکار قدر یہ جماعت کا مذہب ہے اور جبر یہ جماعت گناہوں کو خدا سے منسوب کرتی ہے۔ پس بندہ خدا کی عطا کردہ استطاعت کے مطابق اپنے افعال پر مختار ہے اور یوں دین جبر و قدر کے درمیان ہے۔“⁵⁹

امام غزالی کی نظر میں ذہن انسانی میں دو قسم کے تحسسات پائے جاتے ہیں، ایک خارجی اور دوسرے باطنی، جن کے ذریعے سے قلب انسانی پر مختلف کیفیات اور خیالات وارد ہوتے ہیں جنہیں وہ خواطر کہتے ہیں۔ یہی خواطر درحقیقت انسانی عمل کا سرچشمہ ہیں۔ یہ خیالات، یہ واردات قلبی یا یہ خواطر انسان میں رغبت پیدا کرتے ہیں، رغبت اگر قوی ہو تو اس سے فیصلہ جنم لیتا ہے، فیصلے سے ارادہ پیدا ہوتا ہے اور ارادہ قوت عمل کو تحریک دیتا ہے، جس کے نتیجے میں عمل وجود میں آتا ہے۔ امام غزالیؒ کی نظر میں پہلے دو مدارج یعنی تحسس اور ترغیب انسانی ارادے کی پہنچ سے ماورا ہیں، لیکن فیصلے اور ارادے انسانی اختیار کی حدود میں ہیں، یوں انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی⁶⁰۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صوفیہ جبر کے قائل ہیں اور ان کی نظر میں انسان ارادے کی آزادی سے محروم ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ صوفیہ بھی ایک حد تک انسان کے ارادے کی آزادی کے قائل ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ جب وہ اپنی نگاہ حقیقت بین سے خداوند تعالیٰ کے بے انتہاء، لامحدود اختیار اور اقتدار کو دیکھتے ہیں تو اس کے سامنے اپنے محدود اختیار کو وہ کالعدم تصور کرتے ہیں۔ اگر صوفیہ عمل اور ارادے کی آزادی کے قائل نہ ہوں تو حصول عرفان کے لئے جو ریاضتیں اور مجاہدے، شریعت محمدی اور سنت رسول کی پیروی میں جو اعمال وہ کرتے ہیں،

وہ سب بے معنی ہو جائیں۔ چند صوفیہ نے مسئلہ جبر و قدر پر اپنے اپنے رنگ میں روشنی ڈالی ہے، حضرت علی ہجویریؒ کا قول نقل کیا جا چکا ہے، عزیز الدین نسفی جو ساتویں صدی کے مشہور صوفی ہیں انہوں نے اس مسئلے پر ایک نئے زاویے سے اپنی کتاب ”الانسان الکامل“ میں بحث کی ہے۔

نسفی کہتے ہیں افلاک و انجم لوح محفوظ اور کتاب خدا ہیں، جو چیز کہ تھی اور ہے اور ہوگی تمام کی تمام اس لوح محفوظ اور کتاب خدا میں لکھی ہوئی ہیں، قلم خشک ہو گیا (جف القلم) اور فرغ الرب من الخلق والرزق والا جل یعنی اللہ تعالیٰ تخلیق کرنے سے رزق عطا کرنے سے اور موت کا حکم دینے سے فارغ ہو گئے، گویا ہر چیز کتاب خدا میں لکھی جا چکی ہے ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين (آیت 59 سورہ 6) لیکن نسفی کی نظر میں قضا و قدر دو الگ الگ چیزیں ہیں، جو کچھ لوح محفوظ یا کتاب خدا میں تحریر ہے وہ قضائے خداوندی ہے اور اس قضا کے جو اثرات اس دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں، اسے وہ قدر کہتے ہیں۔ اس کی مثال یوں دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں چاہے کہ وہ پن چکی بنائے تو پن چکی کو بنانے کے لئے وہ پہلے غور و فکر کرتا ہے کہ اس کے لئے کن کن چیزوں کی ضرورت ہے مثلاً پتھر کی، چرخی کی اور پانی کی، پھر ان چیزوں کو وہ حاصل کرتا ہے، اس کے بعد ان تمام اسباب کو عمل میں لاتا ہے اور آٹا پیتا ہے۔ یوں اس عمل کے تین درجے ہوئے، پہلے سوچنے کا کہ چکی کے بنانے کے لئے کن کن چیزوں کی ضرورت ہے۔ یہ حکم ہے، جب ہم ان چیزوں کو حاصل کرتے ہیں، یہ قضا ہے اور جب ان چیزوں کو جوڑ لیتے ہیں اور آٹا پیتے ہیں یہ قدر ہے۔ اسی طرح افلاک و انجم، عناصر اور طبائع کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا علم اس کا حکم ہے اور جب یہ افلاک و انجم، عناصر و طبائع پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ قضائے خداوندی ہے اور جب یہ گردش میں آتے ہیں اور ان کے اثرات اس دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں وہ قدر خداوندی ہے۔ حکم و قضا کو رد کرنا ممکن نہیں لیکن قدر کو رد کرنا ممکن ہے، قدر کو عقل سے بھی رد کیا جاسکتا ہے اور صدقہ و دعا سے بھی مثلاً سردی افلاک و انجم میں تحریر ہے اور یہ قضائے حق ہے اور جب جہان میں سردی ظاہر ہوتی ہے تو یہ قدر خدا ہے۔ سردی کا علاج گرمی سے، مکر کا علاج مکر سے، فوج کا رد فوج سے کیا جاسکتا ہے۔ سورج جب نکلتا ہے جب پر یکساں چمکتا ہے، اسے یہ اختیار نہیں کہ بعضوں پر چمکے اور بعضوں پر نہ چمکے، البتہ ہمیں اختیار ہے کہ ہم دھوپ میں بیٹھیں یا سائے میں۔

نسفی کے خیال میں افلاک اور اجرام فلکی کے اثرات جو انسانی شخصیت پر نطفے کے عالم میں وارد ہوتے ہیں وہ دور نہیں کئے جاسکتے، ان کو دور کرنے میں انسان مجبور ہے، جو سعید ہے وہ سعادت ماں کے پیٹ سے لایا ہے اور جو بد بخت ہے وہ بھی اپنے ماں کے پیٹ سے بد بختی لایا ہے۔ آدمی تین باتوں میں مجبور ہے، جسم میں روح میں اور صلاحیت میں، لیکن افعال میں مختار ہے، چونکہ انسانی جسم، روح اور استعداد یا صلاحیتی انسانی نطفے کے اندر بہ طریق جزوی لکھی ہوئی ہیں اور افعال آدمی بطریق کلی لکھے ہوئے ہیں۔ اسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ انسانی صلاحیتیں اور ان کی کیفیت و کمیت انسانی فطرت میں ودیعت شدہ ہیں۔ اس لئے یہ مقدر ہیں ان میں تبدیلی ممکن

نہیں لیکن افعال کی کیفیت و کمیت اس کی تقدیر میں نہیں لکھی ہوئیں، جو انسان سعید نہیں ہے وہ اپنی محنت اور کوشش سے سعادت حاصل کر سکتا ہے، لیکن جو آدمی پیدائشی سعید ہے وہ تھوڑی سی کوشش سے سعادت حاصل کر سکتا ہے جس کی قسمت میں علم و دولت کا حصول لکھا ہوا ہے، وہ تھوڑی سی کوشش سے بھی انہیں حاصل کر سکتا ہے اور جن انسانوں کی قسمت میں علم و دولت کی صلاحیت نہیں لکھی ان کا حصول ان کے لئے دشوار ہے، لیکن ناممکن نہیں، کوشش سے یہ دونوں چیزیں حاصل کی جاسکتی ہیں۔ انسان کو دو چیزیں عطا ہوئی ہیں ایک عقل، دوم عمل، انسان عاقل ہونے میں مجبور ہے لیکن عمل کرنے میں مختار ہے۔⁶¹

جبر و اختیار کے بارے میں عزالدین محمود بن علی کا ثانی (م 735ھ) کہتے ہیں کہ جس پر حق تعالیٰ نے رضا کی نظر ڈال دی اسے اہل بہشت کے اعمال عطا فرمائے اور جس کو اس نے قہر کی نظر سے دیکھا، اسے اہل دوزخ کے اعمال پر راغب کر دیا، لیکن اس سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ آدمی مطلقاً مجبور ہے اور اسے کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ اس کے بیشتر افعال اس کے اختیار کے تابع ہیں البتہ اس کا اختیار اس کے اپنے اختیار میں نہیں۔ پس انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔ جیسا کہ حضرت حسین بن علیؑ سے منقول ہے کہ ان اللہ لا یطاع بالاکراہ ولا یعصى بالغلبہ ولا یهمل العباد من المملکۃ۔ یعنی اگر مطیع جبر و اکراہ سے اطاعت کرے تو وہ مطیع نہیں ہوتا اور اگر عاصی جبر و غلبہ سے گناہ کرے عاصی نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ ہی خداوند تعالیٰ بندہ کو اپنی مملکت میں بالکل آزاد بھی نہیں چھوڑتا کہ جو چاہے وہ کرے۔ اسی کے مطابق حضرت جعفر صادقؑ کا قول ہے لا جبر ولا تفویض لا کن امر بین امرین یعنی نہ جبر ہے نہ اختیار بلکہ دونوں کے درمیان جو ہے وہ امر درست ہے۔ ایک بار کسی نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ ارایت رقی نسترفیہا و دواء ننداری بہ، هل یرد من قدر اللہ فقال انہ من قدر اللہ یعنی اے رسول پاک ﷺ! ہمیں بتائیے کہ کیا جادو ٹوٹنے یا دوائیں کہ جو ہم استعمال کرتے ہیں، تقدیر الہی کو پھیر دیتی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا تقدیر کا پھرنا بھی تقدیر ہی سے ہے، اور فرمایا ”اعملوا فکل میسر لما خلق لہ“ عمل کرو، ہر شخص کے لئے وہ اعمال آسان کر دیئے جاتے ہیں جن کے لئے اسے پیدا کیا گیا ہے۔⁶²

حقیقت یہ ہے کہ فعل اختیاری وہ ہے جو ان چار بنیادی ابتدائی امور کی موجودگی سے مشروط ہے۔ یعنی حیات و علم، قدرت و ارادہ، یوں انسان کے تمام اعمال ارادی اختیاری ہیں چونکہ ان چاروں بنیادی ابتدائی امور کی موجودگی کے بعد سرزد ہوتے ہیں، لیکن یہ چاروں مبادیات یعنی حیات، علم، قدرت و ارادہ کا وجود بہت سے دوسرے اسباب و عوامل کا مرہون منت ہے جو خود انسان کے اختیار میں نہیں۔ یعنی انسان میں حیات، علم، قدرت، ارادہ کی صلاحیتیں ہوتی ہیں تو عمل سرزد ہوتا ہے اور ان اوصاف کی موجودگی میں وہ عمل انسان کے اختیار میں تھا۔ یوں وہ عمل اختیاری ہوا لیکن یہ صلاحیتیں یعنی حیات، قدرت، علم ارادہ خود انسان کے اختیار میں نہیں، اس سلسلہ کی

آخری کڑی علت اولیٰ، علت العلل یا واجب الوجود یا حق تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ اس لحاظ سے جبر و اختیار دونوں کی آمیزش ہے، سو انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی۔

مسئلہ جبر و اختیار اور رومی

عارف رومی نے اس مسئلہ پر معتدل راہ اختیار کی۔ ان کے مطابق جمادات اور نباتات مجبور محض ہیں، حق تعالیٰ قادر مطلق ہیں۔ انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی۔ انسان کا جہد کرنا قضائے حق کی مخالفت کرنا نہیں بلکہ قضائے حق کے عین مطابق ہے کیونکہ حق نے ہمیں عمل کی قوت عطا کی ہے۔ ہاتھ پاؤں دیے ہیں، عقل و شعور عطا کیا ہے کہ اپنے فائدے اور نقصان کو سمجھ سکیں اور اس کے مطابق عمل کر سکیں۔ انسان اگر سعی و کوشش نہ کرے تو وہ ان نعمتوں کا انکار کرتا ہے گویا حکم حق کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

مولانا رومی نے مثنوی میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور شاید فارسی نظم میں مثنوی رومی ایک ایسی کتاب ہے جس میں بڑی وضاحت اور تفصیل سے اس موضوع کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ اس ضمن میں مولانا نے چند حکایات و تمثیلات بھی بیان کی ہیں تاکہ عام آدمی بھی اس مسئلہ کی حقیقت کو پاسکے۔ اس سلسلہ میں ایک مشہور طویل حکایت شیروینچیر کے عنوان سے مثنوی میں موجود ہے، جس میں یہ مسئلہ مناظرے کی صورت میں بڑی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، لیکن مولانا نے مثنوی میں ایک اور جگہ اس اہم مسئلہ کو ایک چھوٹی سی حکایت میں بھی بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے، وہ حکایت یوں ہے کہ ایک چور نے کو تو ال سے کہا کہ جناب والا جو کچھ میں نے کیا ہے وہ حکم خداوندی سے کیا ہے، یعنی میرا کوئی جرم نہیں، میں نے جو چوری کی ہے وہ حکم خداوندی سے کی ہے کیونکہ ہمارا ایمان ہے، پتا بھی اللہ ہی کے حکم سے حرکت کرتا ہے، کو تو ال نے یہ سن کر کہا کہ اے میرے عزیز جو میں کر رہا ہوں وہ بھی حکم خداوندی سے ہی کر رہا ہوں، یعنی یہ جو تمہیں چوری کی سزا دے رہا ہوں وہ بھی اللہ کے حکم ہی سے دے رہا ہوں۔

گفت دزدی شخنہ را کای پادشاہ

آنچہ کردم بود آں حکم الہ

گفت شخنہ آنچہ من ہم میکنم

حکم حق است ای دو چشم روشنم⁶³

اس کے علاوہ دوسرے مقامات پر بھی اس سلسلہ میں نکتہ آفرینی کی ہے، فرماتے ہیں کہ تمام قرآن و امور و نواہی کا مجموعہ ہے، اگر تم پتھر کی طرح مجبور ہو تو کوئی پتھر کو بھی حکم دیتا ہے۔ یہ جو تمہارے ذہن میں تذبذب ہوتا ہے، یا کسی کام کے کرنے سے خجالت محسوس ہوتی ہے تو یہ سارے حقائق اس بات کی دلیل ہیں کہ تم اختیار رکھتے ہو،

ہاں جب کوئی کام خواہش کے مطابق ہو تو اس میں تم صاحب اختیار ہوتے ہو اور جو پسند نہ ہو اس میں جبری بن جاتے ہیں۔ انبیاء دنیا کے معاملات میں جبری، آخرت کے معاملات میں قدری ہوتے ہیں جبکہ کافر اس کے برعکس ہوتے ہیں۔

انبیاء در کار دنیا جبری اند
کافران در کار عقبی جبری اند
انبیاء را کار عقبی اختیار
کافران را کار دنیا اختیار⁶⁴
جملہ قرآن امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
بچ دانا بچ عاقل این کند
با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
این کہ فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم
و آن پشیمانی کہ خوردی از بدی
زا اختیار خویش گشتی مہتدی
زاری ما شد دلیل اضطرار
خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست
این دروغ و خجلت و آزرمت چیست
اندران کاریکہ میل است بدان
قدرت خود را ہی بنی عیان
اندران کاریکہ میل نیست و خواست
اندران جبری شوی کاین از خداست⁶⁵

مسئلہ جبر و اختیار اور علامہ اقبال

تقدیر کے پُر اسرار مسئلہ پر علامہ کے خطبات میں بھی خاصی بحث موجود ہے اور انہوں نے اپنے منظوم

کلام میں بھی اس پر اظہار خیال کیا ہے، وہ ہمیشہ بے حجابی تقدیر کے آرزو مند رہے ہیں۔

گفتند ہر چہ در دلت آید زما بخواہ

گفتم کہ بے حجابی تقدیرم آرزوست

علامہ کی نظر میں مسلمانوں میں تقدیر پرستی کے رجحانات پیدا ہونے کے تین اسباب ہیں: (1) فلسفیانہ

موشگافیاں (2) سیاسی مصلحتیں (3) اس جوش و جذبہ حیات کا سرد ہو جانا جو اسلام نے مسلمانوں میں پیدا کیا تھا۔

علامہ کے نزدیک تقدیر پہلے سے مقرر شدہ شے نہیں بلکہ تقدیر خودی کا باطنی دائرہ اثر یا حدود وسیع ہے۔ یا

یوں کہا جائے کہ ان امکانات سے عبارت ہے جو انائے مطلق کے شعور میں موجود ہیں، لیکن جنہیں تلاش کرنے اور زندگی میں متشکل کرنے میں انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔

ایغوی یعنی خودی کسی خارجی چیز سے نہیں بلکہ اپنے باطنی امکانات سے محدود ہے، لیکن اس تحدید سے ہم پر

لازمًا جبر کا اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ خودی اپنے امکانات کے اندر مختار ہے۔ علامہ اپنے خطبات میں ”خلق کل شی

فقدہ تقدیر“ (آیت 101، سورہ 6) کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تقدیر کوئی قوت ظاہرہ نہیں جو خالق

کی طرف سے کسی شے پر بہ جبر عمل کر رہی ہے بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے اور اس کے وہ قابل تخلیق امکانات

ہیں، جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں مضمر ہیں اور بغیر کسی خارجی جبر کے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔⁶⁶

علامہ نے ”جاوید نامہ“ میں تقدیر کے مسئلے پر تین بار بحث کی:

(1) فلک مرتخ میں حکیم مریخی سے (2) منصور حلاج سے (3) حضور حق میں اللہ تعالیٰ سے اس مسئلہ پر

گفتگو کی ہے۔

علامہ نے ”جاوید نامہ“ میں مسئلہ تقدیر پر متکلمات بحث کی بجائے بڑی خوبصورت نکتہ آفرینیاں کی ہیں جو

جوش عمل سے لبریز ہیں۔ حکیم مریخی کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر تمہیں اس نہیں آئی تو دوسری تقدیر مانگ لو کیونکہ

خدا کی تقدیرات لا انتہا ہیں۔ تقدیر کے بارے میں ایک باریک نکتہ یہ بھی بتایا کہ انسان خود بدل جائے تو

تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ تم شبہ بنو گے تو تمہاری تقدیر افتادگی ہوگی اور قلزم (سمندر) بنو گے تو تمہاری تقدیر

پابند ہوگی۔

”جاوید نامہ“ میں حلاج نے مسئلہ جبر کے بارے میں ایک خاص نکتہ بتایا کہ جبر، صاحب ہمت لوگ

اختیار کرتے ہیں، جبر سے بختہ انسان اور بختہ ہو جاتا ہے، لیکن مرد ضعیف اور کمزور ارادے کا انسان اگر جبر اختیار کرتا

ہے تو موت کو دعوت دیتا ہے۔ حلاج کی نظر میں مرد مومن کا یہ مقام ہے کہ اس کا عزم، خالق تقدیر حق ہے، میدان جنگ

میں اس کا تیر خدا کا تیر ہوتا ہے۔ یعنی مرد مومن تسلیم و رضا کی اس بلندی پر پہنچ جاتا ہے کہ گویا خداوند تعالیٰ ہر تقدیر

سے پہلے اس سے پوچھتے ہیں کہ تیری کیا رضا ہے۔

”جاوید نامہ“ ہی میں علامہ نے تقدیر کے مسئلے پر ایک اور پہلو سے روشنی ڈالی ہے، حضور حق میں ندائے حق (ندائے جمال کے عنوان سے) یوں گونجتی ہے کہ زندگی اور تقدیر کی حقیقت تم اس لئے نہیں سمجھ سکتے کہ تم اس جہان چار سو میں گم ہو۔ اس جہان چار سو کو اپنے اندر غرق کر لو گے تو یہ حقائق جان سکو گے۔

گرز یک تقدیر خون گردد جگر
خواہ از حق حکم تقدیر دگر
تو اگر تقدیر نو خواهی رواست
زانکہ تقدیرات حق لا انتہاست
رمز باریکش بحر فی مضمحل است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو نذر ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ انداز و ترا
شبنمی؟ افتادگی تقدیر تست
قلزی؟ پائندگی تقدیر تست
ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ
لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ
جبر، دین مرد صاحب ہمت است
جبر، مردی، پختہ سر گردد ز جبر
جبر، مرد خام را آغوش قبر
کار مردان است تسلیم و رضا
بر ضعیفان راست ناید این قبا
مرد مومن با خدا دارد نیاز
عزم او خلاق تقدیر حق است
زندہ رود

من چرا در بند تقدیرم بگو؟
ندائے جمال

بودہ ای اندر جہان چار سو
ہر کہ گنجد ندرو میرد درو
زندگی خواہی خودی را پیش کن
چار سو را غرق اندر خویش کن
باز بنی من کیم تو کیستی؟
در جہان چون مردی و چون زیستی⁶⁷

مسئلہ جبر و اختیار اور مغربی مفکرین

مغربی مفکرین نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ ڈیکارٹ (1596-1650ء) انسان کو اس حد تک فاعل مختار سمجھتا ہے کہ اس کا ارادہ آزاد ہے اور اختیار بھی رکھتا ہے، لیکن بسا اوقات جسے وہ حق یا خیر سمجھ کر اختیار کرتا ہے، وہ درحقیقت حق نہیں ہوتا کیونکہ حق اور خیر کے سمجھنے میں غلطی کر بیٹھتا ہے کہ اس کی سمجھ کوتاہ ہے، اس لئے وہ حقیقت کا ادراک نہیں کر پاتا کیونکہ انسانی ارادے اور مشیت الہی میں یہ فرق ہے کہ خداوند تعالیٰ حق کو ایجاد کرتا ہے اور انسان موجد حق (یعنی حق کو وجود میں لانے والا) نہیں بلکہ حق کو تشخیص کرنے والا اور اس کی

پیروی کرنے والا ہے، انسان کا ارادہ غیر محدود ہے، لیکن اس کی قدرت غیر محدود نہیں ہے جبکہ قدرت خداوندی کی کوئی حد نہیں۔⁶⁸

عمانوئل کانٹ (ولادت 1724ء) کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان مختار ہے چونکہ ہر کوئی ذرا غور کرے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ وہ مکلف ہے، ذمہ دار ہے، یعنی اس کے ذمہ کچھ فرائض ہیں جنہیں لازم ہے کہ وہ ادا کرے اور اگر وہ صاحب قدرت نہ ہوتا تو مکلف بھی نہ ہوتا بلکہ مجبور ہوتا، چونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان عقل کے حکم کی پیروی کرتا ہے باوجود اس کے کہ یہ امر اس کی خواہش کے منافی ہوتا ہے، اگر انسان مختار نہ ہوتا تو اپنی طبیعت کی خواہش کے خلاف عمل بھی نہ کرتا۔

انسان میں طبع یعنی سرشت یا نفس بھی ہے اور عقل بھی۔ طبع یا سرشت کے لحاظ سے انسان عالم طبیعت سے وابستہ ہے اور وہ اعمال جو اس سے صادر ہوتے ہیں۔ وہ زمانی اور عارضی اور علت و معلول کے قاعدے کے تابع ہیں اور خود بخود وجود میں آتے ہیں۔ اگر انسان یہی ایک پہلو رکھتا تو اس کا ارادہ اور تمام اعمال موجب یعنی خود بخود وجود میں آتے اور اسے کسی کام میں اختیار نہ ہوتا، لیکن عقل کے لحاظ سے انسان عالم معقولات سے وابستہ ہے اور وہ عالم زمانی نہیں (یعنی وہ عالم زمان سے ماوراء ہے) اور عوارض و حوادث سے برتر ہے۔ عقل کلی طور پر مستقل، آزاد اور مختار ہے، قاعدہ قانون رکھتی ہے، لیکن اس کا قانون خود اسی کا تخلیق کردہ ہے، کوئی اور اس پر قانون عائد نہیں کرتا، اگر طبع یا نقش عقل کے ساتھ نہ ہوتا اور وہ تنہا ہوتی تو اس کے تمام اعمال اس کے تخلیق کردہ قانون کے مطابق ہوتے، لیکن چونکہ انسانی وجود میں عقل کے ساتھ طبع یا نفس بھی ہے سو عقل کے لئے ضروری ہوا کہ وہ اپنے قانون حکم و فرمان کے طور پر پیش کرے۔ انسان جب عقل کے حکم کی پیروی نہیں کرتا تو اپنی آزادی گنوا بیٹھتا ہے اور مقہور طبع یا مغلوب نفس ہو جاتا ہے اور خود پرستی اختیار کر لیتا ہے، لیکن جب طبع انسانی یا نفس انسانی عقل کی فرماں برداری کرتا ہے تو اپنی شخصیت اور ذات سے صرف نظر کر کے اپنے عمل کو عقل کے قوانین کے مطابق ڈھالتا ہے، اس صورت میں فرمان برداری اور مختاری ایک ہو جاتے ہیں اور آمرو مامور انسانی وجود میں متحد ہو جاتے ہیں۔⁶⁹

شو پناور (ولادت 1788ء) کی نظر میں حقیقت، ارادہ مطلق ہے جو واحد ہے اور وہ البتہ آزاد و مختار ہے چونکہ وہ خود ہستی ہے اور کسی علت کا معلول نہیں ہے، اور اس بنا پر ہر قسم کی قید و بند سے آزاد ہے اور اشخاص بھی چونکہ اس حقیقت یا وحدت سے ربط و تعلق رکھتے ہیں سو اس وحدت سے کچھ حصہ رکھتے ہیں اور جتنا انسان اس عالم وحدت سے نزدیک تر ہوگا، اتنا آزاد و مختار ہوگا، ہر شخص نے اپنی فطرت اپنی مرضی اور آزادی سے اختیار کی ہے، لیکن جب جہاں حوادث و طبیعت میں آیا تو آزادی کو گنوا بیٹھا۔⁷⁰

ہنری برگساں (ولادت 1859ء) بھی انسان کو مختار سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو کوئی اپنے نفس یا اپنی

ذات کے اندر جھانکے تو یہ حقیقت اس پر روشن ہو جائے گی کہ وہ مختار ہے۔ ہر شخص پر یہ بات ظاہر اور روشن ہے کہ نفس انسانی اپنے ارادہ میں مختار ہے، کوئی چیز اسے اس اختیار سے نہیں روکتی، سوائے خارجی موانع کے چونکہ انسان بسا اوقات کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے جو اس کے نفس کی خواہش اور تقاضے کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ کسی اور مصلحت کے لئے وہ ایسا کرتا ہے۔ نفس جب کسی مصلحت کی بنا پر اپنے نفس کی خواہش کے برخلاف ارادہ کرتا ہے تو یہی چیز اس بات کی دلیل ہے کہ انسان مختار ہے۔⁷¹

جان ہاسپرز (John Hospers) نے اس مسئلہ پر یوں روشنی ڈالی ہے۔

Nevertheless to a very limited extent and over a considerable span of time we are free to desire or not to desire, we can choose to do our best, to get rid of certain desires and to encourage other ones and to a limited extent : we may be successful in this endeavour.⁷²

ہم ایک حد تک آزاد ہیں کہ کسی چیز کی خواہش کریں یا نہ کریں، ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ بعض خواہشات کو چھوڑ دیں یا بعض خواہشات کو اپنے دل میں پالیں اور ایک حد تک ہی ہم اس کوشش میں کامیاب ہوتے ہیں۔

جدید مغرب کا ایک اہل فکر بروخ اسپنوزا (ولادت 1632ء) جبر کا قائل ہے۔ اس کی نظر میں انسان کو ارادے کا بھی اختیار نہیں، یہ فیصلہ بھی کچھ دوسری ذہنی واردات کا نتیجہ ہے۔ لیپنیز (1646ء) والٹیئر (ولادت 1694ء) نے بھی اس مسئلہ پر اظہار خیال کیا ہے۔⁷³ لیکن بات وہی ہے کہ انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی۔ جو دلائل ان حضرات نے بیان کئے ہیں وہ کوئی نئے نہیں ہیں بلکہ مغربی مفکرین سے زیادہ بہتر طور پر مسلم مفکرین نے خاص طور پر امام غزالی، علی ہجویری، نسفی اور عزالدین کاشانی نے مسئلہ جبر و قدر پر روشنی ڈالی ہے۔ علی ہجویری کا یہ قول کس قدر حقیقت پر مبنی ہے کہ توحید پر ایمان رکھنے والا زبان سے جبری ہوتا ہے اور عمل سے قدری ورنہ صرف منطقی دلائل سے تقدیر کے مسئلے کو ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ یہ مسئلہ جبر و قدر، جیسا کہ فرمان رسول پاکؐ ہے، خدا کا ایک راز ہے اور خدا کے راز کو کون پاسکتا ہے؟

دین اسلام اور تصور خدا

دنیا کے مفکرین اور دانشوروں نے ذات حق کے بارے میں غور و فکر کیا، لیکن کوئی خداوند تعالیٰ جل شانہ کی حقیقت ذات کو نہ پاسکا کہ ذات حق ہر قسم کی تعریف و توصیف سے پاک و برتر ہے البتہ اس حوالے سے مفکرین کے کئی گروہ ہیں، ایک جو منکرین خدا ہیں، ایک وہ لوگ ہیں جو خدا کو صرف روح فطرت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں، ایک وہ جو خدا کی شخصیت کے قائل ہیں اور اسے خالق و معبود مانتے ہیں۔ ہندوؤں کے ہاں خدا کی شخصیت میں

مادرانہ، یہودیت میں شہنشاہانہ اور عیسائیت میں پدرانہ پہلو غالب ہے۔ اسلام میں تصور خدا نہ شخصی ہے اور نہ مطلق۔ بلکہ ان دونوں کا پُر معنی امتزاج ہے۔ قرآن پاک میں یہ آیات ید اللہ فوق ایدیہم (74) (یعنی اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھ کے اوپر تھا) اور بل یداہ میسو طئن (75) (یعنی اللہ کے ہاتھ کشادہ ہیں) خدا کی شخصیت کی عکاس ہیں جبکہ یہ آیات لیس کمثلہ شئی (76) اور هو الاول والاخر والظاهر والباطن (77) ذات حق کی مطلقیت کی طرف اشارہ کرتی ہیں تمام مذاہب عالم میں توحید کامل کے تصور کا سب سے بڑا عمل بردار اسلام ہے اسلام کے معنی سلامتی اور تسلیم کرنے کے ہیں۔ یعنی انسان خدا کے احکامات پر سر تسلیم خم کرے تاکہ وہ سلامتی دو جہان اور سعادت دارین سے بہرہ ور ہو۔ اسلام دین ابراہیم ہی کی ایک شاخ ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے توحید خالص کا تصور پیش کیا تھا، اسلام میں بھی توحید خالص کے تصور کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہودی مذہب اور عیسائی مذہب بھی دین ابراہیم ہی کی شاخیں ہیں، لیکن یہ ادیان وقت کے ساتھ ساتھ بہت سے تغیر و تبدل کا شکار ہو گئے تو زایت اپنی اصلی حالت میں نہیں اور انجیل کی بھی یہی صورت ہے جبکہ قرآن پاک کامل طور پر ہر قسم کے تغیر سے مبرا ہے۔ اس کا ایک ایک لفظ ایک ایک حرف اسی طرح محفوظ ہے، جس طرح حضرت خاتم الانبیاء ﷺ پر نازل ہوا تھا۔ دوسرے ادیان پر اسلام کو فوقیت اس حوالے سے بھی ہے کہ تمام دوسرے ادیان کی ابتدائی تاریخ موجود نہیں جبکہ اسلام کی تاریخ محفوظ ہے۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا ایک ایک لمحہ تاریخ کا حصہ ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کی زندگی کے حالات بھی تاریخ میں محفوظ ہیں اسلام کو دوسرے مذاہب پر اس حوالے سے بھی برتری ہے کہ یہ عالمگیر مذہب ہے۔ اس میں نسل، قومیت یا زبان یا کسی اور بنا پر انسان کو دوسروں پر برتری نہیں۔ البتہ برتری ان اکرمکم عند اللہ اتفاقہم (سورہ 49، آیت 13) کے مطابق صرف تقویٰ یا پرہیزگاری یا نیکوکاری کی بنیاد پر ہے۔ یوں اسلام میں مساوات دین کا بنیادی رکن ہے..... اسلام میں دین اور دنیا کی تفریق نہیں جو کام اللہ کے لئے کیا جائے خواہ وہ دنیا سے کیوں نہ تعلق رکھتا ہو دین ہی کا حصہ ہے۔ سعادت دارین کا حصول ہر سچے مسلمان کی دعا ہے۔ اسلام صرف روحانی ضروریات ہی پوری نہیں کرتا بلکہ انسان کی ذہنی، معاشرتی اور معاشی ضروریات کو بھی پوری طرح مد نظر رکھتا ہے۔ اسی حوالے سے اسلام صرف مذہب نہیں، یہ صرف رسومات کا مجموعہ نہیں بلکہ یہ زندگی کا قانون ہے۔ انسانی زندگی کے معاشرتی، معاشی اور روحانی پہلوؤں پر اسلام کے قوانین موجود ہیں اور یہ قوانین فطرت انسانی کے مطابق ہیں۔ سو انسانی ذہن بھی انہیں تسلیم کرتا ہے، انسان کا دل بھی مانتا ہے اور روح بھی انہیں تسلیم کرتی ہے، یوں اسلام کو دوسرے مذاہب پر اس حوالے سے بھی برتری ہے..... اس کے علاوہ اسلام توازن و اعتدال کا علم بردار ہے، اس لئے امت مسلمہ کو قرآن پاک نے امت وسطیٰ کہا ہے۔ دنیا اور دین میں توازن و اعتدال قائم رکھنا اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ یہی صراط مستقیم ہے..... اسلام نے انسان کے ذہن کو ہر نوع کی غلامی سے آزادی عطا کی، فرمان حق ہے کہ رسول پاکؐ نے انسان

کے ذہن پر موجود زنجیروں کو دور کر دیا یعنی وہ زنجیریں جو مظاہر فطرت کی پوجا یا جابر انسانوں کی پرستش یا ان کی غلامی کی صورت میں موجود تھیں جنہیں لا الہ الا اللہ کے کلمہ نے نیست و نابود کر دیا (سورہ 7، آیت 157) لیکن اسلام نے اس آزادی کے ساتھ ساتھ ذہن انسانی کو بے راہ روی سے بچانے کے لئے حدود اللہ کی پابندی کی تلقین بھی فرمائی ہے، یہ حدود اللہ درحقیقت انسانی ضمیر کی آواز ہیں، قرآن پاک بھی ایک طرح سے انسان کے ضمیر کی ہی آواز ہے کہ اس کے احکامات فطرت انسانی کے مطابق ہیں..... انسان کا پاک صاف ضمیر آئینہ حق ہے اور حق و باطل کی سب سے بڑی میزان ہے اور اس میزان کی روح قرآن حکیم و فرقان حمید پیش کرتا ہے۔ قرآن پاک ہدایت کا سرچشمہ صراط مستقیم کا رہنما ہے اور عدل و میزان اور مساوات انسانی کا علمبردار ہے..... اسلام علوم کے حصول کو مسلمانوں پر فرض گردانتا ہے۔ حدیث رسول پاک ہے کہ علم حاصل کرو خواہ چین جیسے دور ملک میں بھی جانا پڑے۔ قول خداوندی ہے کہ قل سیروافی الارض یعنی زمین میں گھومو پھرو اور دیکھو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اول بار کیسے پیدا کیا۔ (سورہ 29، آیت 20) یوں اسلام صرف حق کی تلاش ہی کو نہیں بلکہ حقائق حیات کی، جستجو اور تلاش علم کو بھی ہر مومن کا فرض سمجھتا ہے..... اس کے علاوہ اسلام میں انسانی شخصیت اور فرد کی ذات کی اہمیت دوسرے تمام مذاہب و ادیان سے زیادہ ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ جس نے ایک انسان کو قتل کیا اس نے پورے معاشرے کو قتل کیا اور جس نے ایک انسان کی زندگی بچائی اس نے پورے معاشرے کی زندگی بچائی (سورہ 5، آیت 32) اسلامی تعلیمات کے مطابق انسان پیدائشی طور پر معصوم ہے، گناہگار نہیں جیسا کہ بعض مذاہب کا تصور ہے۔ یوں فرد کی عظمت اور احترام انسانی کو اسلام میں بنیادی اہمیت حاصل ہے..... لیکن ان تمام تشخصات کے ساتھ ساتھ اسلام کی سب سے بڑی خصوصیت تو حید اور وحدت حق کا عقیدہ ہے کیونکہ تو حید تمام اخلاق حسنہ کی بنیاد ہے۔ ایک موحد صادق جو خدا پر پختہ ایمان رکھتا ہے وہ دنیا داری، خود غرضی سے پاک ہوگا، متوکل ہوگا، انسان دوست ہوگا، اپنے معاملات میں بنی نوع انسان کے ساتھ بھی اور خدا کے ساتھ بھی سچا اور کھرا ہوگا اسی لئے تمام مذاہب عالم میں اسلام نے تو حید پر سب سے زیادہ زور دیا ہے۔ قرآن پاک میں صد ہا مقامات پر تو حید حق کا ذکر ہے اور تو حید پر ایمان لانے کی تلقین ہے۔ سورہ بقرہ کی آیت 255 میں قرآن نے وحدت و قدرت خداوندی کا ذکر بڑے عظیم الشان انداز میں بیان کیا ہے۔ سورہ الحشر کی آخری آیات میں بھی نہایت اثر انگیز اور فکر انگیز طریقے سے اللہ تعالیٰ کی خلاقیت، قدوسیت اور اس کے جلال و جبروت کا ذکر ہوا ہے۔ البتہ قرآن پاک نے نہایت جامعیت اور بلاغت کے ساتھ تصور تو حید کو یعنی خدا کی احدیت کو سورہ اخلاص میں پیش کیا ہے۔ فرمان حق ہے۔ ”کہہ دیجئے کہ اللہ ایک ہے، اللہ صمد (بے نیاز) ہے، نہ اللہ نے کسی کو جنا ہے اور نہ اللہ کو کسی نے جنا ہے، کوئی اس کا ہمسر نہیں“ (سورہ 112)..... اگرچہ خدا کی حقیقت جاننا انسان کے بس کی بات نہیں کہ مخلوق اپنے خالق کا ادراک کر ہی نہیں سکتی لیکن قرآن پاک نے اس حقیقت کو یعنی تصور خدا کو جہاں تک انسانی ذہن میں آ سکتا ہے، پیش کیا

ہے اور خاص طور پر سورہ نور کا یہ رکوع اللہ نور السموات والارض⁷⁸ یعنی ”اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے (کائنات میں) اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا اور وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے مبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہو جو نہ شرقی ہو، نہ غربی، جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑک پڑتا ہو۔ چاہے آگ اس کو نہ لگے“ گویا نور ہی نور ہو..... نہایت وضاحت کے ساتھ تصور خدا کو روشن کرتا ہے..... لیکن یہ یاد رہے کہ خداوند تعالیٰ کائنات کا نور ہے لیکن یہ وہ نور نہیں جسے ہم روشنی کہتے ہیں۔ جس کی رفتار ایک لاکھ چھیالیس ہزار میل فی سیکنڈ ہے ورنہ خدا تو خود اس نور کا خالق ہے اور یہ آیت اس پر شاہد ہے الحمد للہ الذی خلق السموات والارض و جعل الظلمت والنور⁷⁹ یعنی تعریف تو بس اللہ کے لئے ہے جس نے زمین اور آسمان بنائے، نور اور تاریکی کو پیدا کیا..... اور نور حق تو اصل شہود کائنات ہے، اس نور حق کی پہچان یا خدا کی ذات کا عرفان تو فیق خداوندی سے ملتا ہے جس پر خداوند تعالیٰ مہربان ہوتے ہیں اس کے دل کو نور معرفت عطا کر دیتے ہیں۔ بقول نجم الدین رازی معرفت کی تین قسمیں ہیں، معرفت عقلی، معرفت نظری اور معرفت شہودی پہلی معرفت عوام سے متعلق ہے۔ اس میں مسلمان، عیسائی، یہودی اور فلسفی سب شریک ہیں کہ سب ذات الوہیت پر متفق ہیں۔ معرفت نظری علمائے حق کو حاصل ہوتی ہے وہ علم و تحقیق کے ذریعہ سے خدا کی وحدانیت پر ایمان لاتے ہیں اور معرفت شہودی صوفیائے صاف دل حاصل کرتے ہیں کہ وہ دیکھتے ہیں کہ خدا ایک ہے، اس کا ہی وجود حقیقی ہے⁸⁰..... کسی بزرگ کا قول ہے کہ معرفت تین قسم کی ہے، ایک معرفت ہے نعمت کو پہچاننا، دوسری معرفت نعمت دینے والے کو پہچاننا اور تیسری معرفت دشمن نعمت کو پہچاننا ہے، نعمت کی پہچان سے شکر پیدا ہوتا ہے، شکر سے نعمت زیادہ ہوتی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے کہ تم شکر کرو گے تو میں نعمت اور زیادہ دوں گا (سورہ 14، آیت 7) نعمت دینے والے کی پہچان سے خوف پیدا ہوتا ہے اور خوف سے تقویٰ اور تقویٰ مغفرت کی بنیاد بنتا ہے۔ دشمن نعمت یعنی ابلیس کی پہچان سے احتساب نفس پیدا ہوتا ہے اور احتساب نفس تمام اعلیٰ اخلاق کی اساس ہے..... بقول احمد بن عاصم انطاکی جو جتنا زیادہ عرفان حق رکھتا ہے اتنا ہی حق سے ڈرتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ حیرت و خوف، فکر و عرفان ہی کا نتیجہ ہیں..... محمد بن واسع کا قول ہے کہ ”من عرف الله کل لسانه و دام تحیره“ یعنی جس نے خدا کو پہچان لیا وہ گونگا ہو گیا اور حیرت میں ہمیشہ کے لئے ڈوب گیا..... ایک شخص نے کسی صوفی سے سوال کیا تھا کہ خدا کیا ہے؟ اس نے کہا کہ اس کی ذات کے بارے میں پوچھتے ہو تو لیس کمثلہ شیء (سورہ 42، آیت 11) یعنی اس جیسی کوئی چیز نہیں، اگر اس کی صفات کے بارے میں پوچھتے ہو تو اللہ الصمد، لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد (سورہ 112) اگر اس کا نام پوچھتے ہو تو هو اللہ الذی لا اله الا هو، عالم الغیب والشہادۃ هو الرحمن الرحیم“ (سورہ 55 آیت 29)..... ”مناجی الطالبین“ کے مصنف کہتے ہیں کہ اس آیت کے مطابق ”وما قدر واللہ حق قدرہ“

(سورہ 6 آیت 92) کوئی شخص ذات حق کی معرفت کی حقیقت کو نہیں پاسکتا، ہر ایک لا احصی ثناء علیک یعنی (اے خدا میں تیری تعریف کما حقہ نہیں کر سکتا، حدیث رسولؐ) کی ندادے رہا ہے اور العجز عن درک الادراک ادراک یعنی خدا کی پہچان سے عاجز رہنا ہی خدا کی پہچان ہے (قول حضرت ابو بکرؓ) کے مطابق اعتبار کر رہا ہے اور سبحان من لا يعلم ما هو الا هو (یعنی خدا کی وہ پاک ذات ہے جسے سوائے خود اس کے کوئی نہیں جانتا) کہہ رہا ہے۔⁸¹ انسانی عقل ادراک حق سے یعنی خدا کی ذات کے جاننے سے عاجز ہے..... حضرت ابو بکر صدیقؓ کا قول ہے کہ میں نے اللہ کو اللہ سے پہچانا ہے اور ماسوائے اللہ کو اللہ کے نور سے پہچانا ہے۔ کوئی شخص عرفان حق میں کامل نہیں ہو سکتا کہ فرمان رسول ﷺ ہے ما عرفناک حق معرفتک اے اللہ! میں تجھے کما حقہ نہیں پہچان سکا..... اسی لئے کتنے ہی مفکروں، فلسفیوں اور سیانوں نے اس بارے میں غور و فکر کیا لیکن کچھ نہ سمجھ سکے کہ خدا کیا ہے؟ کیونکہ خدا کے وجود کی دلیل خود خدا ہے، عقل تو مخلوق ہے، عاجز ہے وہ اپنی جیسی عاجز اور مخلوق چیز ہی کو جان سکتی ہے۔⁸² البتہ یوں ہے کہ خدا کا علم عقل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اور خدا کا عرفان وجدان سے لیکن جب انسان بحر تو حید میں غرق ہو جاتا ہے تو عقل اس کو بیان کرنے پر قادر نہیں رہتی، عارف گونگا ہو جاتا ہے، عارفین نے اگر ذات حق کے بارے میں کچھ عرفان حاصل بھی کیا تو اس عرفان میں ایسے کھوئے گئے کہ قوت گویائی ہی گنوا بیٹھے۔

آن را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

عقل روح کا پر تو ہے اور روح ذات حق کا پر تو ہے اور ذات حق منبع حسن و جمال ہے۔ در حقیقت حسن نور الہی ہے جو مادہ کو وحدت عطا کرتا ہے۔ یوں وحدت، حسن، عقل، عدل، خیر، صداقت اور روح ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو بھی ہیں..... عدالت در حقیقت وحدت ہی کی ایک شکل ہے لیکن یہ وحدت، وحدت عددی کے علاوہ ہے، یہ وحدت ایک طرح کی مناسبت ہے، جس قدر مزاج عادل ترین ہوگا وہ وحدت حقیقی سے قریب تر ہوگا اور جو نقش اس پر مرتب ہوگا وہ اکمل و افضل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ وحدت جسے تناسب، مساوات یا نسبت یا عدالت بھی کہا جاسکتا ہے، جس چیز میں پائی جاتی ہے وہ باعث مسرت و کشادگی قلب ہوتی ہے، اگر اعمال میں ہو تو خیر ہے، اقوال میں ہو تو صداقت ہے، الفاظ و عبارت میں ہو تو فصاحت و بلاغت ہے، آواز میں ہو تو موسیقی ہے، حرکات میں ہو تو رقص ہے اور اعضا میں ہو تو حسن ہے۔ حسن میں اضطراب ہے کہ جانا جائے اور کنت کنزاً مخفیا میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے، عشق میں اضطراب ہے کہ حسن یا خیر کو پائے، عقل یا دانش میں اضطراب ہے کہ حق تک پہنچے اسے پہچانے یا یوں کہہ لیجئے کہ حسن یا حق میں حرکت جی ہے یا اضطراب ہے کہ جانا جائے، پہچانا جائے۔ یہی حرکت یا حرکت جی یا اضطراب کائنات کے وجود کا سبب ہے جو عشق ہی کی ایک صورت ہے، اسی لئے صوفیہ اور بعض فلسفیوں کا یہ نظریہ ہے کہ کائنات کی اصل اور اس کی حقیقت عشق ہے جسے حرکت جی بھی کہا گیا ہے.....

شاعر کے ذہن میں اچانک شعر کا نزول، فلسفی کے ذہن میں کسی مسئلہ کا حل یا حقیقت کا آشکار ہونا..... جیسے نیوٹن نے درخت سے پھل کے گرنے سے قانون کشش ثقل دریافت کیا..... ان سب میں اضطراب یا حرکت جی موجود ہے..... اور ان سب کا منبع و مرکز حقیقت اولیٰ یا حقیقت الحقائق ہے یا انائے کبیر ہے یا ذات حق جل شانہ ہے..... خدائے جل جلالہ کی ذات یگانہ بھی ہے، یکتا بھی ہے، وہی حق بھی ہے، حسن مطلق بھی ہے، صداقت مطلق بھی ہے، حکمت مطلق بھی ہے، خیر مطلق بھی ہے، عقل مطلق بھی ہے، عدل مطلق بھی ہے اور ذات پاک خداوندی ہر صفت اور ہر تعریف سے بے نیاز و برتر و بالا بھی ہے..... وہ خود ہی عالم ہے، خود ہی معلوم ہے، خود ہی شاہد ہے، خود ہی مشہود ہے اور اپنے حسن لازوال اور خیر بے مثال پر آپ ہی شیدا ہے..... بقول ڈیکارٹ ”مجھ میں خدا کا تصور اس لئے موجود ہے کہ خدا موجود ہے، خدا کے وجود کا دار و مدار میرے نفس کے تصور پر نہیں بلکہ میرے نفس کا تصور اس کے وجود کا رہین منت ہے۔“⁸³..... خدا ستارہ العیوب ہے، کریم ہے، بے نیاز ہے کہ ہمارے گناہوں کو دیکھتا ہے، ان پر پردہ ڈالتا ہے، ہم اس کی نافرمانی کرتے ہیں پھر بھی وہ ہمیں نعمتیں عطا کرتا ہے، وہ ماں سے زیادہ ہم پر مہربان ہے کہ رحمٰن و رحیم ہے۔ اس پر ایمان لانا، اس کی عبادت کرنا ہماری ضرورت ہے تاکہ ہم انسانیت کے اعلیٰ آداب سیکھیں کہ اس کی ذات بے مثال کا تصور ہماری زندگی کو معنویت بخشتا ہے، ہمیں بلند نصب العین عطا کرتا ہے، مشکلات اور مصائب میں ہمارا سہارا بنتا ہے، آخرت کی ابدی زندگی کی امید دلاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ توحید حق پر ایمان انسان کے لئے سعادت دارین کا ذریعہ ہے۔

توحید اور تصور خدا تصوف میں

”کشف الحقائق“ کے مصنف مشہور صوفی عزیز الدین نسفی کا قول ہے کہ توحید کے معنی لغت عرب میں ایک کرنا ہیں، شریعت میں ایک کہنا، طریقت میں ایک ماننا اور حقیقت میں ایک دیکھنا۔⁸⁴ صوفی کی نظر میں خدا معبود ہی نہیں بلکہ موجود صرف وہی ہے۔ ہم لا الہ الا اللہ کہتے ہیں وہ لا موجود الا اللہ کہتا ہے، ہم الف سے اللہ کہتے ہیں وہ اللہ سے الف مانتا ہے، ہم کہتے ہیں اللہ ایک ہے اور صوفی کہتا ہے کہ اللہ تو ایک کا خالق ہے۔ یوں صوفیہ توحید خالص پر ایمان رکھتے ہیں۔

توحید کا تصور یا خدا کا تصور تصوف میں بے حد معنویت کے ساتھ موجود ہے۔ عام انسان کی نظر میں خدا معبود ہے، صوفیہ کی نظر میں خدا محبوب ہے، علماء کی نظر میں خدا جبار و قہار اور صوفیہ کی نظر میں خدا عطا بخش و خطا پوش ہے۔ صوفیہ کی نظر میں اللہ خدا کا اسم ذات ہے جس میں جملہ اسمائے جمالی، جلالی، فعلی اور صفاتی شامل ہیں۔ بعض صوفیہ کا قول ہے کہ لفظ اللہ الہ سے مشتق ہے جس کے معنی معبود کے ہیں۔ اس میں ال تعریف کا داخل ہوا اور ل الہ ہو گیا اور یہ کثرت استعمال سے اللہ ہو گیا۔

بعض محققین کا خیال ہے کہ الہ کے معنی تیر اور در ماندگی کے ہیں، بس خالق کائنات کے لئے یہ لفظ اس لئے قرار پایا کہ اس کے بارے میں یعنی اللہ کے بارے میں انسان جو کچھ جانتا اور جان سکتا ہے وہ عقل کے تیر اور ادراک کی در ماندگی کے سوا اور کچھ نہیں۔ انسان جس قدر بھی ذات حق کے بارے میں غور و خوض کرے گا اس کی عقل کی حیرانی اور در ماندگی بڑھتی ہی جائے گی، اسی لئے عارفین کہتے ہیں کہ عرفان کی ابتدا بھی عجز و حیرت سے ہوتی ہے اور انتہا بھی عجز و حیرت ہی ہے۔ اہل عرفان کے دل سے بھی ہمیشہ یہی صدا نکلی کہ رب زدنی فیک تحیر اور اہل دانش کی زبان پر بھی یہی جملہ رہا ”معلوم شد کہ ہیچ معلوم نشد۔“

اہل تصوف و عرفان کہتے ہیں کہ اللہ کے پانچ حروف ہیں۔ پہلے الف سے احدیت مراد ہے جس میں کثرت گم ہے۔ پہلے لام سے جلال مراد ہے کہ جلال کو جمال کے مقابلے میں ذات سے زیادہ قربت ہے، دوسرے لام سے جمال مطلق مراد ہے، چوتھا حرف الف جو صرف تلفظ میں ثابت ہے۔ اس کے کمال کے بے انتہا ہونے کا اشارہ کرتا ہے اور ہ سے اس کی ہویت مراد ہے۔ صوفیہ دائرہ کو حق سے اور اس دائرے کو جوف (پیٹ) کو خلق سے مراد لیتے ہیں۔ صوفیہ کی نظر میں انسان کا ہاتھ پانچ انگلیوں سمیت خود لفظ اللہ کی ایک تصویر ہے۔

سعد الدین جمویہ نے اپنی ”کتاب المصباح فی التصوف“ میں کلمہ اللہ کی یوں تشریح کی ہے کہ اللہ کا الف تمام اشیاء کی ابتدا کی جانب اشارہ کرتا ہے اور لفظ اللہ کی ہ تمام اشیاء کی انتہا کا اشارہ ہے اور لام سے اشارہ ہے جلال خداوندی کا۔ نیز ایک جگہ انہوں نے لفظ اللہ کی ایک اور رنگ میں تشریح کی ہے کہ لفظ ”انی انا“ در حقیقت لفظ اللہ ہی کی ایک شکل ہے۔ وہ یوں کہ لفظ ”انی انا“ میں تین الف ہیں اور دونوں۔ جب تینوں الف اور دونوں نون باہم ملا دیئے جائیں تو لفظ اللہ پیدا ہو جاتا ہے⁸⁵۔۔۔۔۔ سعد الدین جمویہ کی نظر میں حرف الف در حقیقت تین نقطوں کا مرکب ہے اور وہ تین نقطے خدا کی تین صفات کے مظہر ہیں یعنی سمع، بصر و نطق یا یوں کہئے کہ اللہ کے الف کے تین نقطے در حقیقت روح اللہ، روح القدس اور روح الامین کے اشارے ہیں یا علم یقین، عین الیقین اور حق یقین یا نبوت و ولایت والہیت یا آدم و حوا اور اولاد یا ذات و صفات و اسمائے حق کے مظہر ہیں۔⁸⁶

موید الدین جندی نے ”نختۃ الروح و تحفۃ الفتوح“ میں لفظ اللہ کے اشتقاق کی دس صورتیں بتائی ہیں جن میں ایک صورت یہ ہے کہ لفظ اللہ کی اصل ”ہا“ ہے جو غایب کا کنایہ ہے یعنی وجود غایب وہ موجود ہے جو واجب الوجود ہے اور تمام موجودات کا موجد ہے۔ اس کے بعد اس ”ہا“ پر ملکیت کا اور خاص ہونے کا لام بڑھا دیا گیا سو ”لہ“ ہو گیا یعنی وہ سب کا مالک ہے، اس کے بعد تعریف الف اور لام کا بطور تعظیم اضافہ کر دیا گیا پس لفظ اللہ ہو گیا۔

صوفیہ کی نظر میں اللہ کے ذاتی نام رب، الملک، القدوس، السلام، الظاہر و الباطن، اول، آخر ہیں، صفاتی اسماء الحی، الشکور، القہار، الکریم ہیں اور اسماء افعال الخالق، الباری، المنتقم ہیں۔

بقول عز الدین کاشانی صوفیہ علم یقین اور برہان مبین بلکہ کشف و عیان اور ذوق وجدان سے جانتے ہیں، دیکھتے ہیں اور گواہی دیتے ہیں کہ کوئی شخص کوئی چیز معبود و معبود ہونے کے لائق و مستحق نہیں سوا اس خدائے یگانہ و یکتا کے، صرف اسی کی ذات قدیم وحدانیت اور فردانیت کے اوصاف سے موصوف ہے، مختصر یوں کہ جو کچھ عقل و فہم میں سمائے خداوند سبحانہ، اس سے منزہ اور مقدس ہے۔

صوفیہ کے ہاں توحید کی کئی قسمیں ہیں:

(1) توحید اسمائی یعنی موحد جمع اسمائے جملہ موجودات کو اسمائے الہی جانتا ہے یعنی تمام موجودات کے اسما کو اسمائے الہی سمجھتا ہے۔

(2) توحید افعالی، موحد جمیع افعال جملہ موجودات کو اللہ سے منسوب کرتا ہے یعنی تمام موجودات کے ہر قسم کے افعال کو ذات حق کے افعال سمجھتا ہے۔

(3) توحید صفاتی، موحد جملہ صفات موجودات کو صفات خدا جانتا ہے یعنی موجودات کی تمام صفات کو صفات حق سمجھتا ہے۔

(4) توحید ذاتی، موحد کو جملہ موجودات میں سوائے ذات واحد کے کچھ نظر نہیں آتا۔⁸⁷ صوفیہ کے نزدیک توحید کی اور اقسام بھی ہیں۔

توحید ایمانی :- یعنی شریعت کے مطابق خدا کی وحدانیت کی تصدیق زبان اور دل سے کرنا۔
توحید علمی :- یعنی یقین حاصل ہو کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں، تمام افعال کو خدا سے منسوب کرنا اور شرک خفی سے پاک ہونا۔

توحید حالی :- سوائے ذات و صفات واحد کے موحد کو کچھ اور نظر نہ آئے، بقول جنید حقیقت توحید یہ ہے کہ صوفی مشاہدہ جلال حق تعالیٰ و تقدس میں توحید کو بھی بھول جائے۔ واحد کو صرف نظر میں رکھے بلکہ ذات واحد کے ساتھ بندہ قائم رہے نہ کہ توحید کے ساتھ۔ ابن عطا کا قول ہے التوحید نسیان التوحید فی مشاہدہ جلال الواحد حی یكون قیامک بالواحد لا بالتوحید یعنی توحید یہ ہے کہ مشاہدہ جلال واحد میں توحید کو بھی بھول جاؤ یہاں تک کہ تم ذات واحد کے ساتھ قائم رہو نہ توحید کے ساتھ۔

توحید الہی :- توحید الہی یہ ہے کہ حق تعالیٰ ازل الازل میں اپنی ذات کے ساتھ اور اپنی فردانیت و وحدانیت کے ساتھ موصوف تھا کان اللہ ولم یکن معہ شیا۔ وہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہیں تھا۔ اب بھی اسی طرح اپنی ازلی صفات و وحدانیت و فردانیت کے ساتھ ہے کہ ”آلان سما کان“ ہے یعنی اب بھی اسی طرح ہے جس طرح ازل میں تھا اور ابد تک اسی صفت پر رہے گا اور خدا کے علاوہ چیز فانی ہے کل شی ہالک الا وجہہ (سورہ 28، آیت 88) (88)۔۔۔ فرمان حق ہے واللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہہ اللہ

ان اللہ واسع علیم (آیت 15 سورہ 2) مشرق ہو یا مغرب سب سمتیں اللہ کی ملکیت میں ہیں اور جس سمت بھی تم رخ کرو ادھر ہی اللہ تعالیٰ کا رخ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تمام جہات کو محیط ہے اور کامل العلم ہے نیز فرمان حق ہے ہو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شیء علیم (آیت 3 سورہ 57) یعنی وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے، وہی باطن ہے اور تمام چیزوں کا اللہ تعالیٰ کو علم کامل حاصل ہے۔

توحید ایمانی کشفی :- توحید الہانی کشفی وہ ہے جو منصور پر منکشف ہوئی یعنی سالک صفائے قلب سے اس مقام پر پہنچ جائے کہ اپنی ذات کو جو جمال الہی کا پردہ ہے، محو اور فانی کر دے اور حق کی زبان سے ناطق بن کر الحق کہے۔

توحید شریعت :- توحید شریعت یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات و افعال میں کسی کو شریک نہ کرنا اور بحکم شرع شریف بہ اقرار زبان و تصدیق قلب لا الہ الا اللہ کہنا یعنی کوئی معبود و مقصود بجز ذات الہی نہیں اور پھر اسی پر استقامت سے قائم ہو جانا۔ حضرت سفیان ابن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ ایک روز میں نے رسول پاک ﷺ کی خدمت میں عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھ کو کوئی ایسا امر ارشاد فرمائیے کہ جس کو میں تھام لوں اور پھر مجھ کو کسی بات کی ضرورت نہ رہے، آپؐ نے فرمایا قل ربی اللہ ثم استقم یعنی ربی اللہ کہو اور اس پر قائم رہو، جو شخص سچے دل سے خدا کو مان لے اور اس کے احکام پر قائم رہے تو وہ دین و دنیا میں اعلیٰ مراتب اور بڑی بڑی نعمتوں سے سرفراز ہوگا۔ آیت قرآن ان الذین قالو ربنا اللہ ثم استقاموا..... توعدون (سورہ 41، آیت 30) یعنی وہ لوگ جنہوں نے دل سے اقرار کر لیا کہ اللہ ہمارا رب ہے اور پھر اس پر قائم رہے ان پر فرشتے اتریں گے کہ تم نہ خوف کرو، نہ رنج کرو تم جنت کے ملنے پر خوش رہو جس کا تم سے پیغمبروں کی معرفت وعدہ کیا جایا کرتا تھا..... اس پر شاہد ہے..... بقول حضرت غوث قلندر پانی پتی توحید شریعت کا یہ فائدہ ہے کہ اگر منافق ہے تو مجاہدین کی تلوار سے بچ جائے گا اور اگر دل سے سچا ہے اور احکام الہی پر مستقل طور پر عمل کرتا ہے تو بہشت کی نعمتوں کا مستحق ہوگا اور اگر مرتبہ یقین کو پہنچے گا تو دیدار الہی سے مشرف ہوگا۔

حضرت شبلیؒ کی نظر میں توحید دو قسم کی ہے، بشری توحید جو سزا ان کے خوف سے ہوتی ہے، الہی توحید جو تعظیم کی خاطر ہوتی ہے۔⁸⁹

عبد اللہ انصاری کہتے ہیں کہ منافق کی توحید زبان سے، عوام کی توحید اعتقاد سے اور متکلم کی توحید دلیل سے بیان کی جاتی ہے، لیکن عارف کی توحید لفظوں میں بیان نہیں کی جاسکتی وہ صرف ایک کو دیکھتا ہے..... عام طور پر توحید کے یہ چار مراتب سمجھے جاتے ہیں:

(1) عام مسلمانوں کی توحید :- خدا کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کا تو عوام اقرار کرتے ہیں پھر بھی خدا کے علاوہ دوسرے سے امید بھی رکھتے ہیں اور خدا سے ڈرتے بھی ہیں۔

(2) علماء کی توحید:- علمائے حق خدا کے سوا کسی ہستی کو نفع یا نقصان پہنچانے والا نہیں مانتے، اسی لئے نہ کسی سے نفع کی امید رکھتے ہیں نہ نقصان کا ڈر۔

(3) توحید عرفاء:- عرفاء طبقہ خواص جب احکام شریعت بجالاتے ہیں تو جانتے ہیں کہ خدا انہیں دیکھ رہا ہے، گویا شخصیت کا احساس باقی رہتا ہے۔

(4) توحید عرفاء طبقہ اخص الخواص:- یہ لوگ اپنی شخصیت کو محو کر دیتے ہیں اور بحر وحدت میں غرق ہو جاتے ہیں، گویا ان کی مرضی خدا کی مرضی میں فنا ہو جاتی ہے، یہ لوگ اپنے ارادے اور مرضی کو ختم کر کے صرف اللہ کی رضا پر عمل کرتے ہیں۔ توحید کا یہ آخری مرتبہ نظریہ میثاق اور نظریہ فنا پر مبنی ہے۔ نظریہ میثاق سے مراد یہ ہے کہ بندہ اپنے مقام کا تحقق حاصل کر لیتا ہے یعنی سالک اپنی اصلی حالت کی طرف عود کر آتا ہے جس میں وہ قبل تخلیق موجود تھا اور جس کی طرف آیت ”الست بربکم“ (سورہ 7 آیت 172) میں اشارہ ہے، صوفی کی اپنی زندگی ختم ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں فنا کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید کا تحقق حاصل کر لیتا ہے، یہ مقام اس حدیث کی تشریح ہے جس میں رسول خدا نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرا بندہ عبادت کر کے قرب حاصل کر لیتا ہے، میں اس کے کان، آنکھ ہاتھ بن جاتا ہوں..... وما رمیت اذ رمیت (سورہ 8، آیت 17) میں بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

گفتہ او گفتہ اللہ بود

گرچہ از حلقوم عبداللہ بود⁹⁰

صوفیہ کی نظر میں توحید حق کی یہ صورت ہے کہ اللہ ایک ہے، یگانہ و یکتا ہے اور ان تمام صفات سے موصوف ہے جنہیں اس نے اپنی صفات بیان کیا ہے۔ خدا کی ذات جسم، جوہر، عرض، جہت، مکان، زمان اور شکل و صورت سے منزہ ہے۔ نہ پردے اسے چھپا سکتے ہیں، نہ فکر اس کا احاطہ کر سکتی ہے، نہ بصارت اسے پاسکتی ہے۔ تحت و فوق، قبل و بعد اس کی ذات کے ساتھ بے معنی ہیں، کل کہنے سے وہ جمع نہیں ہو سکتا، ”کان“ سے موجود اور ”لیس“ سے ناپید نہیں ہو سکتا۔ اس کی قدامت ہر حدوث سے پہلے اور اس کا وجود ہر عدم سے قدیم ہے۔ وہ اول بھی ہے، آخر بھی، ظاہر بھی، باطن بھی اور سمیع اور بصیر بھی۔ اس کی کوئی مثال نہیں لیس کمثلہ شیء۔⁹¹

توحید کے بارے میں حضرت علی ہجویریؒ نے یوں فرمایا ہے ”توحید کسی چیز کی وحدانیت کے اقرار کا نام ہے۔ اقرار بجز علم نہیں ہو سکتا۔ اہل سنت والجماعت نے اقرار وحدانیت کی بنیاد تحقیق پر رکھی ہے۔ ہمارے سامنے کارخانہ کائنات ہے جس میں بے حدود بے شمار بدیع، عجیب اور لطیف چیزیں موجود ہیں۔ یہ از خود معرض وجود میں

نہیں آگئیں۔ ہر چیز میں علامات حدیث (فنا) موجود ہیں۔ لامحالہ ان کا کوئی فاعل ہونا چاہئے جس نے ان کو عدم سے وجود کی صورت دی۔ زمین، آسمان، آفتاب، ماہتاب، سمندر، پہاڑ، صحراء، اشکال، حرکت، سکون، نطق، موت، حیات، الغرض سب چیزوں کے لئے صنعت گر لازمی ہے اور صنعت گر بھی دو تین نہیں ہو سکتے۔ صرف ایک جی، عالم، قادر، لاشریک، شرکائے کار سے بے نیاز صانع کامل ہو سکتا ہے۔ فعل کے لئے صرف ایک فاعل ہونا چاہئے۔ اگر ایک سے زائد فاعل ہوں تو ایک دوسرے کے دست نگر ہوں گے، بے شک، بلا ریب، باہمہ علم الیقین صرف ایک فاعل ہو سکتا ہے..... یہاں ہمیں اختلاف ہے شیویوں سے جو اثبات نور و ظلمت کرتے ہیں، گبر پرستوں سے جو اثبات یزداں و اھرمن میں مبتلا ہیں، طبیعت پرستوں (نیچریوں یعنی مادہ پرستوں) سے جو اثبات طبع و قوت کے دلدادہ ہیں، فلکیوں سے جنہیں اثبات ہفت ستارہ کی دھن ہے، معتزلیوں سے جو کئی خالق اور کئی صانع مانتے ہیں..... عارف حق وحدانیت کا اقرار کرتا ہے کہ حق تعالیٰ ایک ہے، دوئی اس کے لئے روا نہیں اس کی یکانگی عدد کی نہیں۔ وہ محدود نہیں کہ شش جہات میں گھرا ہوا ہو۔ وہ کسی مکان میں مکین نہیں۔ وہ عرض نہیں کہ اسے جوہر کی ضرورت ہو، وہ جوہر نہیں کہ اپنی قبیل کی کسی اور چیز کا محتاج ہو، طبع نہیں کہ حرکت و سکون کا مبداء ہو، روح نہیں کہ جسم کی ضرورت مند ہو، جسم نہیں کہ وہ اجزاء سے مرکب ہو۔ کسی چیز کو اس سے رشتہ نہیں کہ اس کا جزو بن کر رہ جائے۔ ہر نقصان سے بری ہے۔ ہر نقص سے پاک ہے۔ سب آفات و عیوب سے مصون ہے۔ اس کی کوئی مثال نہیں کہ اپنی مثل سے مل کر دوئی کا مظہر ہو۔ اس کا کوئی فرزند نہیں کہ وہ اصل جد کہلائے، اس کی ذات و صفات میں تغیر نہیں کہ اس کا وجود متغیر ہو جائے۔ وہ ان صفات و کمال کا مالک ہے جو اہل معرفت اپنی بصیرت سے اس کی طرف منسوب کرتے ہیں اور جو اس نے خود بیان فرمائی ہیں۔ وہ بری ہے ان صفات سے جو لحد اپنی خواہشات کے مطابق اس سے منسوب کرتے ہیں اور جو اس نے خود بیان نہیں فرمائیں۔ جی و علیم ہے، رؤف و رحیم ہے، عزیز و قدیر ہے، سمیع و بصیر ہے، متکلم و باقی ہے، معلومات اس کے علم سے باہر نہیں۔ موجودات اس کے ارادوں کے سامنے بے چارہ ہیں۔ وہی کرتا ہے جو وہ چاہتا ہے، وہی چاہتا ہے جو وہ جانتا ہے، کسی مخلوق کو اس کے سامنے کوئی اختیار نہیں۔ اس کے احکام اٹل ہیں اور اس کے دوستوں کو بجز تسلیم چارہ کار نہیں۔ وہی خیر و شر کی قدریں قائم کرتا ہے۔ امید و بیم اسی سے ہے۔ نفع و ضرر کا خالق وہی ہے۔ حکم صرف اسی کا رواں ہے۔ اس کا کوئی حکم حکمت سے خالی نہیں۔ قضاء قدر کا وہی مالک ہے..... حضرت ابراہیم خواص "حسین ابن منصور" کی زیارت کے لئے کوفہ گئے۔ حسینؑ نے پوچھا۔ اے ابراہیم! تم نے اپنا وقت کس طرح گزارا؟ انہوں نے فرمایا "میں نے اپنے آپ کو توکل پر چھوڑ دیا۔" حسینؑ نے کہا "ابراہیم! تم نے اپنی عمر باطن کو آباد کرنے میں برباد کر دی، طریق توحید حق پر تمہاری فنا کہاں گئی؟" یعنی تمہیں توحید میں فنا ہو جانا چاہئے تھا۔⁹²

جنید کا قول ہے جو لوگ سب سے زیادہ توحید کے عارف ہیں وہی سب سے زیادہ اپنے قصور فہم کے

معترف ہیں۔ علامہ ابن خلدون نے صحیح فرمایا کہ کسی زبان میں ایسے الفاظ موجود نہیں جو توحید کے مفہوم کو ادا کر سکیں اور کوئی زبان حقائق مجردہ کا بیان کما حقہ نہیں کر سکتی۔⁹³ اسی بات کو جنیدؒ نے یوں کہا ہے، کہ توحید وہ حقیقت ہے جس کی تعریف نہیں ہو سکتی حالانکہ توحید کے معنی میں مکمل علم پوشیدہ ہے۔ صوفیہ کا قول ہے کہ التوحید اسقاط الاضافات ماسوی اللہ یعنی توحید اللہ کے سوا تمام اضافات کو ساقط کر دیتی ہے، کسی فعل کو اپنی طرف یا خدا کے سوا کسی اور کی طرف منسوب کرنا توحید کے خلاف ہے، حضرت جنیدؒ کا قول ہے کہ توحید یہ ہے کہ قدیم یعنی واجب الوجود کو محدث یعنی ممکن الوجود سے جدا کر دیا جائے یعنی ذات خدا کو ذات مخلوقات سے ممتاز کیا جائے صفات میں بھی اور افعال میں بھی یعنی ذات ہے تو صرف خدا کی، صفات ہیں تو صرف خدا کی، اور فاعل حقیقی ہے تو صرف خدا۔ اگر خداوند تعالیٰ بندوں کو قوت نہ دے تو کوئی شخص بھی حرکت تک نہیں کر سکتا۔ و ماتشائون الا ان یشاء اللہ اور ما شاء اللہ لا قوۃ الا باللہ کا مفہوم بھی یہی ہے۔

امام غزالی نے توحید کے چار درجے قرار دیئے ہیں۔ پہلا درجہ یہ ہے کہ صرف زبان سے لا الہ کہا جائے، منافق بھی زبان سے لا الہ کہہ دیتے ہیں، دوسرا درجہ یہ ہے کہ جو زبان سے کہے اس کی تصدیق دل بھی کرے، یہ عوام کی توحید ہے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ توحید حق پر یقین کامل ہو لیکن کبھی کبھی خواہش نفس کی پیروی بھی ہو اور چوتھا درجہ یہ ہے کہ واحد حقیقی کے علاوہ کسی اور کی طرف نہ دیکھے صرف خدا ہی کو اپنی تمام توجہ کا مرکز بنائے۔⁹⁴

رباعی

توحید کی راہ میں ہے ویرانہ سخت
آزادی و بے تعلقی ہے یک لخت
دنیا ہے، نہ دین ہے، نہ دوزخ، نہ بہشت
تکیہ، نہ سرائے، نہ تخم ہے، نہ درخت⁹⁵

کہتے ہیں لوگوں نے حضرت ابو بکر شبلیؒ سے کہا کہ اپنی زبان حقائق بیان سے توحید مجرد کے بارے میں کچھ بتائیے۔ آپ نے فرمایا فسوس جو لفظوں میں توحید کے بارے میں بتائے وہ ملحد ہے اور جو توحید کی طرف اشارہ کرے وہ ثنوی ہے یعنی دو خداؤں کو پوجتا ہے اور جو اس کے بارے میں بات کرے وہ غافل ہے اور جو اس کے بارے میں خاموش رہے وہ جاہل ہے اور جو یہ سمجھے کہ میں توحید تک پہنچ گیا ہوں وہ نامراد ہے اور جو یہ ظاہر کرے کہ وہ توحید کے قریب ہے وہ توحید سے دور ہے اور جو عقل کے ذریعے توحید کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے وہ بت پرست ہے اور جو توحید نہیں سمجھتا وہ کافر ہے۔⁹⁶

افلاکی ”مناقب العارفین“ میں لکھتے ہیں کہ ایک روز کچھ لوگوں نے حضرت مولانا شمس الدین سے پوچھا کہ توحید کیا ہے؟ فرمایا کہ توحید یہ ہے کہ تم یہ جان لو تمام چیزیں خدا کی ہیں، خدا سے ہیں، خدا کے ساتھ ہیں اور خدا

کی طرف لوٹ جائیں گی۔ البتہ جو چیزیں خدا کی ہیں اس کے حوالے سے ہے للہ ما فی السماوات ولارض وما فیہن (سورہ المائدہ آیت 120) اور جو چیزیں خدا سے ہیں اس کے بارے میں ہے وما بکم من نعمۃ فمن اللہ (سورہ النحل آیت 53) قل کل من عند اللہ (سورہ فصلت آیت 78) اور جو چیزیں خدا کے ساتھ ہیں اس کے حوالے سے ہے۔ ان تقوم السماء والارض بامرہ (سورہ روم آیت 30) اور جو چیزیں خدا کی طرف لوٹ جائیں گی ان کے بارے میں ہے والی اللہ ترجع الامور..... والیہ یر جمع الامر کلہ..... والیہ المصیر (سورہ البقرہ آیت 210 آل عمران آیت 109 وسورہ انفال آیت 44) مختصر یوں کہ جس نے اپنی فنا کو جان لیا اس نے اپنے رب کی بقا کو پہچان لیا۔

غالب نے کہا تھا:

گفتمش ذرہ بخورشید رسد؟ گفت محال
گفتمش کوشش من در طلبش؟ گفت رواست

یعنی میں نے اس سے پوچھا کہ کیا ذرہ سورج تک پہنچ سکتا ہے؟ اس نے کہا ناممکن ہے۔ میں نے کہا کہ اس کی تلاش میں میری کوشش کرنا؟ اس نے کہا جائز ہے..... حضرت ابوبکرؓ کا قول ہے العجز عن درک الادراک ادراک..... والوقف عن طرف الاخبار اشراک۔

حضرت ممشاد دینوری کا قول ہے کہ بتوں کی بھی مختلف قسمیں ہیں۔ بعض لوگ نفس کو بت بنا کر اس کی پرستش کرتے ہیں، بعض دولت کو بت بنا کر اس کے پجاری بن جاتے ہیں، بعض کے نزدیک ان کے بیوی بچے بت ہیں، بعض صنعت و تجارت کو بت سمجھ کر پرستش کرتے ہیں اور بعض لوگ صوم و صلوة اور زکوٰۃ کو بت تصور کر کے اس کے پجاری بنے ہوئے ہیں۔ ہر شخص کوئی نہ کوئی بت رکھتا ہے، جس کی وہ پرستش کرتا ہے۔ ہاں وہ شخص کسی بات کا پرستار نہیں ہے جو اپنے نفس کو نہیں دیکھتا اور ہمیشہ اپنے نفس کو ملامت کرتا ہے۔⁹⁷

ایک روز بوعلی دقاق منبر پر تشریف لائے..... آپ نے فرمایا، خدا، خدا، خدا۔ کسی نے پوچھا یا شیخ خدا کیا ہے؟ آپ نے فرمایا مجھے معلوم نہیں۔ اس نے کہا جب آپ خدا کو نہیں جانتے تو کیوں خدا خدا کہتے ہو؟ آپ نے فرمایا اگر یہ نہ کہوں تو کیا کہوں؟..... کسی نے حضرت بایزید بسطامیؒ سے پوچھا کہ آپ خدا کو جانتے ہیں، فرمایا سارے جہاں میں کون ہے جو خدا کو نہ جانتا ہو؟ ایک بار بایزیدؒ محویت کے عالم میں تھے کسی نے یہی سوال پوچھا کہ کیا آپ خدا کو جانتے ہیں؟ فرمایا میں کون ہوں جو خدا کو جان سکوں، سارے جہاں میں کوئی ہے جو خدا کو جان سکتا ہو؟⁹⁸

حضرت ابوالحسن خرقانی کا قول ہے کہ دانایان خدا کو نور دل سے دیکھتے ہیں اور دوست نور یقین اور جو انور نور معاینہ سے۔⁹⁹ خرقانی ہی فرماتے ہیں کہ اپنے آپ کو خدا کے ساتھ دیکھنا وفا ہے اور خدا کو اپنے ساتھ

دیکھنا ہے۔¹⁰⁰ انہی کا قول ہے کہ انسان کے خدا کے ساتھ تین درجے ہیں:

(1) ایک یہ کہ اللہ کے دیدار کے ساتھ اللہ اللہ کرے۔ (2) بے خود ہو کر اللہ اللہ کہے۔

(3) خدا کے ساتھ اللہ اللہ کرے۔¹⁰¹

وہی فرماتے ہیں کہ خدا بندے کے ساتھ چار چیزوں سے مخاطب ہوتا ہے:

(1) بدن سے (2) دل سے (3) مال سے اور (4) زبان سے۔

اگر بندہ صرف جسمانی طور سے خدا کی اطاعت اور زبان سے اس کا ذکر کرتا رہے تو اس کے لئے بے سود ہو جاتا ہے چونکہ قلب کو اس کے سپرد کرنا اور مال کو اس کی راہ میں خرچ کرنا بہت ضروری ہے۔ ایک صوفی کا قول ہے کہ سچا مسلمان اثبات ربوبیت میں غور و فکر کرنے کے بجائے اثبات عبودیت میں تفکر کرتا ہے کیونکہ تفکر خلق میں جائز ہے ذات حق کے بارے میں تفکر کرنا درست نہیں۔¹⁰²

حضرت ابو بکر واسطیؓ کا قول ہے کہ توحید وجود کو شناخت کرنے کی کسی میں بھی طاقت نہیں اور نہ کسی میں جرأت ہے کہ صحرائے وجود میں قدم رکھ سکے جیسا کہ مشائخ کرام کا قول ہے کہ اثبات التوحید افساد فی التوحید یعنی توحید کا ثابت کرنا بھی توحید میں فساد کا باعث ہے اور شرک پر گواہی دینے کے مترادف ہے کیونکہ جس نے اپنے وجود کے ساتھ اس کے وجود کو بیان کیا اس نے گویا شرک کیا اور جس نے اس کے وجود کے ہوتے ہوئے اپنے وجود کا اظہار کیا اس نے کفر کیا اور جس نے خدا کو دیکھا اور اپنے وجود کو نہ دیکھا اس نے شرف و عزت کا مرتبہ حاصل کیا۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی بارگاہ سے خلافت، ولایت اور نیابت کا مقام عطا کیا۔ پھر اس کے لئے یہ عبارت رہتی ہے نہ اشارت، نہ زبان، نہ الفاظ، نہ دل، نہ آنکھ۔ اگر کوئی پھر یہ کہے میں نے خدا کو جان لیا یہ جہالت ہے، اگر یہ کہے میں نے نہیں جانا تو مردود ہے۔ گفت و شنید عبارت و اشارت، صورت و دید یہ تمام چیزیں بشریت سے آلودہ ہیں اور توحید کی شناخت بشریت سے منزہ اور پاک ہے۔¹⁰³

دنیا مستان اگر بقای طلی عقی مستان اگر لقای طلی

ہم دینی وہم عقی و ہم جملہ کون بگزار و بیا اگر خدای طلی¹⁰⁴

(اگر بقا کی طلب ہے تو دنیا نہ لو، اگر لقا (زیارت حق) کی طلب ہے تو عقی کو نہ لو، دنیا عقی بلکہ ساری کائنات کو چھوڑ دو اگر خدا کی طلب رکھتے ہو)۔

ایک دفعہ حسن بصریؒ نے حضرت رابعہ بصریؒ سے فرمائش کی کہ مجھے ان علوم کی بابت سمجھاؤ جو تمہیں اللہ تعالیٰ سے بلا واسطہ حاصل ہوئے ہیں، فرمایا کہ میں نے تھوڑا سا سوت کات کر تکمیل ضروریات کے لئے دو درہم میں فروخت کر دیا اور دونوں ہاتھوں میں ایک ایک درہم لے کر اس خیال میں غرق ہو گئی کہ اگر میں نے دونوں کو ایک ہاتھ میں لیا تو یہ جوڑا بن جائے گا اور یہ بات وحدانیت کے خلاف اور میری گمراہی کا باعث ہو سکتی ہے، بس

اس کے بعد سے میری تمام راہیں کھلتی گئیں۔

کسی کو آپ نے چار درہم دے کر کمبل خریدنے کا حکم دیا، اس نے سوال کیا کہ کمبل سیاہ لاؤں یا سفید، یہ سنتے ہی آپ نے اس سے درہم واپس لے کر دریا میں پھینکتے ہوئے فرمایا کہ ابھی کمبل خریدا بھی نہیں کہ سیاہ و سفید کا جھگڑا کھڑا ہو گیا اور خریداری کے بعد نہ جانے کیا وبال پیش آ جاتا..... ایک مرتبہ موسم بہار میں آپ کنج تنہائی میں تھیں کہ خادمہ نے کہا کہ مالکن باہر آ کر صنعت کر دگار کا نظارہ کیجئے۔ آپ نے فرمایا کہ تم اندر آؤ (یعنی دل کے اندر جھانکو) تاکہ صانع کو دیکھو۔

رابعہ بصریؒ یہ دعا کرتی تھیں کہ دنیا میں میرے لئے جو حصہ متعین کیا گیا ہے وہ اپنے دشمنوں کو دے دے اور جو حصہ عقلی میں مخصوص ہے وہ اپنے دوستوں میں تقسیم فرما دے کیونکہ میرے لئے تو صرف تیرا وجود ہی بہت کافی ہے اور اگر میں جہنم کے ڈر سے عبادت کرتی ہوں تو مجھے جہنم میں جھونک دے اور اگر خواہش فردوس وجہ عبادت ہو تو فردوس میرے لئے حرام فرما دے اور اگر میری پرستش صرف تمنائے دیدار کے لئے ہو تو پھر مجھے اپنے جمال عالم افروز سے مشرف فرما دے۔¹⁰⁵

ایک روز مولانا رومؒ کی خدمت میں ایک بوڑھا آیا سینہ کو بی کرتے ہوئے اور فریاد و زاری کرتے ہوئے۔ بولا کہ چند دن ہوئے کہ میرا بیٹا گم ہو گیا اور کہیں نہیں ملا۔ مولانا نے فرمایا کہ عجب بات ہے تمام دنیا نے خدا کو گم کر دیا ہے وہ قطعاً اسے نہیں ڈھونڈتی۔ کوئی نہ سینہ کو بی کرتا ہے، نہ گریبان چاک کرتا ہے، تمہیں کیا ہو گیا جو تم یہ سینہ کو بی کر رہے ہو۔ ایک بچے کی محبت میں اس طرح خراب اور رسوا ہو رہے ہو، خدا کو کیوں نہیں ڈھونڈتے، اس سے استعانت کیوں نہیں مانگتے تاکہ یعقوب کی طرح تم بھی یوسف گم گشتہ کو پالو۔ بوڑھے نے توبہ کی، معافی مانگی اور اتنے میں خبر آئی کہ اس کا بچہ مل گیا ہے۔¹⁰⁶

ایک دن معین الدین پروانہ نے حضرت مولانا رومؒ سے سوال کیا کہ مختلف بزرگوں کے ذکر کا طریقہ مختلف ہے کوئی لا الہ الا اللہ کا ذکر کرتا ہے، کوئی لا حول ولا قوۃ الا باللہ کا، کوئی استغفر اللہ اور کوئی سبحان اللہ کا، آپ کا طریقہ ذکر کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ہمارا ذکر اللہ اللہ ہے چونکہ ہم اللہ والے ہیں اللہ کی طرف سے آئے ہیں اور اللہ کی طرف ہی لوٹ جائیں گے، ہم نے ماسوا اللہ کو ترک کر کے صرف اللہ کو اختیار کر لیا۔¹⁰⁷

حضرت ہرم بن حیانؒ جب حضرت اولیسؒ سے ملے تو انہوں نے پوچھا کہ آپ کس لئے آئے ہیں؟ حضرت ہرم بن حیانؒ نے کہا اس لئے تاکہ میں آپ کے ساتھ رہوں، آپ سے محبت کروں اور سکون قلب حاصل کروں۔ حضرت اولیسؒ نے فرمایا میں ہرگز یہ نہیں سمجھتا کہ جو شخص خدا کو پہنچاتا ہو یعنی اس سے محبت کرتا ہو اور پھر کسی اور چیز سے بھی محبت کر سکتا ہوں۔¹⁰⁸

حضرت فضیلؒ بن عیاضؒ ایک دن اپنے چھوٹے سے بچے کو گود میں لے کر پیار کر رہے تھے۔ بچے نے

پوچھا اے ابا جان! کیا آپ مجھ سے محبت کرتے ہیں؟ جواب دیا ہاں، بچے نے پوچھا کیا آپ اللہ سے بھی محبت رکھتے ہیں؟ جواب دیا ہاں، بچے نے پوچھا آپ کتنے دل رکھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ایک رکھتا ہوں۔ لڑکے نے کہا کیا ایک دل میں دو محبتیں سما سکتی ہیں؟ فوراً سمجھ گئے کہ یہ بچہ نہیں کہہ رہا بلکہ یہ خدا کی طرف سے تنبیہ ہے۔ آپ نے اپنا سر پیٹ لیا اور اللہ سے توبہ کی، بچے کی محبت دل سے نکال دی اور دل کو اللہ کی لو میں لگا لیا۔¹⁰⁹

ایک دن شیخ ابوسعید ابوالخیر نے ایک مست کو دیکھا کہ زمین پر گرا ہوا ہے، آپ نے فرمایا میرا ہاتھ پکڑ لو، اس مست نے کہا کہ اے شیخ جاؤ دستگیری تمہارا کام نہیں ہے، ہم بیچاروں کا دستگیر تو خدا ہے۔

حضرت بایزیدؒ جب مکتب میں داخل ہوئے اور سورہ لقمان کی یہ آیت پڑھی کہ ان اشکر لی ولو الدیک (سورہ 31، آیت 14) یعنی میرا شکر ادا کرو اور اپنے والدین کا، تو اسی وقت اپنی والدہ سے آکر فرمایا کہ مجھ سے دو ہستیوں کا شکر ادا نہیں ہو سکتا۔ آپ مجھے خدا سے طلب کر لیں تاکہ میں آپ کا شکر ادا کرتا رہوں یا مجھے خدا کے سپرد کر دیں تاکہ اس کے شکر میں مشغول ہو جاؤں۔ والدہ نے فرمایا کہ میں اپنے حقوق سے دستبردار ہو کر تجھے خدا کے سپرد کرتی ہوں۔¹¹⁰

ابو عبد اللہ احمد بن یحییٰ (مرید ذالنونؒ) نے اپنے والدین سے کہا کہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں صرف اللہ کا ہو رہوں۔ والدین نے کہا کہ ہم نے اجازت دی۔ ابو عبد اللہ احمد فرماتے ہیں کہ میں کچھ عرصے کے لئے گھر سے چلا گیا، ایک رات میں اپنے گھر لوٹا، بارش ہو رہی تھی، دروازہ کھٹکھٹایا، میرے والد نے پوچھا، کون ہے؟ میں نے کہا کہ میں ہوں تمہارا بیٹا احمد، میرے باپ نے کہا کہ ہاں احمد ہمارا بیٹا ہوتا تھا، ہم نے اسے اللہ کو بخش دیا تھا، ہم عرب ہیں جو ہم بخش دیتے ہیں اسے واپس نہیں لیتے اور دروازہ نہیں کھولا۔¹¹¹

”تذکرۃ الاولیاء“ میں ہے کہ حضرت احمد حربؒ سے ایک آتش پرست نے کہا کہ اگر آپ میرے چار سوالوں کا جواب دے دیں تو میں ایمان لا سکتا ہوں۔

اول یہ کہ خدا نے مخلوق کو کیوں تخلیق کیا؟ (2) تخلیق کے بعد رزق کیوں دیا؟ (3) رزق دینے کے بعد موت سے کیوں دو چار کیا؟ (4) موت کے بعد زندگی کیوں دیتا ہے؟

آپ نے فرمایا تخلیق مخلوق کا مقصد یہ ہے کہ تاکہ خدا کی عبادت کرے، رزق اس لئے دیا کہ اس کی رزاقی کو جان سکے، موت اس لئے دی تاکہ خدا کی قہاری کو جان سکے اور موت کے بعد زندگی دینے کا مقصد یہ ہے کہ خدا کے قادر ہونے کو تسلیم کیا جائے۔ آتش پرست نے جب یہ سنا تو مسلمان ہوگا۔¹¹²

حضرت ابن عطاء کا قول ہے کہ کہ موحد چار قسم کے ہیں:

(1) جن کی نظر وقت اور حال پر رہتی ہے (2) جن کی نظر عاقبت یعنی انجام پر رہتی ہے (3) جن کی نظر

ماضی پر رہتی ہے (4) جن کی نظر حقائق پر رہتی ہے۔¹¹³

آپ ہی کا قول ہے کہ ایک عاشق حق کی زندگی بذل و ایثار کے ساتھ اور ایک مشتاق حق کی زندگی آنسوؤں کے ساتھ، عارف کی زندگی ذکر کے ساتھ، موحد کی زندگی زبان کے ساتھ، صاحب تعظیم کی زندگی نفس کے ساتھ اور صاحب ہمت کی زندگی ترک نفس کے ساتھ ہے۔ اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ موحد کی زندگی زبان کے ساتھ کیسے ہے تو میں کہوں گا کہ اس کا باطن تمام تر توحید پاچکا ہے۔ اس کے باطن کے بارے میں کسی کو ذرہ کے برابر بھی علم نہیں ہوتا، سوائے اس وقت کے جب وہ زبان کھولتا ہے جیسا کہ حضرت بایزیدؒ نے فرمایا تھا کہ تیس سال ہو گئے ہیں بایزید کی تلاش میں ہوں۔¹¹⁴

حضرت ابونصر سراج ایک رات آتش دان کے قریب بیٹھے ہوئے تھے، سردی کا موسم تھا، معرفت حق پر بات ہو رہی تھی۔ شیخ پر ایک ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ فوراً چہرہ آگ پر رکھتا کہ خدا کو سجدہ کریں۔ مرید یہ دیکھ کر خوف سے بھاگ گئے۔ اگلے روز جب آئے تو ان کا خیال تھا کہ شیخ کا چہرہ جل چکا ہوگا، لیکن شیخ کا چہرہ چاند کی طرح چمک رہا تھا۔ لوگوں نے پوچھا اے شیخ! یہ کیا معاملہ ہے؟ ہمارا تو خیال تھا کہ آپ کا چہرہ جل چکا ہوگا۔ آپ نے فرمایا کہ جو شخص اس بارگاہ میں اپنی آبرولٹا دیتا ہے آگ اس کے چہرے کو نہیں جلا سکتی۔ (کسی کہ برین درگاہ آبروئی خود ریختہ بود آتش روی او نتواند سوخت) آپ ہی کا قول ہے کہ عاشقوں کے دل میں ایک آگ بھڑک رہی ہوتی ہے جو ماسوا اللہ ہر چیز کو جلا ڈالتی ہے اور راکھ بنا دیتی ہے۔¹¹⁵

حضرت عبداللہ مغربی کا بیان ہے کہ ایک بار میں جنگل میں سے گزر رہا تھا کہ میں نے ایک غلام کو دیکھا ہشامش بشاش، خوش و خرم بغیر زادہ کے سفر کر رہا ہے۔ میں نے پوچھا اے مرد آزاد! بغیر سامان سفر کے تم کس کے سہارے پر اور کہاں جا رہے ہو؟ اس نے کہا دائیں بائیں دیکھو تمہیں سوائے خدا کے کچھ اور نظر آتا ہے۔¹¹⁶

حضرت ابوالحسن خرقانی کا قول ہے کہ اے اللہ! مجھے اس مقام پر مت رکھ جہاں خلق و حق اور من و تو کا فرق ہو۔ اے اللہ! مجھے ایسے مقام پر رکھ جہاں تو ہی تو ہو اور میرا وجود ہی نہ ہو۔ حضرت خرقانی سے کسی نے پوچھا کہ آپ نے خدا کو کہاں دیکھا، فرمایا جہاں خود کو نہیں دیکھا۔¹¹⁷

حضرت ابو عثمان مغربی نے اپنے خادم سے پوچھا کہ اگر کوئی تم سے یہ پوچھے کہ تمہارا معبود اس وقت کس حال میں ہے تو تم کیا کہو گے؟ اس نے کہا کہ میں یہ کہوں گا کہ وہ اس حالت میں ہے جیسا کہ ازل میں تھا۔ آپ نے پوچھا کہ اگر کوئی یہ کہے کہ ازل میں کہاں تھا تو تم کیا جواب دو گے؟ خادم نے کہا وہ وہاں تھا جہاں اب ہے۔¹¹⁸

ایک صوفی کا کیا پر معانی قول ہے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے، ہم جہاں بھی ہیں خدا وہاں موجود ہے لیکن جہاں خدا ہے ہم وہاں نہیں پہنچ سکتے..... کسی صاحب وقت صوفی سے ایک مرید نے پوچھا تھا کہ یا شیخ! خدا کو کہاں ڈھونڈیں؟ فرمایا تم نے اُسے کہاں ڈھونڈا تھا کہ اسے نہیں پایا۔ اگر صدق و اخلاص سے راہ طلب میں قدم رکھو گے تو

ہر شے میں اس کا جلوہ نظر آئے گا.... شیخ ابو الفضل حسنؒ نے حضرت ابی سعید ابوالخیرؓ کو یہ نصیحت کی تھی کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبروں نے صرف اور صرف ایک بات کی تائید کی کہ خدا ایک ہے اسے پہچانو اور اس کے ہو جاؤ۔ جن لوگوں نے یہ کلمہ اللہ اللہ دل سے کہا اس کلمے میں اس طرح مستغرق ہوئے کہ خود یہ کلمہ بن گئے۔¹¹⁹

حسین بن منصور حلاجؒ کو جب دار پر لٹکایا جا رہا تھا تو ابلیس آیا اور کہا ”تو نے بھی انا کہی، میں نے بھی انا کہی، تجھے رحمت ملی اور مجھے لعنت“ حلاج نے کہا تو نے انا اپنی ذات میں شامل کر لی، میں نے انا اپنی ذات سے باہر نکال دی، سو مجھے رحمت ملی اور تجھے لعنت.... حسین بن منصور حلاج جب دار پر تھے اور انہیں قتل کیا جا رہا تھا ایک مرید نے پوچھا اے مرشد! ہمارے بارے میں جو آپ کے مرید ہیں اور ان کے بارے میں جو آپ کے مخالف ہیں اور آپ پر پتھر برسار ہے ہیں کیا خیال ہے؟ فرمایا کہ تمہیں ایک گنا ثواب ملے گا اور ان لوگوں کو دو گنا ثواب ملے گا۔ اس لئے کہ تم لوگ مجھ سے صرف حسن ظن رکھتے ہو اور مخالفین تو حید اور شریعت کے استحکام کے لئے پتھر مار رہے ہیں۔ شریعت میں تو حید بنیاد ہے اور حسن ظن فرع ہے، جب جلاد نے دار پر حسین منصور حلاجؒ کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے اور وہ سر قلم کرنے کو بڑھا تو فرمایا ”حسب الواحد افراد الواحد“ یعنی یکتا کی محبت بھی یکتا بنا دیتی ہے۔¹²⁰

عزیز الدین نسفی نے ”کشف الحقائق“ میں کہا ہے کہ اہل ایمان دو طرح کے ہیں۔ ایک کو اہل کثرت کہتے ہیں اور ایک کو اہل وحدت۔ اہل کثرت سے مراد وہ لوگ ہیں جو وجود کو یوں مانتے ہیں کہ ایک وجود قدیم ہے اور ایک وجود حادث ہے۔ اہل کثرت بھی دو طرح کے ہیں۔ ایک اہل شریعت، دوم اہل حکمت۔ اہل شریعت کہتے ہیں کہ وجود واجب الوجود ایسا وجود ہے جو اعلیٰ صفات سے موصوف ہے اور صفات ادنیٰ سے پاک ہے، یگانہ و یکتا ہے، اپنی ذات میں بھی اور صفات میں بھی۔ یہی ہمارا ایمان ہے۔ یہی ہمیں شریعت نے بتایا ہے۔ انہیں اصحاب تقلید بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح اہل حکمت کہتے ہیں کہ تمام موجودات بغیر شک و شبہ کے متغیر یا تغیر پذیر ہیں اور ہر متغیر یقیناً حادث ہے اور حادث کا وجود بغیر وجود قدیم کے محال ہے۔ یعنی حادث کا وجود اپنے وجود کے لئے غیر محتاج ہے جو لازمی طور پر قدیم ہونا چاہئے، دو قدیم ہونے کی ضرورت نہیں، اس لئے قدیم یا واجب ایک ہی ہے۔ اہل حکمت کو اہل استدلال بھی کہتے ہیں اور اہل وحدت وہ لوگ ہیں جو صرف ایک وجود کو مانتے ہیں اور وہ ہے وجود خدا تعالیٰ کہ سوائے خدا کے کوئی اور چیز موجود نہیں۔ اہل وحدت کے بھی دو گروہ ہیں: ایک اصحاب نار، دوم اصحاب نور۔ اصحاب نار کو اس لئے اصحاب نار کہتے ہیں کہ جو اس مقام پر پہنچ جاتا ہے اس کا غرور اور تکبر نیست ہو جاتا ہے اور وہ بھی نیست یعنی معدوم ہو جاتا ہے (مٹ جاتا ہے) کیونکہ آگ (نار) کا یہ کام ہے کہ جس چیز کو لگتی ہے اسے نیست کر دیتی ہے اور پھر خود بھی نیست ہو جاتی ہے۔ اصحاب نار کے بھی دو گروہ ہیں، ایک گروہ کہتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ایک ہے اس کا وجود واجب ہے، ازلی ہے، ابدی ہے۔ اس کے سوا کوئی موجود نہیں، نیز یہ کہ ظاہر عالم جو عالم اجسام ہے اور عالم ظلمت (تاریکی) ہے وہ مرکب ہے، منقسم ہے، متغیر ہے، فانی ہے، جو خلق خدا ہے اور خلق خدا ایک خیال

ہے، نمائش ہے، اس عالم کا وجود یا خلق خدا کا وجود خیالی ہے، عکس ہے، بلکہ ایک خواب ہے اور باطن عالم جو عالم ارواح و نور ہے مرکب، منقسم و متغیر نہیں، وہی خدائے خلق ہے جو پاک و منزہ ہے، واجب الوجود ہے، وہی حقیقی وجود ہے۔ گویا خلق خدا نیستی ہے، هست نما یعنی نابود ہے، لیکن لگتا ہے کہ یہ بود ہے، اور خدائے خلق ہستی ہے نیست نما، یعنی خدا بظاہر آنکھوں سے پوشیدہ ہے، لگتا ہے نیست ہے لیکن ہے وہی موجود۔ اس گروہ کی نظر میں حقیقت آدمی عالم نور ہے، جو ہمیشہ باقی رہے گا، موت سے انسان کا باطنی وجود نہیں مرتا، اس کو تغیر و تبدل نہیں..... اہل نار کا دوسرا گروہ خدا کی وحدانیت کا اسی طرح قائل ہے جس طرح اہل نار کا پہلا گروہ لیکن عالم اجسام کے بارے میں اس گروہ کا خیال یہ ہے کہ ظاہر عالم جو عالم اجسام و ظلمت ہے اور باطن عالم جو عالم ارواح و نور ہے، دونوں غیر خدا ہیں کیونکہ عالم اجسام اور عام نور باہم متقابل اور متضاد ہیں اور ذات حق تضاد سے پاک ہے، عالم اجسام و عالم ارواح سے برتر ہے، وہی وجود حقیقی ہے جو واجب الوجود ہے اور خدا تعالیٰ ہے..... اصحاب نور کو اس لئے اصحاب نور کہتے ہیں کہ جو اس مقام پر پہنچتا ہے وہ جانتا ہے کہ وہ زندہ و جاوید ہے، نور کا کام یہی ہے کہ نور زندگی عطا کرتا ہے اور نار زندگی کو ختم کر دیتی ہے..... اصحاب نور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وجود صرف ایک ہی ہے جو وجود خدا ہے جو ایک ہے، واجب ہے، ازلی ہے، ابدی ہے نہ اس میں کثرت ہے، نہ اس کے اجزا ہیں۔ جو کچھ موجود ہے وہ تمام تر وجود خدا ہے چونکہ وجود میں وجود کی حیثیت سے دوئی نہیں اور نہ اس میں کثرت ہے، اگر کوئی وجود ہے تو وہ وجود خدا ہے، خدا کے وجود کے سوائے کوئی موجود نہیں پس ان حقائق کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو کچھ موجود ہے تمام تر وجود خدا ہے وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے، وہی باطن ہے۔¹²¹

صوفیہ کے نزدیک خداوند تعالیٰ ہر چیز میں نہیں بلکہ ہر چیز کے ساتھ ہے جس طرح روح، انسان کے جسم کے ساتھ ہے، جسم کے اندر نہیں۔ حلولی فرقے والوں نے یہاں پر یہی غلطی کی ہے کہ وہ سمجھتے ہیں خدا ہر چیز میں موجود ہے، حالانکہ ہر چیز کے ساتھ ہے۔ لطیف چیز، کثیف چیز کے اندر نہیں رہ سکتی۔ روح لطیف ہے اور عالم مادی سراپا کثافت ہے۔ اس لئے خداوند تعالیٰ کی ذات باری دنیا میں حلول نہیں کر سکتی، البتہ کائنات کے ذرے ذرے کے ساتھ حق تعالیٰ کی ذات ہے اور وہ اس پر محیط ہے۔ الا انہ بکل شیء محیط..... ان اللہ قد احاطہ بکل شیء علماً¹²² حضرت ضیاء الدین نخشیؒ نے کیا خوب بات کہی ہے کہ غور و فکر خلق میں جائز ہے، خالق میں نہیں۔ اثبات عبودیت یعنی اپنی بندگی ثابت کرنے کے لئے تفکر کرنا چاہئے، اثبات ربوبیت یعنی خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے تفکر نہیں کرنا چاہئے۔¹²³ یہ باتیں صوفیہ کی تھیں۔ خدا کی وحدانیت کے بارے میں اور ایک بات یہ بھی ہے خدا کی وحدانیت کے بارے میں جو عام آدمی کی ہے..... ایک دیہاتی شام کو گھر پہنچا تو سخت برا فروختہ، دل سوختہ اور لب دوختہ، کئی بار بیوی نے کہا اجی کچھ منہ سے بولو کیا بات ہے؟ شوہر صاحب غصے سے گم سم منہ پھلائے بیٹھے رہے۔ ایک دو بار بیوی کو جھڑک دیا، ایک دو بار بچوں کی پٹائی کر دی، بیوی نے کہا اجی

غصے کو تھوک دو، ہاتھ منہ دھولو اور کھانا کھا لو ٹھنڈا ہو رہا ہے۔ کچھ جواب نہ دیا۔ بیوی نے پوچھا آخر غصے کی کیا وجہ ہے؟ اس خلش کا سبب کیا ہے؟ اس نے کہا کہ پچھلے جمعہ کو ایک مولوی صاحب نے وعظ میں کہا کہ خدا عرش پر رہتا ہے جو یہ نہیں مانتا وہ کافر ہے، وہ سیدھا دوزخ میں جائے گا، اس جمعہ کو ایک اور مولوی صاحب نے وعظ میں یوں فرمایا کہ خدا عرش پر نہیں رہتا وہ تو ہر جگہ موجود ہے جو یہ ایمان رکھتا ہے کہ وہ عرش پر رہتا ہے، وہ کافر ہے پکا دوزخی ہے، ہم کیا کریں کہاں جائیں کس کی بات مانیں؟ بیوی بولی اجی اللہ میاں بادشاہ ہے، اس کی مرضی عرش پر رہیں یا فرش پر۔ وہ جہاں رہے خوش رہے، شاد رہے، آباد رہے، ہم اس کی فکر کیوں کریں، وہ ہماری فکر سے بے نیاز ہے، ہمیں اپنی فکر کرنی چاہئے، ہمیں تو زمین ہی پر رہنا ہے، اپنی جھونپڑی میں ہی زندگی گزارنی ہے، دور وٹیاں کھانی ہیں، روٹی کھا لو ٹھنڈی ہو رہی ہے۔ ہمیں اس کی بادشاہت کی فکر کی بجائے اپنی فقیری کی فکر کرنی چاہئے اس کے تحت کی بجائے اپنی جھونپڑی کے بارے میں سوچنا چاہئے.....

والثیئر نے کہا تھا کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا تھا اور انسان نے اس کے جواب میں خدا کو اپنی صورت کے مطابق بنالیا۔ صوفیہ کے ہاں اس تصور کی بنیاد بڑی گہری اور وسیع ہے۔ صوفی اپنے وجود کو خدا کی ذات اور صفات کا مظہر جانتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کائنات کو عالم صغیر اور خود انسان کو عالم کبیر کہتا ہے، یوں اس کے یہ تصورات عظمت انسانی کے تصور کو جنم دیتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو کائنات کے سامنے بے بس اور خود کو اس سے کمتر نہیں جانتا بلکہ خود کو کائنات سے برتر بلکہ اس کا تسخیر کرنے والا خیال کرتا ہے۔ جہاں تک خدا کو اپنی صورت کے مطابق بنانے کا سوال ہے صوفیہ نے اس مسئلے پر بے حد کنج کاوی کی ہے اور انسانی ذہن کو خدا کی ذات کے تصور کے بارے میں بہت زیادہ مصفی اور مجلی کرنے کی کوشش کی ہے۔ صوفیہ خدا کی ذات اور اس کے بارے میں کسی قسم کی تشبیہ کو بھی شرک سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی لئے صوفیہ بہت حد تک خدا کی ذات کے بارے میں تشبیہی تصور کو رد کرتے ہیں اور تنزیہی تصور کو قبول کرتے ہیں..... تصور تشبیہ میں خدا کو ذات کی ایک شخصیت کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے یا اشیاء ظاہری کو ذات حق کا مظہر سمجھا جاتا ہے اور تنزیہی تصور میں خدا کی ذات کا تصور ہر قسم کی شخصیت سے عاری ہوتا ہے یا ذات حق تعالیٰ صفات ممکنات سے پاک ہوتی ہے۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام مائل بہ تشبیہ تھے اور حضرت عیسیٰ مائل بہ تنزیہ جبکہ حضرت رسول اکرم تشبیہ و تنزیہ کے جامع تھے۔ افلاطون کا عین العیون اور ارسطو کا محرک غیر متحرک شخصیت سے عاری ہیں یعنی تنزیہی تصورات ہیں۔ اسی طرح ویدانتا، اشراقیت اور وحدۃ الوجود میں بھی تنزیہیت موجود ہے۔ ان نظریات میں خالق و مخلوق، ذات مطلق اور کائنات کو ایک دوسرے کا عین سمجھا جاتا ہے اور ان میں کسی قسم کا انفکاک (جدائی یا فاصلہ) ناممکن خیال کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود کی وحدت حقیقی ہے اور کثرت یا تعدد اعتباری ہے..... مسلم صوفیہ نے اگرچہ وحدۃ الوجود کو اپنا مسلک گردانا ہے اور وہ لوگ عام طور پر ہمہ اوستی نظریے کے ماننے والے ہیں لیکن اس کے باوجود مجموعی طور پر انہوں نے

ہمیشہ اپنے فکر کے دامن کو تنزیہیت یا وحدۃ الوجود کے اس پہلو سے بچایا ہے جس میں ہر چیز خدا بن جاتی ہے۔ ابن عربی جو مسلم صوفیہ میں نظریہ وحدۃ الوجود کو اپنا مسلک گردانا ہے اور وہ لوگ عام طور پر ہمہ اوستی نظریے کے ماننے والے ہیں لیکن اس کے باوجود مجموعی طور پر انہوں نے ہمیشہ اپنے فکر کے دامن کو تنزیہیت یا وحدۃ الوجود کے اس پہلو سے بچایا ہے جس میں ہر چیز خدا بن جاتی ہے۔ ابن عربی جو مسلم صوفیہ میں نظریہ وحدت الوجود کے سب سے بہتر اور کامل طور پر پیش کرنے والے ہیں اور انہیں وحدت الوجودیوں کا سرخیل مانا جاتا ہے وہ بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کی کوئی چیز تو کیا خود انسان بھی کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر جائے خدا نہیں بن سکتا۔ الرب رب و ان تنزل والعبد عبد و ترقی یعنی حق حق ہے خواہ وہ کتنا ہی تنزل کر لے اور بندہ بندہ ہے خواہ وہ کتنی ہی ترقی کر لے، یہ بات تنزلات ستہ اور قوس نزول و قوس صعود یا سیر نزولی اور سیر عروجی کے حوالے سے ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن عربی کی پیروی میں ہمارے ہاں اکثر صوفیہ نے نظریہ وحدۃ الوجود کو اپنایا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے خدا اور کائنات اور خدا اور بندے کے درمیان فاصلے کو اور فرق کو ملحوظ نظر بھی رکھا ہے۔

مشکل حکایتی است کہ ہر ذرہ عین اوست

اما نمی توان کہ اشارت باو کنند

یہ اور بات ہے کہ اپنے وجود کی بے مائیگی کو محسوس کرتے ہوئے خدا کے جلال و جبروت کے سامنے اپنے وجود کی نفی اور خدا کے وجود کی ہمہ گیریت کو اس کی حمد و ثنا کے طور پر بیان کیا جائے۔ مثلاً فرید الدین عطار کہتے ہیں:-

آن خداوندی کہ ہستی ذات اوست

جملہ اشیاء مصحف آیات اوست

یا مولوی رومیؒ اسے یوں کہتے ہیں:

زندہ معشوق است و عاشق مردہ ای

جملہ معشوق است و عاشق پردہ ای

یہ بات کہ خدا کا وجود اور اس کی ہستی تمام کائنات پر اس طرح حاوی ہے اور چھائی ہوئی ہے کہ دوسرے وجود اس کے سامنے کالعدم ہیں، اس تصور کو غیر صوفی شاعروں نے بھی پیش کیا ہے، مثلاً فردوسی کہتا ہے:

ندانم چہ ای ہر چہ ہستی توئی

جہان را بلندی و پستی توئی

لیکن اس کے ساتھ صوفیہ کہتے ہیں کہ

وانکہ گوید جملہ باطل او شقی است

آنکہ گوید جملہ حق است احمقی است

حضرت علیؑ سے کسی نے سوال کیا تھا کہ خدا کیا ہے؟ فرمایا ”الموجود الذی لا یمکن ان یتغیر“ (وہ

موجود جس کے متغیر ہونے کا امکان نہ ہو)۔ اس نے کہا کہ عالم کیا ہے؟ فرمایا ”الموجود الذی یمکن ان

یتغیر“ (وہ مومن جس کو تغیر ہو) بوعلی سینا سے کسی نے پوچھا تھا کہ خدا کیا ہے؟ اس نے کہا ”الموجود الذی

لا یفتقر“ (وہ موجود جو بے نیاز ہے) شیخ سعد الدین حمویؒ سے کسی نے پوچھا تھا کہ خدا کیا ہے؟ فرمایا ”الموجود

هو الله "پوچھا دنیا کیا ہے؟ فرمایا "لا موجود سوى الله" جنید بغدادی سے پوچھا تھا کہ خدا کے وجود پر کیا دلیل دی جاسکتی ہے؟ فرمایا اغنی الصباح عن المصباح (صبح کو حاجت چراغ نہیں) ایک صوفی کا قول ہے:

فسبحان من ليس لذاته خفاء الا ظهور ولا لوجه حجاب الا النور

یعنی وہ ذات پاک ہے جس کا چھپنا خود اس کا ظہور ہے اور اس کے چہرہ کا حجاب سوائے نور کے نہیں ہے

حجاب روی تو ہم روی تست ورہمہ حال

نہان ز چشم جہانی ز بس کہ پیدائی

ففی کل شیء لہ آیۃ تدل علی انہ واحد

ہر چیز میں اس کی نشانی ہے جو اس بات کی دلالت ہے کہ وہ واحد ہے۔ اس کے جمال کمال اور کمال جمال بے مثال ہیں، اس کی احدیت کا جمال انسانی آنکھ میں نہیں سما سکتا، اس کی صمدیت کا جلال انسانی زبان بیان کرنے سے قاصر ہے۔¹²⁴

تصوف میں خدا کے وحدانیت، اس کا وجود، اس کی ذات و صفات اور خاص طور پر صفت خالقیت بہت سے حقائق، معنی اور نکات کی حامل ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ صوفیہ واحد اور احد میں فرق کرتے ہیں اگرچہ احد اور واحد دونوں کے معانی ایک ہیں لیکن صوفیہ کہتے ہیں کہ واحد سے یہ مراد ہے کہ اس کی ہستی یگانہ و یکتا ہے اور احد سے اس کی ہستی کے بے مثال ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ ہوا اللہ الواحد کے معانی ہیں اللہ ایک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں، اور ہوا اللہ احد کے معانی ہیں کہ اس کا کوئی ثانی نہیں۔¹²⁵ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے تو صوفی اس وحدانیت خالص کو لفظ احدیت سے تعبیر کرتا ہے۔ خدا کے ایک ہونے یا احدیت کے تصور سے ایک اشکال عام طور پر ذہنوں میں پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا ایک ہے اور اس کے سوا کوئی موجود نہیں یعنی لا موجود الا اللہ ہے تو پھر مخلوقات اور کائنات کا وجود کہاں سے آیا؟ اسی مسئلہ سے وحدہ الوجود اور وحدت الشہود اور جبر و اختیار کے تصورات بھی وجود میں آئے، جبر و اختیار کے مسئلے پر گفتگو ہو چکی ہے، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصورات پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے وجود و عدم اور ذات و صفات کے بارے میں فلسفہ علم کلام اور تصوف کے نوالے سے کچھ بنیادی باتیں بیان کی جاتی ہیں۔

بوعلی سینا سے کسی نے سوال کیا تھا کہ وجود کیا ہے؟ اس نے جواب دیا تھا کہ وہی چیز موجود ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکے چونکہ وجود کے لئے اشارہ شرط ہے خواہ وہ ذہنی ہو یا خارجی۔ حضرت علیؑ سے کسی نے سوال کیا کہ وجود کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا کیا کوئی چیز بغیر وجود کے بھی ہے؟

ہم ہر چیز کو اس کی صفت کے اعتبار سے تقسیم کرتے ہیں۔ یوں وجود اپنی صفات کے اعتبار سے دو قسم کا ہے۔ یا وہ قدیم ہے یا حادث..... قدیم وہ ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اور حادث وہ ہے جو ایک زمانے تک

موجود رہتا ہے اور متغیر ہوتا رہتا ہے اور بعد میں فنا ہو جاتا ہے۔ وجود کو اس لحاظ سے واجب اور ممکن بھی کہتے ہیں۔ واجب الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی سبب کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی اور چیز کا یا سبب کا محتاج ہو۔ وجود کی ایک اور طرح بھی تقسیم کی جاتی ہے کہ وجود یا خارج میں موجود ہے یا ذہن میں یا لفظ میں یا کتاب میں، وجود کی ایک قسم اس لحاظ سے بھی ہے کہ اجزا رکھتا ہے یا نہیں؟ اس لحاظ سے بھی وجود کی اقسام پائی جاتی ہیں کہ وجود خود اپنی ذات پر قائم ہے یا وہ کسی اور کی ذات پر قائم ہے۔ اس طرح وجود کی دو قسمیں ہیں (1) جو ہر جو خود اپنی ذات پر قائم ہے، لہذا قائم بالذات ہے (2) عرض جس کا وجود کسی اور ذات پر قائم ہے۔ اس لئے قائم بالغیر ہے۔ جس طرح وجود اپنی صفات کے اعتبار سے دو قسم کا ہے اسی طرح عدم بھی اپنی صفات کے لحاظ سے دو نوع کا ہے۔ ایک اس لحاظ سے کہ وجود کے مقابلے میں ہے اور ایک اس لحاظ سے کہ ذہنی طور پر ہم عدم کو معلوم کرتے ہیں، خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح سے متکلمین کی نظر میں وجود عدم کے درمیان بھی ایک واسطہ ہے اور وہ ہر چیز کی حقیقت و ماہیت ہے اور ماہیت وجود عدم کے علاوہ ہے۔ یہاں توضیح کے طور پر یہ بات بتانا ضروری ہے کہ ماہیت کا تصور افلاطون کے تصور مثال کا ہی پر تو ہے جس کا خلاصہ یوں ہے کہ کائنات میں جو چیز بھی ہے وہ درحقیقت عکس ہے اس ماہیت کا یا حقیقت کا جو عالم بالا میں موجود ہے جسے وہ مثال کہتا ہے۔ یوں یہی بات کچھ تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ تصوف میں عالم مثال کی حیثیت سے موجود ہے اور ایک رنگ میں وہ گویا اعیان ثابتہ یا حقائق عینیہ ہیں یا صور علمیہ ہیں..... ماہیت جسے عدم و وجود کے درمیان واسطہ کہا گیا ہے ایک لحاظ سے مشہور فلسفی فیلو یہودی کے نظریہ لوگوس اور مذہب عیسائیت کی تثلیث کا ایک پہلو بھی لئے ہوئے ہے کہ وہاں بھی باپ، بیٹا اور روح القدس ہے جس میں روح القدس باپ اور بیٹے کے درمیان واسطہ ہے۔

ذات خداوند اقدس اور وجود عدم کے حوالے سے یہ مسئلہ دانشوروں، فلسفیوں اور صوفیوں میں اہمیت کا حامل رہا ہے کہ جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کا وجود ایک ہی ہے تو یہ کثرت، یہ کائنات کیسے وجود میں آئی؟ کہ ایک سے ایک ہی وجود میں آ سکتا ہے۔ اس حوالے سے اہل دین کا سیدھا سادہ فیصلہ ہے کہ خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق ہے اور یہ عالم حادث ہے اللہ میاں نے جب چاہا تو وہ کائنات کو عدم سے وجود میں لے آیا۔ دیو مالائی مذاہب عالم کی تخلیق میں عقل کے بجائے دیو مالائی قصوں پر ایمان لاتے ہیں۔ اس لئے ان کے ہاں یہ تخلیق کا مسئلہ علمی طور پر زیر بحث نہیں آتا، لیکن اہل دانش میں یہ مسئلہ بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ وجود حق ایک ہے، واحد ہے، اس سے یہ کثرت، یہ کائنات کیسے وجود میں آئی۔ فلسفہ دان کہتے ہیں کیونکہ ایک سے ایک ہی وجود میں آ سکتا ہے یا ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے، اس حوالے سے یہ کائنات تخلیق نہیں ہوئی بلکہ ظہور میں آئی ہے۔ خدا سے یہ صدور یا اس کا ظہور مختلف درجوں میں ہوا ہے جو مختصر اُیوں ہے کہ وجود واحد یا خدا سے عقل اول صادر ہوئی، عقل سے روح کل اور روح سے نفس یا جسم یا مادہ صادر ہوا۔ پھر یہ کائنات بنی، بیشتر فلسفی یہ کہتے ہیں کہ کائنات

قدیم ہے۔ الفارابی اور دوسرے فلسفی کم و بیش یوں کہتے ہیں کہ وجود یا تو ممکن ہیں یا واجب، ان دونوں کے علاوہ وجود کی تیسری کوئی قسم نہیں۔ خدا واجب الوجود ہے اور عالم ممکن الوجود ہے۔ ہر ممکن کے وجود میں آنے کے لئے علت کا ہونا ضروری ہے، اس علت کی بھی کوئی علت ہوگی، لیکن یہ علل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لئے کسی ایسی ہستی پر یقین رکھنا یا ایمان لانا ضروری ہے جو واجب الوجود ہو، جو خود بخود وجود میں آئی ہو بلکہ اپنی ذات ہی سے موجود ہو یعنی قائم بالذات ہو اور تمام اعلیٰ صفات سے موصوف ہو، واحد ہو، تغیر سے پاک ہو، اکمل ہو، عقل مطلق ہو اور خیر محض ہو، اس کے وجود کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل لانے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ خود تمام اشیاء کی علت اور دلیل ہے۔

عالم کے وجود میں آنے کا اہل تصوف کا نظریہ بھی اسی حقیقت پر مبنی ہے کہ ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے اور یہ کہ کائنات تخلیق نہیں ہوئی بلکہ ذات واحد سے (جو خداوند اقدس ہے) ظہور میں آئی ہے، اس ظہور و شہود و بروز کو صوفیہ تعین، تنزل، تجلی اور تقید اور اعتبار بھی کہتے ہیں۔ یہ شہود یا تنزل پانچ یا چھ درجوں میں ہوا ہے۔ جسے تنزلات خمسہ یا تنزلات ستہ کہا جاتا ہے۔ اسے ہی سیر نزولی بھی کہا جاتا ہے۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ تصوف میں سیر نزولی بھی ہے اور سیر عروجی بھی، سیر نزولی اس حوالے سے کہ خدائے وحدہ لا شریک نے مختلف درجوں میں ظہور فرمایا تو یہ کائنات پیدا ہوئی، اور انسان وجود میں آیا، اب اگر انسان چاہے تو سیر عروجی کر کے یعنی اسی طرح جس طرح نزول کیا تھا منزلیں طے کر کے ذات حق تک پہنچ سکتا ہے۔ اس طرح دائرہ (جس کی ایک قوس سیر نزولی تھی اور ایک قوس سیر عروجی) مکمل ہو جاتا ہے اور انسان اپنے کمال کو پالیتا ہے۔ تنزلات ستہ جن کا ذکر اوپر آیا ہے وہ یہ ہیں: احدیت، وحدت، واحدیت، روح، مثال اور جسم..... تنزل یا سیر نزولی کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے مرتبہ احدیت سے مرتبہ وحدت میں نزول فرمایا، اس مرتبہ احدیت کو ذات بحت بھی کہتے ہیں، ازل الازل بھی، مقام لاہوت بھی، مقام تنزیہ بھی اور غیب الغیوب بھی اور مرتبہ وحدت کو مرتبہ علم اجمالی بھی کہتے ہیں، حقیقت محمدیہ بھی، برزخ البرازخ بھی، علم مطلق بھی، تعین اول بھی، تجلی اول بھی اور نور محمدی بھی، کنت کنزاً مخفیاً اور لو لاک لما خلقت الافلاک، اس مقام کی اساس ہیں۔ اس کے بعد حق تعالیٰ نے علم تفصیلی میں ظہور فرمایا جسے مرتبہ واحدیت بھی کہتے ہیں اور حضرت الوہیت بھی، حضرت اسماء و صفات بھی، احدیت الکثرات بھی، حقیقت انسانی بھی، عالم جبروت بھی، اعیان ثابتہ بھی، حقائق ممکنات بھی، صور علمیہ بھی، برزخ صغریٰ بھی اور تعین و تنزل ثانی بھی..... اس کے بعد حق تعالیٰ نے مرتبہ عالم ارواح میں نزول فرمایا جسے عالم ملکوت بھی کہتے ہیں، پھر عالم مثال میں جسے لوح محفوظ بھی کہتے ہیں۔ (یہاں یہ وضاحت کر دی جائے تو بہتر ہے کہ عالم مثال عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان ہے اسی کو برزخ بھی کہتے ہیں، عالم مثال مقداری ہے مادی نہیں۔ اس لحاظ سے عالم اجسام کے مشابہ ہے، اور غیر مادی ہونے کے اعتبار سے عالم ارواح کے مشابہ ہے) اور اس کے بعد عالم اجسام میں حق

تعالیٰ نے نزول فرمایا۔ مرتبہ عالم اجسام عرش عظیم سے شروع ہوتا ہے جو مشتمل ہے طبیعیات، عناصر اربعہ، موالید ثلاثہ یعنی جمادات، نباتات و حیوانات پر..... تنزلات کے تمام مراتب کی آخری حد حضرت انسان ہے اور یہ مرتبہ حضرت وجود کے تمام مندرجہ بالا مراتب کا جامع ہے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ وجود نے مرتبہ احدیت سے یا مرتبہ وراء الورا سے جن مختلف درجوں میں نزول فرمایا اور کائنات کی گلشن آرائی فرمائی ہے انہیں تنزلات کہا جاتا ہے جو تنزل کی جمع ہے، لیکن یہ لفظ تنزل اصطلاحی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لغوی معنوں میں نہیں، ورنہ تنزل میں جب کوئی شخص اوپر کی منزل سے نچلی منزل میں تنزل کرتا ہے تو اوپر کی منزل جہاں سے اس نے تنزل کیا ہے وہ اس شخص سے خالی ہو جاتی ہے اور نچلی منزل اس کے وجود سے پُر ہو جاتی ہے مگر تصوف میں تنزل کے یہ معنی نہیں، تنزل کے بعد وجود حق جیسا تھا ویسا ہی ہے، اب بھی اوپر کی منزل میں بھی ہے ویسا ہی ہے جیسا نچلی منزل میں ہے بغیر کسی تغیر و تبدل کے..... الا ان کما کان یعنی اب بھی وجود حق ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا یعنی جیسا تنزل سے پہلے تھا، یہ تنزل صرف اعتباری یعنی فرضی ہے، حقیقی نہیں۔ اس تنزل کو تقید، تعین، تجلی اور اعتبار بھی کہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک توضیح اور بھی ضروری ہے کہ بعض نے اس سیر نزولی کو تنزلات ستہ کہا ہے اور بعض نے تنزلات خمسہ..... جو تنزلات ستہ کے قائل ہیں ان کی نظر میں احدیت تنزل اول ہے یعنی ذات حق نے ہویت سے احدیت میں تنزل فرمایا اور بعض صوفیہ کا ارشاد ہے کہ سب سے پہلے ذات نے احدیت سے وحدت میں تنزل فرمایا۔ ان کے نزدیک احدیت اور ہویت میں فرق نہیں، یوں یہ حضرات تنزلات خمسہ کہتے ہیں۔

یہ تصور کہ ساری کائنات ذات حق کی تجلیات ہی کا ظہور ہے ان آیات حق کی روشنی میں کہ ہوا الاول والآخر و الظاهر والباطن (سورہ 57، آیت 4) یعنی وہی اول ہے، آخر ہے، ظاہر ہے اور باطن ہے ہو معکم این ما کنتم (سورہ 57، آیت 4) (جہاں کہیں بھی تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے) ایک رنگ میں قرآن پاک میں بھی موجود ہے اور ایک حد تک اسی سے مسلمانوں میں وحدت الوجود کا نظریہ وجود میں آیا۔

مسلم صوفیہ میں ابن عربیؒ نے سب سے پہلے تصور وحدت الوجود پیش کیا، اگرچہ ان سے پہلے رابع بصریؒ، بایزید بسطامیؒ، شبلیؒ اور منصور حلاج کے اقوال ملتے ہیں، جو وحدت الوجود کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وجود صرف ایک ہی ہے، وجود حق اصل ہے اور کائنات ظل ہے یعنی خدا کا وجود اصل ہے باقی ہر چیز اس کے وجود کی تجلی ہے۔ ابن عربیؒ کا قول ہے کہ الحق موجود والخلق مشہود یعنی حق موجود ہے اور خلق مشہود ہے۔ اسی تصور کی توضیح اور تشریح کے طور پر تنزلات ستہ یا تنزلات خمسہ کا نظریہ پیش کیا گیا۔ ابن عربیؒ کی نظر میں نہ خدا مادہ اورائی ہے اور نہ سریائی، نہ تشبیہی ہے اور نہ تنزیہی بلکہ دونوں کا مجموعہ ہے۔

ابن عربیؒ انسان اور خدا کے رشتے کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ انسان کا خدا سے قرب کا رشتہ ہے

اور نحن اقرب الیہ من جبل الورد (آیت 16 سورہ 50) (یعنی میں تو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب ہوں) اس پر شاہد ہے ابن عربی کی نظر میں تصور وحدت الوجود کی اساس یہ حدیث قدسی ہے ”كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلف الخلق“.... کہا جاتا ہے کہ انسان کو خدا نے اپنی صورت پر پیدا کیا۔ (خلق الادم علی صورته) یوں انسان تمام صفات الہی کا مظہر ہے، صوفیہ کہتے ہیں کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه (جس نے خود کو پہچان لیا اس نے اپنے خدا کو پہچان لیا۔)

اس تصور وحدت الوجود یا اسلامی تصور وحدت الوجود میں انسان تصوف و عرفان کی منازل طے کر کے خواہ کتنی ہی روحانی ترقی کر لے، خواہ کتنی ہی قربت حق حاصل کر لے پھر بھی انسان ہی رہتا ہے، ابن عربی کا قول ہے ”الرب رب و ان تنزل..... والعبد عبد وان ترقی“ حق حق ہی رہتا ہے خواہ وہ کتنا ہی تنزل کر لے اور انسان انسان ہی رہتا ہے خواہ وہ کتنی ہی ترقی کر کے۔¹²⁶

فلاسفہ اہل وحدت بھی ہیں اور کسی حد تک وحدت الوجودی بھی، اہل کثرت بھی اور منکرین خدا بھی۔ خداوند تعالیٰ کے بارے میں اہل مذہب اور اہل فلسفہ کے اپنے اپنے افکار و نظریات ہیں۔ اہل مذہب میں کچھ اہل وحدت ہیں یعنی ایک خدائے واحد پر ایمان رکھتے ہیں، کچھ اہل مذہب شویت کا عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدا دو ہیں جیسے ایران کے زردشتی کہ ان کے ہاں یزدان و اہرمن ہیں۔ یزدان خدائے نور ہے اور خدائے خیر ہے، اور اہرمن خدائے شر ہے اور خدائے ظلمت ہے اور کچھ تثلیث کے قائل ہیں کہ خدا تین ہیں جیسے مسیحی کہ وہ باپ یعنی خدا، بیٹا یعنی حضرت عیسیٰ اور روح القدس یعنی حضرت جبرائیل کو خدا مانتے ہیں۔ کچھ مذاہب میں بہت سے خداؤں کو پوجتے ہیں جیسے ہندو مذہب۔

فلسفی کچھ تو وہ ہیں جن کا نظریہ یہ تھا کہ تمام اشیاء ایک ہی ذات، ایک ہی وجود سے موجود ہوئی ہیں۔ طالس پانی کو مبداء واحد سمجھتا ہے۔ انکسیما نوس ہوا کو اور ہر قلیطوس آگ کو وجود کی بنیاد کہتا ہے اور ایسے بھی فلسفی ہوئے ہیں جو کثرت یا تعدد کو اصل وجود سمجھتے تھے، انباذ قلیس (Empedocles) کائنات کی اصل چار عناصر مٹی، ہوا، پانی اور آگ کو سمجھتا ہے۔ اسی طرح ایک گروہ وہ بھی ہے جسے مادہ پرست کہتے ہیں جو ایک طرح سے ملحدین ہیں۔ دیموقراطیس نے کہا تھا کہ تمام موجودات کی اصل ذرات ہیں۔ روبرٹ ہک Robert Hook (اٹھارویں صدی) اور جان تولینڈ (John Toland) (بیسویں صدی) اس نظریے کے حامی ہیں کہ فکر و دانش کی اصل بھی مادہ ہی ہے۔¹²⁷

وہ لوگ جو وحدت کو کائنات کی حقیقت تسلیم کرتے ہیں وہ گویا اہل وحدت ہیں۔ اہل وحدت بھی تین ہیں: ایک وہ جو اہل فلسفہ ہیں اور ایک وہ جو اہل شریعت ہیں اور ایک وہ جو اہل تصوف ہیں۔

اہل وحدت فلسفیوں کی نظر میں وجود کی اصل ایک ہے، خواہ وہ پانی ہو جیسے طالس ملطی کہتا ہے یا آگ

ہو جیسے ہر قلیطوس کہتا ہے کہ یا ہوا ہو جیسا کہ انکسیمائوس کا نظریہ ہے یا وجود واحد ہو جو کامل ترین ہے، سراپا عقل و دانش ہے، تمام تر مہر و محبت ہے جیسا کہ ڈیکارٹ اور لائبنیز کا تصور ہے..... وہ اہل وحدت جو اہل شریعت ہیں وہ بھی وجود کی اصل ایک ہی سمجھتے ہیں لیکن وہ ایسا اپنے مذہبی عقیدے کے حوالے سے سمجھتے ہیں یا ایسا وہ تقلید کے طور پر کہتے ہیں، لیکن اہل شریعت جب دلیل و برہان سے وحدت حق کو ثابت کرتے ہیں تو انہیں متکلم کہا جاتا ہے۔ اگرچہ یہی کام فلسفی بھی کرتے ہیں لیکن فلسفی اور متکلم میں ایک فرق ہے۔ فلسفی پہلے دلائل و براہین سے وحدت حق کو ثابت کرتا ہے اور پھر ایمان لاتا ہے اور متکلم پہلے وحدت حق پر ایمان لاتا ہے پھر دلائل سے وحدت حق کو ثابت کرتا ہے اور پھر ایمان لاتا ہے اور متکلم پہلے وحدت حق پر ایمان لاتا ہے پھر دلائل سے وحدت حق کو ثابت کرتا ہے، جیسا کہ ایک متکلم اہل علم کا قول ہے کہ میں پہلے ایمان لاتا ہوں اور پھر اپنے عقیدے کو دلائل سے درست ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

اہل تصوف وحدت حق کو تقلیداً یا مذہباً یا عقلاً ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ وجدان کے ذریعے سے وحدت حق تک پہنچتے ہیں۔ یوں گویا ان کے ہاں دید ہے جبکہ فلسفیوں کے ہاں اندیشہ ہے اور اہل شریعت میں شنید ہے۔ اسی حوالے سے حضرت ابوسعید ابوالخیر اور بوعلی سینا کی ملاقات کا ذکر بے محل نہ ہوگا، بوعلی سینا مشہور فلسفی حضرت ابوالخیر مشہور صوفی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ تخیل میں گفتگو کرتے رہے۔ جب یہ مجلس ختم ہوئی تو بوعلی سینا کے ایک شاگرد نے استاد سے پوچھا کہ حضرت ابوسعید ابوالخیر سے کیا گفتگو ہوئی؟ تو انہوں نے فرمایا کہ جو ابوسعید دیکھتے ہیں وہ میں جانتا ہوں اور اسی طرح جب ایک مرید نے حضرت ابوسعیدؒ سے اس ملاقات کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ جو کچھ بوعلی جانتا ہے میں دیکھتا ہوں۔

اہل فلسفہ کے تصور وحدت حق میں اور اہل تصوف کے وحدت حق کے نظریے میں ایک طور سے مماثلت بھی ہے کہ دونوں وحدت وجود کو مانتے ہیں، لیکن دونوں میں فرق بھی ہے۔ فلسفیوں کا وجود واحد جو کائنات کی اصل ہے، صرف اصل ہے، وہ صوفیہ کے خدائے وحدہ لا شریک لہ کی طرح تمام کائنات پر حاوی و محیط نہیں کہ ہر شے اسی ذات واحد کا عکس ہو، ظل ہو، تمام کائنات اسی ذات واحد کی جلوہ ریزیوں سے معمور و منور ہو..... یہ وحدت جو قدیم یونانی فلسفیوں کے ہاں مبداء اول یا کائنات کی اصل واحد کی طرح ہے، صوفیانہ وحدت الوجود میں ایک ذات واحد ہے جو ساری کائنات پر محیط ہے۔ سب کچھ وہی ہے گویا وحدت الوجودی یا صوفی ایک طرح سے Immanentist سربائی تصور خدا کا حامل ہوتا ہے یعنی صوفی کی نظر میں خدا کائنات سے ماورا نہیں بلکہ کائنات میں جاری و ساری ہے۔ صوفیہ خدا یا وحدت حق کو فرد کی بجائے کل کہتے ہیں ان کے ہاں تصور خدا غیر شخصی ہے، صوفیہ کی نظر میں کائنات تخلیق نہیں ہوئی بلکہ وجود حق سے صادر ہوئی ہے، یوں کائنات کی ہر شے خدا کی ذات کا ظہور ہے۔ صوفیہ تخلیق کے بجائے ظہور و شہود و بروز کے نظریے کے قائل ہیں۔ اس حوالے سے خدا، مادہ یا کائنات

دونوں قدیم ہیں، یہ حضرات وحدت الوجودی یا ہمہ اوستی ہیں۔ انا عبدہ کے بجائے انا الحق کہتے ہیں۔ لا الہ الا اللہ کے بجائے لا موجود الا اللہ کہتے ہیں۔ ان کی نظر میں خدا کا وجود حقیقی ہے اور کائنات کا وجود صرف سمجھ کا پھیر ہے، وہم ہے، خیال ہے، ان کا تصور خدا تنزیہی ہے تشبیہی نہیں۔ عام طور پر شریعت کی پابندی کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ یہ لوگ صلح کل کے اصول پر کاربند ہوتے ہیں۔ صاحب سکون ہوتے ہیں کہ صاحب وصال ہوتے ہیں۔ گویا صاحب وصال ہونے کی وجہ سے یہ صلح کل کے حامی اور سکون قلب کے حامل ہوتے ہیں۔ ہمہ مشربیت ان کا مسلک ہوتا ہے اس لئے فرقہ پرستی کو پسند نہیں کرتے۔ کافر ہو، زندیق ہو، مشرک ہو، کسی مذہبی و مسلک کا ہو یہ لوگ سب کو سینے سے لگا لیتے ہیں بلکہ ساری مخلوقات سے محبت کرتے ہیں کہ یہ سب ان کے رب کے دامن ربوبیت میں پل رہی ہیں۔ اسی حوالے سے کہا جاتا ہے کہ وحدت الوجود انسانیت اور احترام آدمیت کی ماورائی بنیاد ہے، یہ نظریہ انسان کو انسان ہی سے نہیں بلکہ ہر جاندار سے محبت کا درس دیتا ہے۔

اسی طرح یہ وحدت حق جس سے ہم تصوف میں آشنا ہوتے ہیں، اہل شریعت میں اس رنگ میں نہیں، ان کے ہاں خدا یا وحدت حق کائنات سے ماورا ہے۔ یہ لوگ Transcendentalist ہیں، ان کا تصور خدا ماورائی ہے۔ یہ حضرات بالعموم صاحب فراق ہوتے ہیں، جوش و جذبے اور جہاد کی طرف مائل ہوتے ہیں، انا الحق کے بجائے خود کو بندہ حق یا انا عبدہ کہتے ہیں، ان کے ہاں تصور خدا تشبیہی ہے یعنی خدا ایک فرد ہے جو کائنات سے ماورا ہے جس نے اس کائنات کو تخلیق کیا، خدا قدیم ہے اور کائنات حادث ہے، تصور وحدت الشہود جو بہت حد تک ماورائی تصور خدا کے زیر اثر ہی وجود میں آیا اور جس کا مفہوم یہ ہے کہ وحدت حقیقت میں نہیں بلکہ ظہور میں ہے، شہود میں ہے یعنی صرف نظر آتی ہے ورنہ حقیقت میں خالق اور مخلوق کا فرق موجود ہے..... اہل شریعت کے ہاں عام رائج ہے۔ وہ ہمہ اوست کے بجائے ہمہ از اوست کہتے ہیں، کچھ پابند شریعت صوفیہ بھی اسی نظریے کے حامل ہیں یعنی وحدت الشہود ہی ہیں..... عام طور پر ماورائی تصور خدا سامی اقوام میں رائج ہے اور سریانی تصور خدا آریائی اقوام سے منسوب کیا جاتا ہے جو وحدت الوجود پر مبنی ہے، وحدت الوجودی تصور خدا کے بارے میں کسی نے کہا تھا کہ وحدت الوجود کا ماننے والا سوائے خدا کے ہر چیز کو خدا بنا دیتا ہے۔

ایک صوفی کا قول ہے اگر تنزیہ کے قائل ہو تو تم نے خدا کی صفات کا انکار کر دیا اور اگر تشبیہ کے قائل ہو تو خدائے مطلق کو اشیاء سے تشبیہ دے کر محدود بہ تعین کر دیا۔ اگر دونوں کے قائل ہو تو تم درست عقیدہ رکھتے ہو اور معارف الہی میں پیشوا بن سکتے ہو۔

”مناجی الطالبین“ میں ہے کہ امام شافعیؒ کے پاس تین شخص آئے، معطلی، مشبہی اور سنی۔ انہوں نے معطلی سے پوچھا کہ تم کس کی پرستش کرتے ہو؟ اس نے کہا کہ میں اس خدا کی پرستش کرتا ہوں کہ جس کی کوئی صفت نہیں۔ انہوں نے مشبہی سے پوچھا کہ تم کس کی پرستش کرتے ہو؟ اس نے کہا کہ میں اس خدا کی پرستش کرتا ہوں جس کی

صفات ہیں اور وہ صفات مفہوم اور معلوم ہیں۔ حضرت شافعیؒ نے سنی سے پوچھا کہ تم کس کی پرستش کرتے ہو؟ اس نے کہا کہ میں اس خدا کی پرستش کرتا ہوں جس کی صفات الہی یعنی صفات خداوندی ہیں بشری نہیں اور وہ صفات ہیں جن کا ادراک حواس کے ذریعے سے نہیں کیا جاسکتا اور جن کو انسانی صفات کی طرح قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت امام شافعیؒ نے معطلی سے فرمایا کہ تم عدم کی عبادت کرتے ہو، مشبہی سے کہا کہ تم صنم کی پرستش کرتے ہو اور سنی سے کہا کہ تم صمد کو پوجتے ہو۔ (معطلی را گلف انت تعبد العدم و مشبہی را گفت انت تعبد الصنم و سنی را گفت انت تعبد الصمد)¹²⁸

یہ سوچ یا یہ سوال کہ کائنات کی اصل کیا ہے؟ کس نے اور کیوں مجھے پیدا کیا ہے؟ یا بہ الفاظ دیگر خدا کیا ہے؟ انسانی شعور کا ایک بنیادی اور فطری تقاضا ہے۔ جب یہ شعور آزادی کے ساتھ عقلی دلائل کی روشنی میں حقیقت واحد یا وجود حق کو جاننے کی کوشش کرتا ہے تو اسے ہم نظریاتی شعور کہہ سکتے ہیں، اس نظریاتی شعور کے حوالے سے خدا کی شناخت کے تین پہلو ہیں۔

(1) اگر صرف عقل و دانش کی روشنی میں حقیقت واحد کا مطالعہ کیا جائے تو اسے فلسفیانہ سوچ کہتے ہیں اور

(2) اگر اس سوچ میں وجدان بھی شامل ہو تو اسے اشراقیت کہتے ہیں اور

(3) اگر صرف وجدان سے وجود حق کو جاننے کی کوشش کی جائے تو اس کوشش کو تصوف کہتے ہیں..... لیکن بیشتر

صوفیہ نے بھی عقلی دلائل کا سہارا لیا ہے اور وہ بہت حد تک اپنی سوچ میں آزاد بھی ہوتے ہیں، اس لئے تلاش حق میں ان کی کوشش کو بھی نظریاتی شعور میں شامل کیا جاسکتا ہے۔ البتہ مذہبی شعور میں انسان حقیقت الحقائق کو وحی اور الہام کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اب خواہ فلسفی ہو، خواہ صوفی ہو، خواہ اشراقی ہو، خواہ مولوی ہو سب اس بات پر متفق ہیں کہ دنیا میں ایک ایسی وحدت موجود ہے جس سے تمام اشیاء وجود میں آئیں، اب چاہے اسے ہم خدا کہیں یا وحدت وجود، یا روح فطرت یا صرف فطرت یا طبیعت کہیں۔

نظریاتی شعور کی وحدت اور مذہبی شعور کی وحدت میں فرق ہے۔

(1) نظریاتی شعور کی وحدت غیر صفاتی ہے جبکہ مذہبی شعور کی وحدت صفاتی ہے۔

(2) نظریاتی وحدت سریائی ہے یعنی ہمہ اوستی ہے اور مذہبی وحدت ماورائی ہے یا ہمہ ازوستی ہے۔

(3) نظریاتی وحدت احدیت پسند ہے یعنی خدا اور بندے میں فرق نہیں، ان کی نظر میں خدا ہوا کل ہے اس لئے انا الحق بھی کہہ دیتے ہیں جبکہ مذہبی وحدت میں ایک گو نہ دوئی ہے۔ عابد و معبود اور خالق و مخلوق میں

فرق ہے، ان کی نظر میں خدا خالق و ہادی ہے یہ لوگ انا الحق کے بجائے انا العبد کہتے ہیں۔

(4) نظریاتی وحدت غیر شخصی ہے اور مذہبی وحدت شخصی ہے۔

- (5) نظریاتی وحدت علتوں کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے جبکہ مذہبی وحدت آزاد ہے۔
- (6) نظریاتی وحدت کا علم ایک حد تک حاصل کیا جاسکتا ہے، خواہ دلائل سے یا وجدان سے لیکن مذہبی وحدت کا کامل علم حاصل نہیں کیا جاسکتا، منطقی دلائل کے بجائے عقیدہ یا ایمان زیادہ تر اس کی اساس ہوتا ہے۔
- (7) نظریاتی وحدت کے حامل لوگ فکر و مراقبہ، گیان دھیان کی طرف راغب ہوتے ہیں اور مذہبی وحدت رکھنے والے آرزو اور جوش عمل کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ مذہبی وحدت کے نظریے کے حامل اشخاص تبلیغ کرتے ہیں کہ لوگ احکامات خداوندی پر عمل کریں، ان کی کوشش ہوتی ہے کہ برائی کو ختم کر کے اچھائی کو سارے جہان میں پھیلا دیں اور دنیا کو جنت بنا دیں۔
- (8) نظریاتی وحدت والے آزاد منش اور آزاد خیال ہوتے ہیں۔ یہ لوگ قلندرانہ صفت رکھتے ہیں۔ مذہبی وحدت والے شریعت کی پابندی کو لازمی سمجھتے ہیں اور آزاد خیالی سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے افکار، اقوال اور اعمال سب شریعت کے مطابق ہوتے ہیں۔
- (9) نظریاتی وحدت والے صلح کل اور ہمہ مشربیت کا مسلک رکھتے ہیں، مذہبی وحدت والے کافر و مسلم مشرک اور وحدت پرست میں فرق کو ملحوظ نظر رکھتے ہیں، بدعات کے مخالف ہوتے ہیں۔
- (10) نظریاتی وحدت والے صاحب وصال ہوتے ہیں، سماع کو پسند کرتے ہیں۔ مذہبی وحدت والے صاحب فراق ہوتے ہیں، جہاد کو پسند کرتے ہیں۔
- (11) نظریاتی وحدت میں سکر (بے ہوشی، مستی) کی طرف رغبت ہوتی ہے اور مذہبی وحدت میں صحو (ہوش و بیداری) کی طرف۔

خدا کے بارے میں صوفیہ کے تصور وحدت الوجود پر خود مسلم صوفیہ کی ایک جماعت نے سخت تنقید کی ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ اور ان کے مریدین اس تنقید میں پیش پیش ہیں۔ وحدت الوجود کے مقابلے میں مجدد وحدت الشہد کے قائل تھے جبکہ مسلم صوفیہ میں حضرت ابن عربیؒ کو وحدت الوجود کے نظریے کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ حضرت مجددؒ کی نظر میں کوئی شخص کشف و شہود یا مذہبی یا روحانی تجربہ سے خدا کو نہیں جان سکتا اس لئے ہمیں مذہب اور وحی کی پیروی کرنی چاہئے۔¹²⁹

ان کی نظر میں صوفی یا انسان معروضی طور پر اپنے صوفیانہ تجربات سے خدا کی ذات و صفات کا عرفان حاصل نہیں کر سکتا۔ صوفی کا عرفان موضوعی ہوتا ہے۔ مجددؒ کی نظر میں خدا ان تمام اسماء و صفات سے بالاتر ہے، جو ہم سوچ بھی سکتے ہیں، وہ تمام شیون (شان کی جمع) اور اعتبارات سے ماورا ہے۔ وہ تمام ظہور و بطون، بروز و کمون، کشف و شہود، محسوس و معقول اور موہوم و متخیل سے ماورا ہے بلکہ وراء الوراثم وراء الوراثم وراء الوراثم (سبحان اللہ عما یصفون) (آیت 91 سورہ 23) جو کچھ صوفیانہ تجربہ سے عرفان حاصل ہوتا ہے وہ صرف موضوعی ہے،

معروضی نہیں۔ حقیقت نہیں، حقیقت سے بیگانہ ہے، اس لئے ایمان بالغیب لازمی ہے چونکہ ہمارا علم محدود ہے اور وہ وراء الورا ہے اس لئے ہم صرف وحی کے ذریعہ سے اس کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔¹³⁰

خدا خالق ہے اس نے کائنات کو عدم محض سے پیدا کیا۔ اس نے کائنات کو اپنے وجود سے نہیں پیدا کیا۔ وہ ذات احد ہے، اس کی صفات آٹھ ہیں، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور تکوین ان صفات کا بھی ہم صحیح معنوں میں ادراک نہیں کر سکتے، اس کی ذات کی تو بات ہی کیا؟ نظریاتی خدا کی ذات صفات کی محتاج نہیں۔ وہ خود بخود مکمل ہے۔ البتہ اس کی صفات کچھ ایجابی (Positive) اور کچھ سلبی (Negative) ہیں۔ سلبی صفات یہ ہیں کہ وہ بے مثال ہے لیس کمثلہ شیء اور لم یلد ولم یولد ہے، نہ وہ جسم ہے، نہ مکانی ہے، نہ زمانی ہے وہ وراء الورا ہے ایجابی صفات کچھ اضافی ہیں، جیسے قدامت، اور ازلیت، ایجابی صفات کچھ لازمی ہیں، جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ۔

حضرت مجددؑ کی نظر میں خدا حی ہے، اس لئے نہیں کہ صفت حیات نے اس کو حیات دی بلکہ وہ اپنی ذات سے حیات ہے، اسی طرح وہ اپنی ذات سے علیم ہے، بصیر ہے، خالق ہے، اس کی یہ صفات اس کی تعینات یا تنزلات ہیں۔ ان کی نظر میں خدا کی صفات خدا کی ذات کا ظل یا سایہ ہیں خدا نے تخلیق کائنات کے لئے صفت وجود پیدا کی اور پھر حیات، علم، قدرت وغیرہ۔ اس وجود کی (یعنی وجود خدا کی) ضد عدم محض ہے، حیات کی ضد موت ہے، علم کی ضد جہالت ہے، قدرت کی ضد عجز ہے، خدا اپنے وجود محض کا عکس عدم محض پر ڈالتا ہے اور اس سے ممکن یا وجود محدود پیدا ہوتا ہے وہ اپنی حیات محض کا عکس عدم متقابلہ یا موت پر ڈالتا ہے اور حیات محدود جنم لیتی ہے، اسی طرح وہ اپنے علم محض کا عکس یا ظل عدم متقابلہ یعنی جہل پر ڈالتا ہے اور علم محدود وجود میں آتا ہے۔¹³¹ حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ذات ہی وجود حقیقی کی مالک ہے اور حقیقت ہے، موجودات کا وجود خدا کی عطا ہے، اس کی تخلیق ہے، کائنات کا وجود خارج میں موجود ہے یعنی ظاہری ہے، نمود بے بود ہے لیکن یہ نمود ایسی نہیں کہ ہمارے خیال کی تخلیق ہو یا اس پر منحصر کرتی ہو، یوں یہ کائنات وہم و خیال نہیں۔¹³² خدا میں اور عالم میں عینیت یا اتحاد تصور کرنا سخت غلطی ہے۔ اگر کوئی شخص کوئی چیز ایجاد کرتا ہے تو وہ چیز اس کی عین نہیں ہوتی۔¹³³ خدا اور انسان کے رشتہ کے بارے میں مجددؑ فرماتے ہیں کہ عالم یا انسان کو خدا نے اپنے وجود سے پیدا نہیں کیا بلکہ اسے عدم سے پیدا کیا ہے اور اسے چند صفات دیں جو خدائی صفات نہیں، البتہ انسان خدا کا خلیفہ ہے، اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے، انسان وجود و عدم کا امتزاج ہے، اس لئے محدود و ممکن ہے، انسان ترقی کی تمنا رکھتا ہے اس لئے اسے مذہب کی ضرورت ہے کیونکہ انسان مذہب پر جس کی بنیاد وحی پر ہے، ایمان لا کر اور اس پر عمل کر کے کمال حاصل کر سکتا ہے جو ایک طرح سے نفس مطمئنہ ہے اور مقام عبدیت ہے۔

انسان کی حقیقت اس کی روح ہے اور روح خدا کی تخلیق ہے۔ روح عالم خلق سے نہیں بلکہ روح عالم امر

سے ہے۔ روح کی اصلی خواہش یہ ہے کہ وہ خدا کی رضا طلب کرے لیکن روح عالم خلق یعنی عالم مادی یا بدن سے وابستہ ہوگئی، جو نافرمان خدا ہے اور گناہوں پر مائل ہے یعنی نفسانی خواہشات میں گرفتار ہے کہ بدن کا تقاضا ہے کہ نفسانی خواہشات کو پورا کرے۔ اس لئے لازم ہوا کہ تزکیہ نفس اور تصفیہ باطن کیا جائے۔ خدا کی نافرمانی کا رجحان جو جسم یا بدن یا نفس کا رجحان ہے تمام گناہوں کا منبع ہے، یہی نفس امارہ ہے، لیکن روح نفس کے گناہوں پر غلبہ پانے کی صلاحیت رکھتی ہے اور ملامت کرتی ہے جسے نفس لواہ کہتے ہیں جو آہستہ آہستہ رضائے کامل حاصل کر لیتا ہے، یہی نفس مطمئنہ ہے اور انسان کی ترقی کا آخری مقام ہے۔ یہی تخلیق انسانی کا مقصد ہے، اسے ہی مقام عبدیت کہتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے کہ جب انسان ہر چیز سے آزاد ہو کر اللہ کا غلام بن جاتا ہے۔ عام صوفیہ عشق کو انسان کا مقصود و مطلوب کہتے ہیں، اسے سب سے بڑا مقام سمجھتے ہیں، مجددؑ کی نظر میں عشق خود مقصد نہیں بلکہ ذریعہ ہے کہ انسان اللہ کے سوا ہر چیز سے لاتعلق ہو جائے، مقام عشق کے بجائے عبدیت کا مقام حاصل کرے۔ خدا اور بندے میں عبد و معبود کا تعلق ہے یعنی انسان مکمل طور پر رضائے الہی کے سامنے سر تسلیم خم کر دے اور خدا کے اوامر و نواہی کو صدق دل سے مانے اور ان پر عمل کرے اور اپنی تمام زندگی کو رضائے الہی میں رنگ دے۔ یوں کمال حاصل کرے، یہ کمال انسانی حاصل کر کے آدمی آخرت میں دیدار حق کا امیدوار ہو سکتا ہے۔ جو سب سے بڑی نعمت ہے۔ انسان اور خدا میں ایک اور رشتہ بھی ہے وہ معرفت کا یعنی انسان یہ جان لے کہ وہ خدا کو نہیں جان سکتا۔ العجز عن درک الادراک یعنی خدا کے عرفان سے عاجز رہنا ہی خدا کا عرفان ہے۔ خدا نے اپنی معرفت کے تمام دروازے بند کر دیئے سوائے ایک دروازے کے کہ ہم اسے (کامل طور پر) جان نہیں سکتے۔¹³⁴

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مجدد نے عالم کی تخلیق اور خدا سے عالم اور انسان کے تعلق کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا ہے وہ نظریہ وحدت الشہود ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں، مجدد کا وحدت الشہود سے مطلب یہ ہے کہ صوفی جو روحانی تجربات کے دوران ایک خاص مقام پر وحدت الوجود کا تجربہ کرتا ہے دراصل وہ موضوعی (Subjective) ہے یعنی صرف شہود ہے یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ وحدت الوجود میں وحدات الشہود دے یعنی وجود حقیقت میں ایک نہیں بلکہ صرف ایک نظر آتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے اپنے رسالہ ”فیصلہ وحدت الشہود“ میں ایک قسم کا درمیانی راستہ اختیار کیا ہے، وہ وحدت الوجود کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ موم سے جو چیزیں بنائی جائیں اگرچہ شکلیں مختلف ہوں گی لیکن اصل ایک ہی ہوگی اور وہ موم ہے۔

حضرت شاہ رفیع الدینؒ نے اپنی کتاب ”دع الخ الباطل“ میں وحدت الوجود کی تائید کی ہے۔¹³⁵ غلام یحییٰ نے اپنی کتاب ”کلمۃ الحق“ میں شاہ ولی اللہؒ پر تنقید کی ہے اور وحدت الشہود کی تائید کی ہے۔ یہ کتاب انہوں نے میرزا مظہر جان جاناں کی ایما پر لکھی تھی۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود سے خدا کی ذات میں تبدیلی

پیدا ہوتی ہے جبکہ نظریہ وحدت الشہود سے ایسا نہیں ہوتا۔ کائنات کی تخلیق سے ذات حق میں تبدیلی رونما نہیں ہوتی۔ وحدت الوجود میں ممکنات کی اصل اعیان ثابتہ ہیں لیکن شہود میں ممکنات کی اصل ظل ہے جو اسماء و صفات نے عدمان متقابلہ پر ڈالا ہے۔ وحدت الوجود عینیت پر مبنی ہے جبکہ وحدت الشہود میں عینیت نہیں، خدا خالق ہے اور ممکنات مخلوق۔ یوں خالق و مخلوق میں فرق ہے۔¹³⁶

خواجہ میر دردؒ نے اپنی کتاب ”علم الکتاب“ میں اور خواجہ میر ناصر عندلیب مصنف ”نالہ عندلیب“ نے وحدت الشہود کے حق میں اپنے افکار کا اظہار کیا ہے۔ درد کی نظر میں وحدت الوجود کا نظریہ الحاد پر مبنی ہے مذہب اس نظریے کو قبول نہیں کرتا۔ وحدت الشہود کا نظریہ بنیادی طور پر قرآن و حدیث کے مطابق ہے اور عقل بھی اس کی تائید کرتی ہے۔¹³⁷

سید احمد بریلویؒ نے اپنی تالیف ”صراط مستقیم“ میں وحدت الوجود پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کے خیال میں جب صوفی مغلوب عشق ہو جاتا ہے اور فنا و بقا کے مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس کی حالت اس لوہے کی سی ہوتی ہے جو آگ کی بھٹی میں تپ کر آگ ہی بن جاتا ہے، اس حالت میں وہ انا الحق پکارا اٹھتا ہے۔ جب اس سطح سے بلند ہوتا ہے تو محسوس کرتا ہے کہ ہر شے میں خدا کا جلوہ ہے، کائنات کے فنا کے تصور سے یہ مراد نہیں کہ کائنات حقیقت میں وجود نہیں رکھتی بلکہ صوفی ماسوائے توجہ ہٹا لیتا ہے، اس کی نظر میں کائنات فنا یا لاشے کے برابر ہوتی ہے۔ سید احمد بریلویؒ وحدت الوجود کو بدعت خیال کرتے ہیں، مخلوق خالق کا عین نہیں ہو سکتی۔ یوں گویا سید احمدؒ کی نظر میں وحدت الوجود کا نظریہ توحید کے غلط تصور پر مبنی ہے۔¹³⁸ اسی حوالے سے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب صوفی فنا فی اللہ کے مقام پر ہوتا ہے تو وہ وحدت الوجود ہوتا ہے اور جب بقا باللہ کے مقام پر ہوتا ہے تو وہ وحدت الشہود دی ہوتا ہے، اسے یوں بھی کہا جاتا ہے کہ صوفی جب مقام جمع پر ہوتا ہے یعنی جب صرف خدا کی ذات اس کی نظر میں ہوتی ہے تو وہ وحدت الوجود دی ہوتا ہے اور جب مقام فرق میں ہوتا ہے یعنی جب صوفی کی اپنی ذات اس کی نظر میں ہوتی ہے تو وہ وحدت الشہود دی ہوتا ہے اور جب مقام جمع الجمع پر ہوتا ہے تو صحیح معنوں میں صوفی ہوتا ہے، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مقامات سے بلند ہو کر مقام عبدیت پر متمکن ہو کر اور جامع شریعت و طریقت بن کر صاحب حقیقت ہو جاتا ہے، یوں وہ حقیقت میں سچا موحد بن جاتا ہے۔

تصوف میں توحید کا تصور اس قدر بنیادی ہے کہ اگر یوں کہا جائے کہ تصوف درحقیقت توحید پر پختہ ایمان کا نام ہے اور صوفی درحقیقت ایک پختہ موحد کو کہتے ہیں تو بے جا نہ ہوگا۔ اسی لئے بعض صوفیہ خود کو موحد یا اہل وحدت کہتے ہیں جیسے نسفیؒ اپنی کتاب ”انسان کامل“ میں صوفیہ کو اہل وحدت کہتے ہیں، وحدت الوجود ہو یا وحدت الشہود ان سب کی اصل تصور توحید ہی ہے اور توحید تمام اوصاف حسنہ کی بنیاد ہے، جو شخص توحید پر صدق دل سے ایمان رکھتا ہے وہ منافق نہیں ہو سکتا کہ اس کا ایمان ہے کہ ان کا خدا جو علیم و بصیر ہے، اس کے ہر عمل کو دیکھ رہا ہے، وہ انسان

دوست ہوگا کہ اس کا ایمان ہے کہ انسان بلکہ تمام مخلوقات اس کے اللہ کے دامن ربوبیت میں پل رہی ہیں، سب عیال اللہ ہیں، توحید پرست انسان وحدت انسان اور انسانیت پر بھی ایمان رکھتا ہے کیونکہ صوفی کو اس بات کا حق الیقین حاصل ہو جاتا ہے کہ خدا ایک ہے تو یہ تصور وحدانیت اسے وحدت انسانی کا تصور عطا کرتا ہے اور جس کے نتیجے میں وہ جذبہ انسان دوستی سے سرشار اور سرمست ہو جاتا ہے اور دوسروں کے دلوں میں اپنے دل کی دھڑکن محسوس کرتا ہے اور دوسرے لوگوں کے ذہنوں کے آئینوں میں اپنے ہی خیالات کا پرتو دیکھتا ہے، اس لئے وہ دوسروں سے ان کی خامیوں اور برائیوں کی بنا پر ان سے نفرت نہیں کرتا بلکہ عفو و درگزر سے کام لیتا ہے۔ سراپا محبت اور پیار کا پیامبر بن کر دوسروں کے دلوں میں گھر کر لیتا ہے، وہ مذہب یا مسلک کے اختلاف کی بنا پر دوسروں سے تعصب نہیں کرتا، وہ مسلمان، کافر، مشرک سب کے لئے سینہ کشادہ رکھتا ہے۔ سب کے لئے اپنے دل میں محبت رکھتا ہے کہ اس کے رب کے بندے ہیں، وہ ہمہ شربیت یا صلح کل کا علمبردار ہوتا ہے۔

یہ دنیا جہاں مذہبی تنگ نظری اور تعصبات کی بنا پر اکثر قتل و غارت گری، انسان کشی، دہشت گردی اور خون ریزی ہوتی ہے وہاں سچا صوفی محبت اور انسان دوستی کا داعی ہوتا ہے۔ عجیب بات ہے کہ سب لوگ ہی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ تمام تر رحمت ہے، ماں سے زیادہ مہربان و مشفق ہے جس کی ذات کی پہچان سے انسانی عقل عاجز ہے لیکن اسی خداوند کریم و رحمن کے بارے میں عقائد کے حوالے سے انسانوں میں لڑائیاں اور جھگڑے بھی اس دنیا میں ہوتے ہیں جیسا کہ کہتے ہیں:

”ایک ایرانی دانشور جس نے ایک عمر علوم دینیہ اور حکمت الہی کے حصول میں صرف کی تھی، دین اور مذہب سے متعلق بہت سی کتابوں کا دقیق مطالعہ بھی کیا تھا اور اس مسئلہ پر کہ کون سا دین یا مذہب سچا ہے، بہت زیادہ تحقیق بھی کی تھی، غور و فکر بھی کیا تھا، اس تلاش و جستجو اور اس غور و فکر میں ایسا محو ہوا کہ ہوش و حواس ہی گنوا بیٹھا۔ دیوانگی اور جنون نے اس پر تو غلبہ پالیا کہ حق کی ذات ہی کا منکر ہو گیا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ خدا کوئی نہیں، خدا نے انسان کو تخلیق نہیں کیا بلکہ نعوذ باللہ انسانوں نے خدا کو تخلیق کیا ہے، وہ کہا کرتا تھا مجھے دکھاؤ، مجھے بتاؤ خدا کہاں ہے۔ کیا ہے؟ کون ہے؟ خدا اگر جسم رکھتا تو نظر آتا اور اگر روح ہوتا یا خیر یا عدل یا عقل ہوتا تو بھلا وہ پسند کرتا کہ روئے زمین پر اس کی مخلوق کا ایک بہت بڑا حصہ غربت و افلاس اور مصائب و آلام میں زندگی گزارے، ظالموں کے ظلم اور اہل شر کے شر کو سہے۔ مجھے دیکھو کہ میں نے عمر کا ایک بہت بڑا حصہ خدا کی تلاش میں صرف کیا، مجھے کیا انعام ملا؟ سوائے ذلت و رسوائی کے۔ لوگ مجھے زندیق کہتے ہیں، میری جان کے دشمن ہیں، مجھے لوگوں نے اپنے وطن ایران سے نکال دیا، ہندوستان کے شہر احمد آباد میں دھکے کھا رہا ہوں، اگر خدا ہوتا تو کیا میری مدد نہ کرتا؟..... یہ پاگل دانشور ایک روز احمد آباد شہر کے ایک قہوہ خانے میں گیا، اس کا نوکر بھی اس کے ساتھ تھا۔ دانشور صاحب قہوہ خانے میں ایک کرسی پر بیٹھ گئے، نوکر بھی پاس ہی نیچے زمین پر بیٹھ گیا۔ تھوڑی دیر بعد قہوہ آ گیا، دانشور

صاحب نے قہوہ کی چسکی لگائی، ساتھ ہی ایک نشہ والے سگریٹ کا کش لگایا، ذرا سرور آیا، دماغ آسمان پر پہنچ گیا۔ اسی پینک میں اس دیوانے دانشور نے اپنے نوکر سے کہا ”ابے اوبد بخت و بیوقوف! ذرا مجھے یہ بتا کیا تیرے خیال میں خدا موجود ہے؟“ نوکر نے کہا ”ہاں! کیوں نہیں جناب۔“ فوراً اپنی جیب سے اس نے ایک لکڑی کی چھوٹی سی گڑیا نکالی اور کہا ”یہ دیکھو خدا ہے جو مجھے روزی دیتا ہے، میری حفاظت کرتا ہے۔“ قہوہ خانے میں موجود دوسرے لوگوں نے دیوانے دانشور کے نوکر کی جب یہ بات سنی تو انہیں سخت غصہ آیا۔ ان میں سے ایک ہندو برہمن بھی تھا، اس نے پہلے تو غیض و غضب کی نظروں سے نوکر کو گھورا۔ پھر یوں گویا ہوا، ابے او پاگل! مہا اوت تو ایسا کھوٹا پنٹھ (غلط عقیدہ) رکھتا ہے کہ پر ماتما (خدا) کو جیب میں رکھا جاسکتا ہے۔ ہائے رام تو کیسا پاپی ہے۔ ارے مورکھ یاد رکھ کہ پر ماتما تو ہمارے مندروں میں رہتا ہے، ہم اسے وہاں سجا کے رکھتے ہیں، اس کی سچی پوجا کرنے والے ہم ہندو ہیں، ہندو ہی اس کو پہچانتے ہیں اور اس کا گیان (عرفان) رکھتے ہیں۔ سارے سنسار میں گوت (قوم) ایک ہے وہ ہندو جاتی ہے، پر ماتما ہندو جاتی ہی کا پالن ہار ہے، پر میشر ہے، وہی برہما ہے، وہی وشنو ہے، وہی شیوا ہے، وہم رام ہے، وہی کرشن ہے۔ ہندو جاتی کے علاوہ باقی سب لوگ ملیچھ ہیں، اچھوت ہیں، نرک (دوزخ) میں جائیں گے..... ہوٹل میں ایک یہودی بھی تھا۔ برہمن کی باتیں سن کر اس سے بولا کہ برہمن جی تم کیا واہیات باتیں کر رہے ہو کہ خدا یا پر ماتما صرف تمہارے ہی مندروں میں رہتا یہ..... یاد رکھو! سارے جہان میں صرف ایک خدا ہے اور وہ ہے خدائے ابراہیم و موسیٰ جو یہواہ ہے اور ملت بھی ایک ہے اور وہ ہے ملت بنی اسرائیل۔ خدا کا معبد بھی ساری دنیا میں صرف ایک ہے اور وہ یروشلم یعنی بیت المقدس ہے..... اللہ میاں برہمنوں کا محافظ نہیں بلکہ یہودیوں کا محافظ ہے کہ صرف یہودی اسے پیارے اور عزیز ہے، یہودی قوم اللہ کی محبوب قوم ہے کہ اسے یہواہ نے پسندیدہ قوم (Chosen People) کہا ہے..... قہوہ خانے میں ایک کیتھولک عیسائی بھی تھا۔ اس نے جب یہودی کی باتیں سنیں تو غضب ناک ہو کر یہودی سے کہا کہ تم بالکل جھوٹے ہو، تم نے جو کہا ہے کہ خدا صرف یہودیوں کو دوست رکھتا ہے، بالکل غلط ہے۔ تم نے تو یہ بات کہہ کر نعوذ باللہ خداوند تعالیٰ کو ظالم اور بے انصاف بنا دیا ہے۔ یاد رکھو! خدا تو سارے انسانوں کا پروردگار ہے، کسی ایک قوم کا نہیں..... یہودی خود کو خدا کی پسندیدہ قوم کہتے ہیں حالانکہ ہزاروں سال سے اللہ میاں کے وہ معتب، مقہور و مغضوب ہیں اور عذاب رسوائی اور ذلت میں زندگی گزار رہے ہیں۔ خدا صرف ایک ہے اور وہ خدائے یسوع مسیح ہے جو ہمارے کلیسا میں ہے نہ برہمنوں کے بت خانے میں اور نہ یہودی کے ہیکل میں۔ جسے خدائے یسوع مسیح چاہتا ہے کہ اس کو ہدایت و رہنمائی عطا فرمائے اور دوزخ کے عذاب سے بچائے، اسے کیتھولک بننے کی توفیق عطا فرما دیتا ہے، چونکہ ہمارے مذہب کے سوا کسی اور مذہب میں نہ ہدایت ربانی ہے اور نہ دوزخ سے رہائی ہے۔ جس میں ذرا سی بھی عقل ہے وہ جانتا ہے کہ میں جو کہہ رہا ہوں وہ بالکل سچ ہے، صحیح اور حقیقت ہے..... جب یہ کیتھولک عیسائی باتیں کر رہا تھا تو اتفاق سے وہاں ایک پروٹسٹنٹ

عیسائی بھی تھا جو قہوہ پی رہا تھا اور قہر سے کیتھولک فرقے کے عیسائی کو دیکھ رہا تھا۔ آخر اس نے نہ رہا گیا اور وہ چلا یا خاموش ہو جاؤ، میری سنو، تم یہ کیسے کہتے ہو کہ ہدایت آسمانی اور دوزخ کے عذاب سے رہائی فقط کیتھولک مذہب اختیار کر کے ہی مل سکتی ہے..... تم لوگ تو خود بت پرست ہو، ہدایت و رہنمائی صرف اور صرف انہیں مل سکتی ہے جو پروٹسٹنٹ مذہب کے مطابق انجیل مقدس کے احکامات پر عمل کرتے ہیں..... ایک ترکی مسلمان جو کٹھن میں ملازم تھا اور سگریٹ خریدنے آیا تھا، عیسائی حضرات کی یہ باتیں سن کر سخت برا فروختہ ہوا، اس نے عیسائیوں سے کہا کہ تم کیسے کہتے ہو کہ نجات اخروی فقط عیسائی مذہب اختیار کرنے میں ہے؟ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰ کی بشارت کے مطابق حضرت محمد بن عبد اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ظہور فرما چکے ہیں، جن کے دین کے آنے کے بعد تمہارا دین منسوخ ہو چکا ہے بلکہ تمام ادیان منسوخ ہو چکے ہیں۔ دین اسلام سارے عالم میں پھیل گیا ہے، خداوند قدوس کی وحدانیت کے تصور کو قرآن حکیم نے اس طرح انسانی شعور میں اجاگر کیا ہے کہ دین اسلام کی حقانیت کو ہر قلب سلیم اور ذہن سالم تسلیم کرتا ہے۔ خانہ کعبہ خدا کا گھر ہے، ملت اسلام اس کے محبوب رسول اکرم کی امت ہے اس لئے خدا کو محبوب ہے۔ خدا کی بخشش کے حق دار صرف مسلمان ہیں۔ خداوند تعالیٰ نے قوم یہود کو مردود، مخذول اور مغضوب اور عیسائیوں کو گمراہ فرمایا ہے، اس لئے بہتر یہی ہے کہ ہمارے پیغمبر ﷺ جو رحمت اللعالمین ہیں ان کے دین کو اختیار کر کے بنی نوع انسان کے لئے باعث رحمت بنو اور دین و دنیا کی سعادت و ہدایت حاصل کرو، ہاں البتہ حضرت رسول اکرم کے ماننے والوں میں بھی صرف وہی لوگ جنت میں جائیں گے جو حنفی فقہ کی پیروی کرتے ہیں اور باقی تمام فرقے سچے مسلمان نہیں، اس لئے جنت کے حق دار بھی نہیں..... ایک اور ایرانی عالم بھی جو شیعہ تھا اور قہوہ سے دل بہلا رہا تھا وہ یہ سن کر آگ بگولا ہو گیا۔ ابھی وہ ترکی مسلمان کو ترکی بہ ترکی جواب دینا چاہتا تھا کہ ہوٹل میں موجود عیسائی، ہندو، بدھ پرست، اسماعیلی، زرتشتی، سنی اور شیعہ ایک دوسرے کے خلاف بولنے لگے بلکہ آپس میں گتھم گتھا ہو گئے، یوں ایک اچھا خاصا ہنگامہ برپا ہو گیا۔ قہوہ خانے کے ایک کونے میں ایک صوفی صاف دل بیٹھے یہ ہنگامہ دیکھ رہے تھے، شور و غوغا سن رہے تھے اور خاموشی سے چائے پی رہے تھے۔ ترکی کے مسلمان نے ان صوفی صاحب سے کہا کہ آپ فیصلہ کریں کہ ہم میں سے کس کا عقیدہ صحیح ہے؟ دوسرے مذاہب والے بھی ان صوفی صاحب کے پاس آ گئے اور استدعا کرنے لگے کہ آپ درویش ہیں، خدا دوست ہیں، آپ بتائیں کس کا مذہب و مسلک سچا ہے..... صوفی صاحب کچھ دیر سوچ میں غرق رہے پھر یوں گویا ہوئے کہ بھائیو! حق ایک ہے جو وحدہ لا شریک لہ ہے، رحمن و رحیم ہے، اپنے تمام بندوں پر مہربان ہے، سب کا پالنہار ہے، اب خواہ تم اسے یہوواہ کہو، God کہو، پر ماتما کہو، یزدان کہو، رحمن کہو، رام کہو یا رحیم کہو وہ وہی ہے جو وہ ہے۔ وہ اپنی ذات میں بے مثال ہے۔ لفظوں سے وہ بدل نہیں سکتا، لفظوں میں وہ سامنے نہیں سکتا، الفاظ اس کی ذات کی حقیقت کو بیان نہیں کر سکتے، وہ خالق کل ہے، لفظ تو اس کے پیدا کردہ ہیں،..... یہ حقیقت سوچ کی طرح روشن ہے، جو فطرت سلیم رکھتا ہے اس کا

دل اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے، باقی رہے مذہبی جھگڑے تو ان جھگڑوں کی حقیقت کو ایک واقعہ کے ذریعے بطور تمثیل بیان کرتا ہوں، شاید تم حقیقت تک پہنچ پاؤ۔ وہ یوں ہے کہ میں ایک دفعہ پانی کے جہاز سے ملک چین بغرض سیاحت جا رہا تھا، راستے میں ایک دن جزیرہ سماٹرا کے ساحل پر ہمارا جہاز لنگر انداز ہوا، ظہر کا وقت تھا، میں اور چند دوسرے مسافر جہاز سے اترے، ساحل سمندر پر آئے اور ستانے کے لئے ایک درخت کے سائے میں بیٹھ گئے۔ وہاں کچھ اور لوگ بھی بیٹھے ہوئے تھے، تھوڑی دیر ہی گزری تھی کہ ایک نابینا شخص اپنے حبشی نوکر کی رہنمائی میں وہاں آ گیا۔ ایک شخص جو اس جزیرے کا رہنے والا تھا اس نے ہمیں بتایا کہ یہ نابینا شخص ہے اس لئے اندھا ہو گیا تھا کہ اس نے سورج کی طرف ایک مدت تک ٹٹٹکی باندھ کے دیکھا تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ سورج کے نور کی حقیقت کو سمجھ سکے اور اس نور کا مالک بن جائے۔ اس مقصد کے لئے اس نے طبعی علوم، طلسم و سحر اور تسخیر ارواح کے ذرائع تک استعمال کئے تاکہ کم از کم سورج کی ایک شعاع ہی کا مالک بن جائے اور اسے ایک شیشی میں بند کر لے۔ وہ اس مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا۔ آخر کار وہ بینائی ہی سے محروم ہو گیا اور کچھ اس کے دماغ میں بھی خلل آ گیا۔ اب وہ کہنے لگا کہ سورج کی روشنی کا وجود ہی نہیں کیونکہ سورج کی روشنی نہ تو سیال یعنی نہ تو بہنے والی شے ہے اس لئے کہ ہوا سے وہ حرکت میں نہیں آتی، جامد یعنی ٹھوس بھی نہیں کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے نہیں کیا جاسکتا، آگ بھی نہیں کہ پانی سے اسے بجھایا نہیں جاسکتا، روح بھی نہیں اس لئے کہ یہ نور مرئی ہے یعنی نظر آنے والی روشنی ہے، جسم بھی نہیں اس لئے کہ اسے چھوا نہیں جاسکتا، حرکت بھی نہیں کیونکہ سورج کی روشنی کسی چیز کو یہاں تک کہ بہت ہی ہلکی چیز کو بھی متحرک نہیں کر سکتی، ان حقائق کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ سورج کی روشنی اصلاً کوئی حقیقت ہی نہیں رکھتی، اس کا کوئی وجود ہی نہیں..... اس نے چونکہ سورج کو ٹٹٹکی باندھ کے بہت دیکھا تھا اور اس کے نور کے بارے میں بے حد غور و فکر کیا تھا، سو یہ بیچارا آنکھوں سے ہی نہیں بلکہ عقل سے بھی محروم ہو گیا، یوں وہ آنکھوں کا ہی اندھا نہیں ہوا بلکہ عقل کا بھی اندھا ہو گیا، وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ اس کی آنکھیں روشنی سے محروم ہو گئیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ سورج کی روشنی ہی نہیں..... اس اندھے کے حبشی نوکر نے اندھے کو درخت کے سائے میں بٹھایا اور خود اس چراغ کی بتی کو ٹھیک کرنے لگا جو وہ ساتھ لایا تھا۔ اتنے میں اس اندھے مالک نے اپنے نوکر سے کہا کہ ابے او پاگل! اب تو یہ بات ثابت ہو گئی نا کہ دنیا میں بالکل روشنی نہیں ہے! حبشی نوکر نے کہا کیوں روشنی کیوں نہیں، آخر سورج کی روشنی نہیں ہے؟ اس اندھے نے کہا پھر تو وہی فضول باتیں کرنے لگا۔ ابے احمق مجھے بتا سورج کیا ہے؟ نوکر نے کہا جناب میں نہیں جانتا سورج کیا ہے، میں تو اتنا جانتا ہوں کہ سورج نکلتے ہی میری مشقت شروع ہو جاتی ہے اور سورج ڈوبتا ہے تو میری مشقت و زحمت کا وقت ختم ہوتا ہے اور یہ میرا چوغڑا (چھوٹا سا چراغ) میری جھوپڑی کو روشن کرتا ہے اور سورج کی تمام روشنی سے زیادہ میرے کام آتا ہے۔ اگر یہ چراغ نہ ہوتا تو رات کو آپ کی خدمت کیسے کر سکتا؟ اپنے چوغڑے کی طرف اشارہ کر کے نوکر نے کہا کہ جناب میرے لئے تو یہی سورج ہے..... اسی اثنا

میں ایک لنگڑا دیہاتی وہاں آ گیا۔ اس نے جونہی حبشی خادم کی باتیں سنیں تو قہقہہ مار کے ہنسنے لگا۔ اس خیال سے کہ یہ اندھا شخص مادر زاد اندھا ہے، اس کی طرف مخاطب ہو کر وہ نو وارد کہنے لگا، اگر تم یہ جاننا چاہتے ہو کہ سورج کیا ہے؟ تو لو میں تمہیں بتاتا ہوں کہ سورج ایک آگ کا گولا ہے جو صبح ہر روز سمندر کے پانی سے نکلتا ہے اور پھر شام کو مغرب میں جزیرہ سماٹرا کے پہاڑوں کے پیچھے چھپ جاتا ہے۔ اگر تمہاری آنکھیں ہوتیں تو دوسرے سارے لوگوں کی طرح تم یہ بات جان لیتے..... ایک ماہی گیر نے جو اس وقت سمندر کے کنارے مچھلیاں پکڑنے میں مشغول تھا، اس لنگڑے دیہاتی سے کہا ”معلوم یہ ہوتا ہے کہ تم نے کبھی گاؤں سے باہر قدم نہیں رکھا، اگر تم لنگڑے نہ ہوتے تو تم نے سارے جزیرہ سماٹرا کو دیکھا ہوتا، سارے جزیرے میں تم گھومے پھرے ہوتے، پھر تم جانتے کہ سورج پہاڑ کے پیچھے نہیں چھپتا بلکہ صبح کو سمندر سے نکلتا ہے اور شام کو سمندر ہی میں ڈوب جاتا ہے تاکہ پانی میں نہا کر ٹھنڈا ہو جائے۔ میں چونکہ ہر روز سمندر کے ساحل پر ہوتا ہوں اس بات کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہوں..... ایک ہندو جو اس مجمع میں تھا اس ماہی گیر کی باتیں سن کر منہ بنا کر بولا کہ کوئی عقلمند تمہاری اس بات پر کیسے یقین کر سکتا ہے کہ سورج آگ کا ایک گولا ہے جو ہر روز صبح پانی سے نکلتا ہے اور شام کو پانی میں ڈوب جاتا ہے۔ یہ تو سب جہالت کی باتیں ہیں..... سورج تو ایک دیوتا ہے جو ہر روز سونے کی رتھ میں سوار ہو کر آسمان کی سیر کرتا ہے اور جب اسے گرہن لگتا ہے تو اصل میں اڑدے اسے نکل جاتے ہیں پھر دریائے گنگا کے کنارے ہم ہندو جب دعا کرتے ہیں تو سورج دیوتا ان سانپوں کے منہ سے باہر آتا ہے، ایک اور ہندوستانی ملاح جو اپنے جہاز کے ساتھ وہاں لنگر انداز تھا اس نے اپنے ہم وطن ہندو سے کہا کہ بھائی یہ تمہاری کم علمی اور کم عقلی ہے کہ تم سمجھتے ہو سورج صرف ہندوؤں کا دیوتا ہے اور دنیا کے دوسرے حصوں کے لوگوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتا میں نے عربستان و افریقہ سے لے کر جاپان تک سفر کیا ہے سب جگہ سورج نکلتا ہے اور روشنی اور گرمی بکھیرتا ہے۔ سورج تو جاپان سے طلوع ہوتا ہے اور جزیرہ انگلستان کے مغرب میں ڈوب جاتا ہے، اسی لئے جاپان کو سورج کی سرزمین کہا جاتا ہے اور جو بات میں نے کہی ہے اس میں بالکل شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں، میرے اجداد نے بھی اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ سورج جاپان سے نکلتا ہے اور انگلستان میں جا کر ڈوبتا ہے کیونکہ انہوں نے بھی سمندروں میں سفر کیا تھا..... وہاں ایک انگریز ملاح بھی تھا، اس نے کہا کہ انگریزوں سے بہتر کوئی طلوع و غروب آفتاب کے مسئلہ سے آگاہ نہیں۔ نہ سورج کہیں سے نکلتا ہے اور نہ کہیں ڈوبتا ہے بلکہ یہ تو کولہو کے نیل کی طرح ہمیشہ زمین کے گرد گھومتا رہتا ہے اور میری اس بات کا اس سے بہتر کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ میں اس جہاز کے ساتھ ساری دنیا کا چکر لگا چکا ہوں، جہاں میں گیا ہوں وہاں سورج تھا..... ہمارے جہاز کا کپتان ایک پڑھا لکھا اور سمجھدار آدمی تھا۔ اس نے کہا کہ میں نے آپ سب کی باتیں سنیں لیکن افسوس آپ سب لوگ غلطی پر ہیں۔ سورج کہیں نہیں گھومتا نہ کسی جزیرہ کے گرد، نہ پہاڑ کے گرد نہ سمندر کے گرد، نہ زمین کے گرد بلکہ زمین خود سورج کے گرد گھومتی ہے اور اپنے محور پر بھی گھومتی ہے، اسے اس گردش

میں تقریباً 24 گھنٹے لگتے ہیں اور زمین کے تمام ممالک جاپان سے لے کر امریکہ، انگلستان، افریقہ، ایشیا اور چین تک غرض دنیا کے سارے حصے سورج کے سامنے سے گزرتے ہیں، سوروشنی حاصل کرتے ہیں..... سورج کا تعلق کسی پہاڑ یا سمندر یا ملک یا جزیرے سے نہیں بلکہ کرہ زمین سے بھی نہیں۔ سورج تو ایک بہت بڑے عالم کا ایک مرکز ہے۔ سورج کے گرد بہت سے سیارے گھومتے ہیں، جو زمین سے بھی بہت بڑے ہیں جیسے زحل، مریخ وغیرہ..... کپتان کی باتیں سن کر سب سننے والے حیرت میں آ گئے اور ہر ایک کو اپنی جہالت کا احساس ہو گیا..... صوفی صاحب کی گفتگو جب اس مقام پر پہنچی تو انہوں نے پہلے چائے کی پیالی سے دو گھونٹ پئے اور پھر حاضرین سے کہا کہ خدا اور مذہب کا مسئلہ بھی سورج کے مسئلہ کی طرح ہے۔ ہر مذہب والا یہ سمجھتا ہے کہ خدا صرف اس کا خدا ہے اور فقط اس کے چھوٹے سے عبادت خانے میں وہ خدا..... جس کی ذات لا محدود ہے، جو بے مثال ہے، یگانہ و یکتا ہے جس کا کوئی شریک نہیں، جو ہر شے کا خالق ہے، پالن ہار ہے..... موجود ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ساری کائنات خداوند قدوس کی عبادت گاہ ہے، ستارے، سیارے، پہاڑ، دریا، چرند پرند درند غرض زمین و آسمان میں ہر چیز، ہر وقت اس کی تسبیح میں مصروف ہے..... انسانوں کے لئے سب سے بڑی عبادت خدمت خلق ہے، سب سے بڑی نیکی انسان دوستی ہے، سب سے بڑی قربانی نفس کی قربانی ہے، دوسروں سے درگزر کرنا، دوسروں سے محبت و شفقت سے پیش آنا، دوسروں کے لئے باعث رحمت بننا، تمام عبادات کی روح ہے..... غیر مذہب والوں کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھنا چاہئے، یہاں تک کہ بت پرستوں، منکرین خدا اور کافروں کو بھی خوار و ذلیل نہیں جانا چاہئے بلکہ انہیں محبت و شفقت سے حق کی راہ دکھانی چاہئے۔ خدا صرف ہمارا ہی نہیں بلکہ وہ سارے انسانوں کا خدا ہے، ذرے سے آسمان تک ہر چیز خدا کے قبضہ قدرت میں ہے، اس کے تصرف میں ہے، ہم اس اندھے حکیم کی روش اختیار نہ کریں کہ جو یہ چاہتا تھا کہ سورج کی ساری روشنی اپنے تصرف میں لے آئے اور آخر کار اس کوشش میں کلی طور پر اندھا ہو گیا تھا اور راہ چلنے کے لئے ایک چراغ اور ایک حبشی خادم کا محتاج بنا دیا گیا تھا..... لا یری اللہ الا اللہ ولا یعرف اللہ الا اللہ (اللہ کو اللہ کے سوا کوئی نہیں دیکھ سکتا اور اللہ کو اللہ کے سوا کوئی پہچان نہیں سکتا)۔

صوفی صاف دل نے اس سوز دلی کے ساتھ اور دلنشین انداز میں بات کی کہ ان کی بات سارے حاضرین کے دل میں اتر گئی۔ اپنے اپنے عقیدے کو سچ ثابت کرنے کے لئے جو لوگ جھگڑ رہے تھے سب نے کھلے دل سے اپنی غلطی اور جہالت کا اعتراف کیا، سب نے عہد کیا کہ عقیدے اور مذہب کے معاملے میں تنگ نظری، ہٹ دھرمی اور خود بینی کو چھوڑ کر امن و سلامتی اور انسانیت کے اعلیٰ اصولوں کو اپناتے ہوئے حق شناسی، انسان دوستی اور رواداری کا رویہ اختیار کریں گے، عرفان حق حاصل کرنے کے لئے فکر و وجدان کو کام میں لائیں گے اور عقیدے یا مذہبی اختلاف کی بنا پر کبھی دوسروں سے جھگڑا یا لڑائی نہیں کریں گے۔¹³⁹

یہ تمثیلی قصہ اس حقیقت کو روشن کرتا ہے کہ اگر مذہب کے معاملے میں رواداری اور غور و فکر کی بجائے خود

بنی، تکبر اور تعصب سے کام لیا جائے تو مذہب یا دین جو انسان دوستی اور امن و سلامتی کے لئے آیا تھا، انسان کشی اور خونریزی کا نشان بن جاتا ہے..... خدا پر ایمان کے بغیر کوئی شخص مضبوط و توانا شخصیت کا مالک نہیں بن سکتا، خدا پر پختہ ایمان انسان میں آخرت کی امید، اپنی ذات پر اعتماد اور ایثار کا جذبہ عطا کرتا ہے۔ مومن اپنی موت سے نہیں ڈرتا، عزیزوں کی موت پر صبر کرتا ہے، ہر آفت و مصیبت کو رضائے الہی سمجھ کر خندہ پیشانی سے قبول کرتا ہے، مصیبت یا ضرورت کے وقت دوسروں کا مددگار، اخوت اسلامی اور انسان دوستی کا علمبردار ہوتا ہے۔ یوں وہ ایک توانا اور مستحکم شخصیت کا مالک اور معاشرہ کا مفید فرد ہوتا ہے۔

اسلام رسومات پر مبنی مذہب نہیں حقائق حیات پر مبنی دین ہے، اسی لئے دین کامل کہلاتا ہے، اسی حوالے سے قرآن کہتا ہے..... کمال نیکی، اس میں نہیں کہ تم اپنا منہ (نماز یا عبادت میں) مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف یعنی چند رسومات ادا کرو بلکہ حقیقی کمال نیکی یہ ہے کہ انسان اللہ پر، قیامت کے دن پر، فرشتوں پر، قرآن پر اور نبیوں پر ایمان و یقین رکھتا ہو اور اللہ کی محبت میں اپنا مال رشتہ داروں، یتیموں، محتاجوں اور نادار مسافروں، حاکمیتوں اور انسانوں کو دوسروں کی غلامی سے آزادی دلانے کے لئے خرچ کرے (اس کے ساتھ ہی) نماز کی پابندی رکھتا ہو، زکوٰۃ ادا کرتا ہو..... وہ لوگ جو وعدہ کرنے کے بعد اپنے وعدوں اور اپنے عہد کو پورا کرتے ہیں، تنگ دستی، بیماری اور جہاد میں استقامت اور استقلال و صبر کا مظاہرہ کرتے ہیں، ایسے لوگ درحقیقت صادق کامل بھی ہیں اور سچے متقی اور نیکو کار بھی (سورہ 2، آیت 177)۔

اس آیت بالا کی روشنی میں اسلام ایمان باللہ کے ساتھ ساتھ آخرت پر یقین کے عقیدے کو ضروری سمجھتا ہے کہ یہ عقیدہ انسان میں فرائض کا احساس اور جواب دہی کا شعور پیدا کرتا ہے، ملائکہ پر ایمان اس لئے ضروری ہے کہ یہ عقیدہ یعنی ملائکہ پر ایمان درحقیقت اصول کائنات، طبعی اور سائنسی نظریات کے علم کے حصول کی اہمیت کا ادراک بھی ہے..... کیونکہ کچھ اہل نظر ملائکہ سے کائنات کے طبعی اور سائنسی اصول مراد لیتے ہیں..... آسمانی کتب اور نبیوں پر ایمان و یقین اس بات کا شعور جگاتا ہے کہ آسمانی کتابوں اور نبیوں نے خدا کی وحدانیت اور وحدت انسانی یا انسانیت کا درس دیا ہے، آسمانی کتابوں میں یہ درس علمی طور پر ہے اور نبیوں نے یہ درس عملی طور پر دیا ہے سو تمام مذاہب کے ساتھ رواداری برتنا شعار اسلامی ہے..... خدا کی راہ میں مال خرچ کرنے کا حکم معاشرتی ذمہ داری کا احساس دلاتا ہے۔ صلوٰۃ کا قائم کرنا عبادت الہی کے ساتھ ساتھ مساوات انسانی کا درس بھی دیتا ہے کہ جب مومنین ایک ہی صف میں کھڑے ہو کر ایک ہی معبود کے سامنے سر بسجود ہوتے ہیں تو وہ اپنی ظاہری ہیئت سے دنیائے انسانیت کو اخوت و مساوات کا پیغام دیتے ہیں۔ زکوٰۃ عبادت مالی ہے جس طرح صلوٰۃ عبادت بدنی ہے یوں اس حقیقت کا اعتراف بھی ہے کہ مومن صادق کی جان اور اس کا مال سب کچھ اللہ کے لئے ہے..... مومن کی شخصیت کا ایک پہلو یہ تھا جو ایمان، عقیدہ اور عبادت و ایثار سے عبارت ہے..... دوسرا پہلو معاشرے کے افراد

سے اجتماعی طور پر یا انفرادی طور پر اس کا رویہ ہے، اس حقیقت کو قرآن پاک نے یوں بیان فرمایا کہ جب وہ عہد کرتا ہے تو پورا کرتا ہے یعنی جب وہ کسی فرد سے یا معاشرے سے انفرادی یا اجتماعی طور پر وعدہ کرتا ہے تو وہ اپنے اس عہد کو پورا کرتا ہے، یوں مومن اپنے قول و قدم کا سچا ہوتا ہے۔ مومن کی شخصیت کا تیسرا پہلو خود اپنی ذات کے ساتھ اس کے رویہ سے متعلق ہے۔ تین مواقع ایسے ہیں کہ جب انسان کی شخصیت کے کمزور یا مستحکم ہونے کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ تنگدستی میں، بیماری میں اور حق و باطل کی جنگ میں کمزور شخصیت ٹوٹ پھوٹ جاتی ہے، لیکن ان تین حالات میں اگر مومن استقامت، استقلال و صبر سے ان کا مقابلہ کرے تو ایک مضبوط اور توانا شخصیت بن کر ابھرتا ہے جسے قرآن پاک صادق کامل اور سچا متقی کہتا ہے..... ہر شخص اپنی اغراض و مفادات کا غلام ہے لیکن خدا پر ایمان صادق رکھنے والا خدا کا بندہ صرف خدا کا غلام ہوتا ہے اور ہر قسم کی غلامی سے آزاد ہو جاتا ہے۔ ہر قسم کے خوف سے آزاد ہو کر صرف خدا کا خوف دل میں رکھتا ہے اور خدا کا خوف اسے اخلاق، انسانیت اور اعتدال کے دائرے میں لے آتا ہے۔

اسلام مذہبی تعصب اور تنگ نظری کو قبول نہیں کرتا بلکہ مذہبی معاملات میں رواداری، کشادہ نظری اور کشادہ دلی کا داعی ہے، یہ آیات لا اکراہ فی الدین (سورہ 2، آیت 256) (یعنی دین میں جبر نہیں) لکم دینکم ولی دین (سورہ 109، آیت 6) (تمہارا دین تمہارے لئے ہے اور میرا دین میرے لئے ہے) اس پر شاہد ہیں۔ اسلام انسان دوستی کی دعوت دیتا ہے، اسلام کی نظر میں سارے انسان بھائی بھائی ہیں کہ سب آدم کی اولاد ہیں، عیال اللہ ہیں، سب اللہ کے دامن ربوبیت میں پل رہے ہیں، سب اس خدا کے بندے ہیں جو رحمن و رحیم ہے..... خدا کی رحیمیت صفت خاص ہے جو اہل حق کے لئے مخصوص ہے اور خدا کی رحمانیت صفت عام ہے جو تمام بنی نوع انسان بلکہ تمام مخلوقات کے لئے ہے۔ خدا کی صفت رحمانیت میں مسلمان، کافر، مشرک اور ملحد سب شریک ہیں۔ یوں خدا کی صفت رحمانیت تمام اہل ایمان کو انسان دوستی کا سبق دیتی ہے اور خدا کی صفت رحیمیت اہل ایمان کو اہل حق اور اہل باطل یعنی اہل خیر اور اہل ظلم میں تفریق قائم رکھنے کا شعور عطا کرتی ہے۔ اسلام نے قومی تفاخر، لسانی تعصب اور نسلی تفریق کو مٹا کر حق پرستوں اور باطل پرستوں یعنی اہل حق اور اہل باطل یعنی اہل خیر اور اہل ظلم کی تفریق قائم رکھی ہے اور یہی تو اصل انسانیت ہے۔ یہی اسلام کا مفہوم ہے، مقصود ہے، اس لئے اسلام ان سب انسانوں کے دلوں کو مطلوب ہے جو صاحب قلب سلیم ہیں کہ اسلام درحقیقت بنی نوع انسان کے دل کی آواز ہے، اس کے ضمیر کی پکار ہے، اسلام بظاہر تو ایک دین ہے لیکن معنوی طور پر تمام تر حکمت و صداقت اور اخلاق حسنہ ہے، کہتے ہیں کہ حضرت علیؑ نماز صبح کے لئے مسجد رسولؐ میں جا رہے تھے کہ راہ میں آگے آگے ایک یہودی بوڑھا جا رہا تھا، آپ کے حسن اخلاق نے یہ پسند نہیں فرمایا کہ اس بوڑھے سے آگے نکل جائیں، آپ آہستہ آہستہ اس کے پیچھے پیچھے چلتے رہے، جب مسجد میں پہنچے تو حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جا چکے تھے۔ اسی وقت حکم

خداوندی سے حضرت جبریلؑ آئے اور انہوں نے حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیٹھ مبارک پر ہاتھ رکھا کہ تھوڑی دیر توقف کریں تاکہ حضرت علیؑ پہلی رکعت کے ثواب سے محروم نہ رہ جائیں۔

کلمہ لا الہ الا اللہ ماسوائے حق، ہر شے کا انکار ہے۔ اس انکار میں انسان ہی کا فائدہ ہے کہ یہ انکار اسے دنیا کے تمام خداؤں اور آقاؤں سے آزادی عطا کرتا ہے اور اپنی ذات پر اعتماد بخشتا ہے۔ خدا کے علاوہ ہم نے ذہنوں اور دلوں میں اور بھی خدایا بت بسائے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہم موحد و مومن ہونے کے باوجود ان خداؤں اور بتوں کی پرستش کسی نہ کسی رنگ میں کرتے ہیں۔ نفس کے سب سے بڑے بت کے بعد یہ بت دولت و اقتدار کے بھی ہیں، خاندانی وقار کے بھی، رسم و رواج کے بھی، وطن و زبان کے بھی، تصورات و تعصبات و توہمات کے بھی اور بے جا عقیدتوں کے بھی، اسلام نے ان تمام بتوں، خداؤں کو ”ضعف الطالب والمطلوب“ کہہ کر پاش پاش کر دیا۔ سچا مسلمان کسی خاندانی وقار یا قومی یا وطنی تعصب کا قائل نہیں ہوتا، اس کی نظر میں سب سے محترم اور باوقار وہ شخص ہوتا ہے جو سب سے زیادہ متقی ہو، انسان دوست ہو، وہ رسم و رواج، زبان و وطن، نظریات و تصورات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا، ہر رسم، ہر رواج، ہر نظریہ اور ہر تصور اسی حد تک قابل قبول ہے، جس حد تک وہ قرآن و سنت سے متصادم نہیں اور انسانیت کے اصولوں کے خلاف نہیں۔ وہ بڑے سے بڑے صاحب دولت و اقتدار کو بھی خاطر میں نہیں لاتا، بے دھڑک اس کے سامنے حق بات کہہ دیتا ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ حق بات کے کہنے میں معاشرے کا عمومی مفاد ہے۔ سچے دل سے لا الہ الا اللہ کہنے والے فقراء بڑے سے بڑے حکمران کے دبدبہ سے نہیں دبے بلکہ انہوں نے بڑے بڑے جہاں پناہوں کے بے پناہ جلال و جبر کے باوجود ان کے منہ پر حق بات جان کی پروا کئے بغیر کہی ہے، تاریخ میں ان کی حق گوئی و بے باکی کی بہت سی تابندہ مثالیں موجود ہیں۔ حضرت سفیان ثوریؒ ایک بار مہدی کے دربار میں گئے اور عام معمول کے مطابق سلام کیا، دربار کے آداب کے مطابق سلام نہیں کیا۔ خلیفہ مہدی نے حضرت سفیانؒ سے کہا کہ تم ہماری پکڑ سے بچنے کے لئے ادھر ادھر بھاگتے پھرتے ہو اور سمجھتے ہو کہ تم ہماری پکڑ سے بچ جاؤ گے۔ اب تم ہماری دسترس میں ہو، کیا اب تمہارے بارے میں ہم جو چاہیں حکم نہیں دے سکتے؟ حضرت سفیانؒ نے فرمایا ”ہاں! میں تمہاری دسترس میں ہوں، تم جو چاہو میرے بارے میں حکم دے سکتے ہو لیکن اللہ تعالیٰ جو تم پر دسترس رکھتا ہے وہ بھی تمہارے بارے میں جو حکم چاہے دے سکتا ہے۔“ مہدی یہ سن کر لا جواب ہو گیا¹⁴⁰..... اموی خلیفہ ہشام مدینے گیا، لوگوں سے کہا کہ کسی صحابی کو میرے پاس لے کر آؤ۔ لوگوں نے کہا کہ تمام صحابہ وفات پا چکے ہیں۔ اس نے کہا کہ کسی تابعی کو لے آؤ۔ لوگ حضرت ابوالفضل طاؤس بن کیسانؒ کو اس کے پاس لے کر آئے جب وہ دربار میں آئے تو مسند کے ساتھ انہوں نے اپنے جوتے اتارے اور کہا اے ہشام! السلام علیکم تمہارا کیا حال ہے؟ ہشام کو غصہ آ گیا اور ارادہ کیا کہ انہیں قتل کر دے، لوگوں نے کہا کہ یہ حرم رسولؐ ہے اور حضرت طاؤسؒ وقت کے بڑے عالم ہیں، تمہیں ایسا نہیں کرنا چاہئے۔ ہشام نے حضرت طاؤسؒ سے کہا اے

طاؤسؒ نے ایسا کیوں کیا؟ آپ نے فرمایا کہ میں نے کیا کیا؟ ہشام کو یہ سن کر اور زیادہ غصہ آ گیا۔ اس نے کہا کہ تم نے خلاف ادب چار باتیں کیں، ایک یہ کہ میری مسند کے قریب جوتے اتارے، یہ بات دربار کے آداب کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ مجھے تم نے امیر المومنین نہیں کہا، تیسرے یہ کہ مجھے میرا نام لے کر پکارا، چوتھے یہ کہ میرے سامنے بغیر میری اجازت کے بیٹھ گئے اور میرے ہاتھ کو بوسہ نہیں دیا۔ آپ نے جواب دیا کہ ہاں میں نے تمہارے سامنے جوتے اتارے ہیں لیکن میں تو ہر روز پانچ بار اس رب العزت کے سامنے جو سب کا مالک ہے جوتے اتارتا ہوں، وہ تو مجھ پر غصے نہیں ہوتا اور یہ کہ میں نے تمہیں امیر المومنین نہیں کہا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تمہارا امیر المومنین ہونا متنازعہ فیہ ہے، سب لوگ تمہیں امیر المومنین نہیں مانتے، اس لئے میں نے پسند نہیں کیا کہ میں جھوٹ بولوں اور یہ کہ میں نے تمہیں نام سے پکارا، کنیت سے نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ میاں نے قرآن پاک میں اپنے دوستوں کو نام سے پکارا ہے جیسے یابکی، یاداؤد اور اپنے دشمن کو کنیت سے جیسے تبت یدا ابی لہب اور یہ کہ میں نے تمہارے ہاتھ کو بوسہ نہیں دیا تو حضرت علیؓ کو میں نے یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ کسی کے ہاتھ کو بوسہ دینا جائز نہیں سوائے بیوی کے ہاتھ کو محبت سے اور اپنے بچوں کے ہاتھ کو شفقت سے۔ ہشام کو حضرت طاؤسؒ کی باتیں اچھی لگیں، اس نے کہا مجھے نصیحت کیجئے۔ فرمایا کہ حضرت علیؓ سے میں نے سنا ہے کہ دوزخ میں بڑے بڑے سانپ ہیں جو اس حاکم کے منتظر ہیں جو اپنے عوام کے ساتھ انصاف نہیں کرتا۔ یہ کہا اور وہاں سے اٹھ کر چلے گئے۔

ایک اہل اللہ شیخ عبداللہ نیازیؒ سلیم شاہ سوری کے طلب کرنے پر لشکر شاہی کے ہمراہ پہنچے تو سلیم شاہ سوار کوچ کے لئے بنا کر کھڑا تھا۔ شیخ عبداللہؒ جب سامنے پہنچے تو بے باکانہ گردن اٹھائے جا کھڑے ہوئے اور السلام علیکم کہا، ایک مرید نے جو انہیں شاہی غضب سے بچانا چاہتا تھا ان کی گردن پکڑ کر جھکا دی اور کہا بادشاہوں کو یوں نہیں یوں سلام کرتے ہیں۔ اس پر شیخ نے گرج کر کہا وہ سلام کا طریقہ جو سنت کے مطابق ہے اور جس طرح صحابہ اللہ کے رسولؐ کے سامنے السلام علیکم کہا کرتے تھے وہ یہی ہے۔ اس کے سوا میں اور کوئی سلام کا طریقہ نہیں جانتا۔ سلیم شاہ نے غضب ناک ہو کر اشارہ کیا اور لشکریوں نے شیخ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے۔ شیخ نے سر کٹا دیا لیکن سر نہیں جھکا یا..... ایک بار سلطان سنجر بن ملک شاہ نے امام غزالی کو دربار میں بلایا، جب آپ شریف لے گئے تو دربار کی شان دیکھ کر آپ کے بدن پر ریشہ طاری ہو گیا، امام غزالیؒ کے ہمراہ ایک حافظ قرآن بھی تھے۔ امام نے ان سے کہا کہ کوئی آیت قرآن پڑھو، انہوں نے یہ آیت پڑھی۔ ایس اللہ بکاف عبده (کیا اپنے بندے کے لئے اللہ تعالیٰ کافی نہیں) یہ آیت سن کر آپ کے دل کو تقویت ہوئی اور طبیعت سنبھل گئی، پھر سلطان کو خطاب کر کے تقریر کی اور کہا طوس کے لوگ ظلم اور بد انتظامی سے تباہ تھے، اب سردی اور قحط سے اور بھی برباد ہو گئے، ان پر رحم کر، خدا تجھ پر رحم کرے گا۔ افسوس کہ مسلمانوں کی گردنیں مصیبت اور تکلیف سے ٹوٹی جاتی ہیں اور تیرے گھوڑوں کی گردنیں طوقہائے زرین سے جھکی جاتی ہیں۔¹⁴¹

لا الہ الا اللہ کہنے والا سچا مسلمان خدا کے سوا کسی کے سامنے سر نہیں جھکاتا۔ ظلم کے خلاف آواز بلند کرنا اپنا مذہبی فریضہ سمجھتا ہے۔ ظالم مسلمان ہو یا کافر، ظالم سے کبھی سمجھوتہ نہیں کرتا۔ کس بڑے سے بڑے ظالم کے سامنے بھی حق بات کہنے سے نہیں ڈرتا..... لیکن یہ باتیں علمی سطح پر تو صحیح ہیں البتہ آج عملی دنیا میں جو حال مسلمانوں کا ہے وہ سب ہی جانتے ہیں۔ ایک درویش دوراں کا یہ قول ہمارے زمانے کے مسلمانوں کی صحیح تصویر کشی کرتا ہے کہ ”مسلمان قبروں میں ہیں اور مسلمانی کتابوں میں ہے۔“ تصور خدا اور تصوف کے حوالے سے خداوند قدوس سے متعلق باتوں کے آخر میں خداوند قدوس کی یہ پُر معنی بات پیش کی جاتی ہے..... کیونکہ اللہ کی بات تمام باتوں سے افضل و اعلیٰ ہے۔ کلمۃ اللہ ہی العلیا (9-40) ”زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ سب کے سب قلم بن جائیں اور سمندر (دوات بن جائے) جسے سات مزید سمندر روشنائی مہیا کریں تب بھی اللہ کی باتیں (لکھنے سے) ختم نہ ہوں گی۔“¹⁴²

حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ذات وحدہ لا شریک لہ ہی قابلِ حمد و ستائش ہے، موجود ہے اور حقیقت ہے۔ باقی ہر شے ایک وہم ہے، خیال ہے، اسی حوالے سے ابن عربی نے کہا تھا۔

لا ملک سلیمان ولا بلقیس

لا آدم فی الکون ولا ابلیس

یا من هو للقلوب مقناطیس¹⁴³

فالکل عبارة وانت المعنی

حواشی

(1) محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان و تاریخ دیہای بزرگ، ایران، سال ۱۳۶۸ھ شمس ۲۲، ۳۰، علی عباس جلال پوری، روح عصر،

لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۲۲-۲۳

جان۔ بی ناس (John B. Nass) تاریخ جامع۔ بیان (Man's Religions) فارسی ترجمہ علی اصغر حکمت۔ شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، تہران، ۱۹۹۶ء، ص ۲۰-۱۳

(2) محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان۔ ص ۲۱۔ علی عباس جلال پوری، روح عصر، ص ۲۸-۲۱۔

John Murphy, The Origion & History of Religions, The University Press,

Manchester, 1952, pp.69-110

(3) John Murphy, The Origin & History of Religions, The University Press,

Manchester, 1952. pp.11-200.

مہر داد مہرین، فلسفہ شرق ایران، سال ۱۳۲۱، ص ۳۱-۲۹

Karen Armstrong, A History of God, Great Britain, 1993, p.31

G.F. Moore, History of Religions, New York, 1950. vol. 1, pp.191-200.

The Origin & History of Religions, p. 189 (4)

مہرداد مہرین، فلسفہ شرق، ص ۳۹-۴۲، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۷-۶۷ (5)

G.F. Moore, History of Religions, New York, 1950, vol. 1 pp. 207-242 & The Origin & History of Religions, p.169

سورہ ۶، آیات ۸۰-۷۶ (6)

سورہ ۳۰، آیت ۳۰ (7)

محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۱۵۲-۱۱۳ (8)

جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمہ علی اصغر حکمت، تہران، ۱۹۹۶ء، ص ۵۷۴-۴۸۴

G.F. Moore, History of Religions, Vol. II 1948 pp.1-81

خلاصہ ادیان، ص ۱۹۰-۱۵۳ (9)

تاریخ جامع ادیان، ص ۶۰۸-۵۷۵

Huston Smith. The Religions of Man. Lahore. 1983, pp. 80-88.

جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۱۳۰-۱۲۵، محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۶۸-۵۳، فلسفہ شرق، ص ۶۵-۶۴ (10)

محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۷۷-۶۹، جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۲۰۴-۱۷۷ (11)

The Religions of Man, pp 80-140

تاریخ جامع ادیان، ص ۱۷۶-۱۶۱ و ۳۱۵-۳۰۲ خلاصہ ادیان، ص ۹۱-۸۲ و کتاب ست دھرم پرکاش گورونانک ترجمہ ”جی جی“ از سانوں رام مڈھا۔ (12)

خلاصہ ادیان، ص ۱۱۳-۹۲ (13)

تاریخ جامع ادیان، ص ۴۸۳-۳۶۹

The Origin & History of Religions, pp.426-434.

E.E. Kelett, A Short History of Religions. Penguin Books, pp. 370-380.

مہرداد مہرین، فلسفہ شرق، ص ۲۱۴-۱۹۹

محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۲۱۱-۲۰۵ (14)

ایضاً ص ۲۳۹-۲۳۷ (15)

ایضاً ص ۲۶۱-۲۵۰ (16)

ایضاً ص ۲۳۶-۲۳۵، ارج نامہ ایرج، جلد دوم، یکوشش محسن باقرزادہ، تہران ۱۳۷۷ء، ص ۲۰۴ (17)

محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۱۹۸-۱۹۱ (18)

ایضاً ص ۳۱-۳۸ (19)

(20) ایضاً ص ۲۵-۲۳۔

Sidney Spenser, Mysticism in World Religions, Great Britain, 1953. pp. 97-113.

The Religions of Man, pp. 175-188. The Origin & History of Religions pp. 365-369.

(21) جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۲۳۰-۲۲۲۔

محمد جواد مشکور، خلاصہ ادیان، ص ۵۲-۴۹۔

The Origin & History of Religions pp. 390-399.

(22) محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد اول ص ۸-۵۔

A History of God p.45.

(23) سیر حکمت در اروپا، جلد اول، ص ۱۴-۸، حنا الفاخوری۔ خلیل البحر، تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی ترجمہ فارسی عبدالحمد آیتی، تہران

۱۳۵۸ھ، ص ۴۲-۲۹۔

(24) سیر حکمت در اروپا، ج اول، ص ۳۲-۲۴، تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص ۶۰-۴۸۔

(25) سیر حکمت در اروپا، جلد اول، ص ۹۸-۳۷، تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص ۷۲-۷۱۔

A History of God p.48

(26) حنا الفاخوری، خلیل البحر، تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، تہران ۱۳۵۸ھ، ص ۳۹۱-۳۹۰ نیز رک مسلم فلسفہ از عبدالحق۔

(27) تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص ۴۱۴-۴۱۲، دو بوز، تاریخ فلسفہ السلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین، نئی دہلی، ۱۹۸۴ء، ص ۹۵-۸۱۔

(28) تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، ص ۵۰۹-۵۰۶۔

(29) Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Kashmiri

Bazar, Lahore 1977

عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعات، ترجمہ ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، لاہور، ۱۹۷۷ء

(31) سیر حکمت در اروپا، جلد اول، ص ۱۹۰-۱۸۳۔

F.C Happold, Mysticism. A Study and Anthology, Penguin Books, 1984, p275.

(32) محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم ص ۲۳-۲۰۔

(33) ایضاً ص ۷۰-۲۷۔

(34) ایضاً ص ۱۲۸-۷۱۔

(35) A History of God pp. 360-361

(36) سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، ص ۶۲-۳۳۔

(37) ایضاً ص ۹۸-۸۰، ۳۰۴-۲۱۱۔

(38) R.J. Hollingdale, Western Philosophy (مبانی و تاریخ فلسفہ غرب) ترجمہ فارسی از عبدالحسین آزرنگ،

ایران، ۱۳۷۵ ص ۱۸۱-۱۸۲

- (39) محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا جلد دوم، ص ۱۳۷-۱۳۸۔
- (40) محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا جلد سوم، ص ۲۲۳-۲۲۴۔
- (41) سیر حکمت در اروپا جلد اول ص ۴۸-۴۹۔
- (42) تاریخ فلسفہ در جهان اسلامی، ص ۳۱۲-۳۱۳۔
- (43) ایضاً ص ۵۰۸-۵۰۹۔ غزالی، اربعین، ترجمہ اردو، ص ۵۔
- (44) A History of God, pp.4-5
- میر ولی الدین، قرآن اور تصوف، دہلی، ۱۹۵۶ء، ص ۱۵۰۔
- (47) سورہ ۵۳، آیت ۳۹۔
- (48) سورہ ۱۳، آیت ۱۱۔
- (49) A History of God, pp.4-5
- (50) Ibid. p. 415
- (51) فتح اللہ مجتہائی (گفتگو با استاد فتح اللہ مجتہائی) دین پر دہی، تہران، ایران، ۱۳۸۰ ص ۵۴، فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد سوم ص ۱۴۔
- (52) سیر حکمت در اروپا
- (53) ایضاً
- (54) شیخ عبدالرحمن چشتی، مرآۃ الاسرار ترجمہ اردو واحد بخش سیال، لاہور، ۱۴۱۱ھ ق، ص ۳۲۸-۳۲۹۔ ابوبکر الکلاباذی، تعرف ترجمہ اردو، پیر محمد حسن، لاہور، ص ۹۶-۹۱۔
- (55) فرید الدین عطار، تذکرۃ الاولیاء مرتبہ میرزا محمد خان قزوینی، کتابخانہ مرکزی ناصر خسرو، تہران، ایران، ۱۳۳۶ھ ش حصہ دوم ص ۲۶۔ ابوبکر الکلاباذی، تعرف، ص ۹۶-۹۱۔
- (56) تاریخ فلسفہ در جهان اسلامی، جلد اول ص ۱۳۳۔
- عزالدین محمود بن کاشانی، مصباح الہدایت و مفتاح الکفایت، حاشیہ از جلال الدین ہامی، تہران، ۱۳۶۷ھ ش، ص ۳۱۔
- (57) تاریخ فلسفہ در جهان اسلامی، ۱۵۰-۱۳۹، حاشیہ ہامی بر مصباح الہدایت، ص ۳۱-۳۰۔
- (58) محمد معصوم شیرازی، طرائق الحقائق، تصحیح جعفر مجوب، کتاب خانہ سنائی، ص ۶۷۸-۶۷۹۔
- (59) علی ہجویری، کشف المحجوب با تصحیح حسین تسبیحی، اسلام آباد ۱۳۷۴ھ ش ص ۲۲ و ص ۹۳۔
- (60) Umruddin, The Philosophy of Ghazzali, Vol. I Part II, Aligarh (India) p. ۱۵۷-۱۵۸ نیز رک حضرت امام خمینی، طلب دارادہ، ترجمہ سید احمد فہری مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تہران، ایران، سال ۱۳۶۲۔
- (61) عزیز الدین نسفی، کتاب الانسان الکامل، با تصحیح و مقدمہ فرانسوی مارٹا مولہ، تہران ۱۹۸۳ء، ص ۲۱۵-۲۱۰، ۶۳۔
- (62) عزالدین کاشانی، مصباح الہدایت و مفتاح الکفایت بہ تصحیح جلال الدین ہامی، تہران ۱۳۶۷ھ ش، ص ۳۵-۲۹۔

- (63) جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، اسلام آباد ۱۳۹۶ھ ق، دفتر پنجم ص ۳۱۰۔
- (64) ایضاً دفتر اول ص ۹۳۔
- (65) ایضاً دفتر پنجم ص ۳۱۷-۳۰۷۔
- (66) Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Kashmiri Bazar, 1977 p.50.
- (67) محمد اقبال، کلیات فارسی، لاہور، ۱۹۷۸ء ص ۶۹۶-۶۹۵، ۱۷۰-۱۷۱، ۷۰۹-۷۰۸، ۷۸۱-۷۸۲۔
- (68) محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد اول ص ۱۹۸۔
- (69) ایضاً ص ۲۷۷-۲۷۸۔
- (70) ایضاً ص ۹۷-۹۶۔
- (71) ایضاً ص ۳۰۶۔
- (72) Jacques. P. Thiroux, Ethics and Practice, 1977, p. 68.
- (73) سیر حکمت در اروپا، جلد دوم ص ۱۸۲-۲۷۔
- (74) سورہ ۴۸، آیت ۱۰۔
- (75) سورہ ۵، آیت ۶۴۔
- (76) سورہ ۴۲، آیت ۱۱۔
- (77) سورہ ۵۷، آیت ۳۔
- (78) سورہ ۲۴، آیت ۳۵۔
- (79) سورہ ۶، آیت ۱۔
- (80) نجم الدین رازی، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، بکوشش حسین الحسنی النعمہ الہمی، ایران، سال ندارد، ص ۶۶-۶۴۔
- (81) سید محمد بخاری، مناجات الطالبین و مسالک الصادقین، بکوشش نجیب مایل ہروی، تہران، ۱۴۰۵ھ ق ص ۲۲۹ نیز رک تعلیقات نعت حضرت رسول اکرم از ضیاء الدین دہشیری ص ۵۱۲ آداب المریدین ص ۴۹، نیز عین القناتہ فی التہذیب، مرتبہ عقیف سیران، ایران ۱۹۶۲ء ص ۶۱-۶۰۔
- (82) فرید الدین عطار 'تذکرۃ الاولیاء' چاپ سوم، با مقدمہ قزوینی، تہران ۱۳۳۶ھ ش حصہ دوم، ص ۴۶ نیز خواجہ عبداللہ انصاری 'طبقات الصوفیہ' بالصحیح عبدالحی حبیبی، بکوشش حسین آہی، انتشارات فروغی ۱۳۶۲ء ص ۱۵۸، ابوبکر بن الخلق الکلاباذی، تعرف، ترجمہ اردو از پیر محمد حسن، لاہور (اسلامک بک فاؤنڈیشن) ۱۹۷۸ء ص ۹۶-۹۱۔
- (83) محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد اول ص ۱۸۳۔
- (84) عزیز الدین نسفی، کشف الحقائق، باہتمام احمد مہدوی دامغانی، تہران، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، چاپ دوم ۱۳۵۹ھ ش ص ۱۴۹۔
- (85) سعد الدین حموی، المصباح فی التصوف، با مقدمہ نجیب مایل ہروی، تہران، انتشارات مولیٰ، ۱۳۶۱ھ ش ص ۷۰-۶۹ نیز ابوالکلام آزاد ترجمان القرآن، جلد اول، مدنی کتاب خانہ لاہور، ص ۵۸-۵۷۔

- (86) ایضاً ص ۵۸-۵۷۔ موید الدین جندی، نقیۃ الروح و تحفۃ الفتوح بالصحیح نجیب مایل ہروی، تہران ۱۳۶۲ ص ۵۷-۵۶، عزالدین کاشانی، مصباح الہدایت، فصل اول۔
- (87) غوث شاہ قلندر، مرآۃ الوجدت، معروف بہ تعلیم غوثیہ، مرتبہ سید شاہ گل حسن قلندر پانی پتی، کراچی، ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۷۔
- (88) عزیز الدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الہدایۃ و مفتاح الکفایۃ، بہ تصحیح جلال الدین ہامی، چاپ سوم، تہران، ۱۳۶۷ھ ص ۱۹-۲۳۔
- (89) مرآۃ الوجدت، ص ۹۴ و للمع فی التصوف، ص ۷۱۔
- (90) غوث شاہ قلندر، مرآۃ الوجدت، ص ۴۲۶، ۴۱۹، ۴۱۳، ۴۰۶۔
- (91) ابوبکر بن اسحاق بن ابراہیم بخاری الکلاباذی، التعرف لمذہب اہل تصوف، بکوشش ڈاکٹر محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، چاپ اول، تہران، ایران، سال ۱۳۷۱ھ ص ۵۱-۵۰۔
- (92) کشف الحجب، اردو ترجمہ ایف۔ ڈی گوہر، سعی و اہتمام احمد ربانی، لاہور، ۱۹۷۲ء ص ۲۶۵-۲۵۸۔
- (93) ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون ص ۷۶۔
- (94) غوث شاہ قلندر، مرآۃ الوجدت، (تعلیم غوثیہ)، ص ۱۴۴، نیز احیاء العلوم غزالی، اردو ترجمہ ندیم الوجدی، دیوبند، ہندوستان، سال ندارد۔ ج اول قسط اول، ص ۹۲۔
- (95) غوث شاہ قلندر، مرآۃ الوجدت، (تعلیم غوثیہ) ص ۱۳۷-۱۳۶۔
- (96) عطار، تذکرۃ الاولیاء، حصہ دوم ص ۱۴۸ نیز ابونصر سراج طوسی، للمع فی التصوف، ترجمہ پیر محمد حسن، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء، ص ۶۷ نیز تمہیدات عین القضاۃ ہمدانی ص ۳۳۲، نیز رسالہ تفسیریہ ص ۵۱۸۔
- (97) عطار، تذکرۃ الاولیاء، ص ۱۳۴ سید صادق گوہرین، شرح اصطلاحات تصوف، ایران ۱۳۶۸، جلد سوم ص ۲۹۶۔
- (98) ایضاً ص ۱۶۰ ابوالفضل رشید الدین میبدی، کشف الاسرار و وعدۃ الابرار (معروف بہ تفسیر خواجہ عبداللہ انصاری) بکوشش علی اصغر حکمت، تہران ۱۳۶۱ جلد ہشتم ص ۵۲۹۔
- (99) عطار، تذکرۃ الاولیاء، حصہ دوم، ص ۱۹۹۔
- (100) ایضاً ص ۲۰۴۔
- (101) ایضاً ص ۲۰۵۔
- (102) ایضاً ص ۲۰۵۔
- (103) ایضاً ص ۲۲۶۔
- (104) شمس الدین احمد افلاکی الغارنی، مناقب العارفين، جلد اول بکوشش تحسین یازجی، تہران، ایران ۱۳۶۲ھ ص ۱۱۰۔
- (105) تذکرۃ الاولیاء، حصہ اول، ص ۷۵-۶۳۔
- (106) افلاکی، مناقب العارفين، جلد اول، ص ۱۱۱۔
- (107) ایضاً ص ۲۵۰۔
- (108) عطار، تذکرۃ الاولیاء، حصہ اول، ص ۳۰۔

- (109) ایضاً ص ۸۲۔
- (110) ایضاً ص ۱۳۰، جلد دوم ص ۲۸۱۔
- (111) ایضاً ص ۱۳۷۔
- (112) ایضاً ص ۲۲۰۔
- (113) ایضاً حصہ دوم ص ۶۰۔
- (114) ایضاً حصہ دوم ص ۶۱۔
- (115) ایضاً حصہ دوم ص ۱۵۵-۱۵۴۔
- (116) ایضاً، حصہ دوم، ص ۹۹۔
- (117) ایضاً ص ۱۹۱۔
- (118) ایضاً ص ۲۵۹، ص ۱۹۹۔
- (119) ایضاً ص ۲۷۲۔
- (120) ایضاً ص ۲۳-۱۲۱۔
- (121) عزیز الدین نسفی، کشف الحقائق، بہ اہتمام ڈاکٹر احمد مہدوی دامغانی، تہران، ۱۳۵۹، ص ۶۴-۱۴۹۔
- (122) عزیز الدین نسفی، الانسان الکامل بہ تصحیح و مقدمہ قرآنسوی ماریشاں مولہ، کتابخانہ طہوری، تہران ۱۹۸۳، ص ۳۸۱-۳۸۰۔
- (123) ضیاء الدین نخشی، سلک السلوک، بامقدمہ ڈاکٹر غلام علی آریا، تہران، ۱۳۶۹ھ ش ص ۲۵۲۔
- (124) دہشیری، نعت رسول اکرمؐ در شعر فارسی، ایران ۱۳۴۸، ص ۸۲۳، ۸۲۴، لاجپٹی، شرح گلشن راز، ص ۶۹، ۸۹-۸۹، التعرف، ص ۲۹۲۔
- (125) التعرف، ص ۲۹۲۔
- (126) ابن عربی، فصوص الحکم، شرح از عبدالرزاق، ص ۱۳۱، ۱۱۶، ۳۸۔
- (127) اوزوالد کولپہ OSWALD KULPI مقدمہ ی بر فلسفہ، ترجمہ فارسی احمد آرام۔ ایران ۱۳۶۳ھ ش، ص ۱۵۶-۱۴۶۔
- (128) مناجات الطالبین، ص ۶۲-۶۱۔
- (129) برہان احمد فاروقی، مجدد کا نظریہ توحید، ص ۱۸، نیز مجدد الف ثانی، مکتوبات، جلد اول مکتوب ۲۶۶، مکتوب ۲۸۸۔
- (130) مجدد الف ثانی، مکتوبات جلد دوم۔ مکتوبات ۶۰-۵۸۔
- (131) ایضاً جلد دوم مکتوب ۵۸، مکتوب ۴۴۔
- (132) ایضاً جلد اول مکتوب ۲۸۷۔
- (133) ایضاً مکتوبات ۲۰-۱۹۔
- (134) ایضاً جلد اول مکتوبات ۳۰-۱۶۰ جلد سوم مکتوب ۱۲۲۔
- Burhan Ahmad Farooqi, The Mujaddid's Concept of Tawheed, Lahore, 1989, p.
- 39 & 61
- (135) ایضاً ص ۷۱-۶۸۔

- (136) ایضاً، ص ۷۰-۶۳۔
- (137) ایضاً ص ۶۷-۶۳۔ نیز خواجہ میر درد، علم الکتاب، ترجمہ اردو ڈاکٹر عبداللطیف، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور جلد دوم ۲۰۰۲، ص ۸۳۸-۸۲۸۔
- (138) سید احمد شہید، صراط مستقیم، ترجمہ اردو محمد اکرم، اسلامی اکیڈمی، اردو بازار لاہور، سال اشاعت ندارد۔
- (139) ماخوذ از جنگ ہفتاد و دو ملت از سید محمد علی جمال زاده، ادبیات عجم، حصہ دوم مرتبہ مولوی عابد حسین، آگرہ، بھارت ۱۹۳۱، ص ۸۰-۵۹۔
- (140) ابوالحسن علی حسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمہ فارسی ابوالقاسم پایندہ، تہران، ایران، ۱۳۷۴ جلد دوم ص ۳۲۷۔
- (141) جلال ہامائی، غزالی نامہ۔
- (142) سورہ ۱۸، آیت ۱۰۹۔
- (143) خلاصۃ الفوائد۔ ملفوظات خواجہ نور محمد مہاروی۔ برگ ۳۴۔ نسخہ خطی۔ جامعہ پنجاب۔

کتابیات

- (1) آزاد، ابوالکلام، مولانا، ترجمان القرآن، مدنی کتب خانہ لاہور۔
- (2) ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون، مترجم عبدالمحمد آیتی، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳۔
- (3) ابن عربی، فصوص الحکم، شرح از عبدالرزاق، تہران، ۱۳۷۸ھ۔
- (4) ارج نامہ ایرج، جلد دوم بہ کوشش حسن باقرزادہ، تہران ۱۳۷۷۔
- (5) افلاکی، شمس الدین احمد، مناقب العارفین، بہ کوشش تحسین یازنجی، تہران ۱۳۶۲ھ۔
- (6) اقبال، محمد، علامہ، کلیات فارسی، لاہور ۱۹۷۸ء۔
- (7) القرآن الکریم
- (8) الکلاباذی، ابوبکر بن اسحاق بن ابراہیم بخاری، التعرف لمدہب اہل تصوف، بہ کوشش دکتر محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، باب اول، تہران ۱۳۷۱ھ۔
- (9) انصاری، عبداللہ، خواجہ، طبقات الصوفیہ، بہ تصحیح عبدالحی حبیبی بہ کوشش حسین آھی، انتشارات فروغی ۱۳۶۲۔
- (10) انور، عشرت حسن، اقبال کی مابعد الطبیعات، مترجم ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، ۱۹۷۷ء۔
- (11) اوزوالد کولپ Oswald Kulpe مقدمہ بر فلسفہ، مترجم احمد آرام، ایران، ۱۳۶۳ھ۔
- (12) بخاری، سید محمد، مناجح الطالبین و مسالک الصادقین، بہ کوشش نجیب مایل ہروی، تہران، ۱۴۰۵ھق۔
- (13) جلاپوری، علی عباس، روح عصر، لاہور ۱۹۶۹ء۔
- (14) جلال ہامائی، غزالی نامہ، تہران، ایران۔
- (15) جمالزادہ، سید محمد علی، ماخوذ از جنگ ہفتاد و دو ملت، تہران۔
- (16) جندی، مویذ الدین، نفقۃ الروح و تحفۃ الفتوح بالتصحیح نجیب مایل ہروی، تہران ۱۳۶۲۔

- (17) چشتی، عبدالرحمن، شیخ، مرآة الاسرار، مترجم واحد بخش سیال، لاہور، ۱۳۱۱ھ ق۔
- (18) حمویہ، سعد الدین، المصباح فی التصوف، بامقدمہ نجیب مایل ہروی، انتشارات مولیٰ تہران، ۱۳۶۱ھ ش۔
- (19) حنا الفاخوری، ظلیل الجبر، تاریخ فلسفہ در جہان اسلامی، مترجم عبدالحمد آیتی، کتاب زمان، تہران، ۱۳۵۸۔
- (20) درد، میر، خولجہ، علم الکتاب، مترجم ڈاکٹر عبداللطیف، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور ۲۰۰۲ء۔
- (21) دوپوئر، تاریخ فلسفہ اسلام، مترجم ڈاکٹر سید عابد حسین، نئی دہلی ۱۹۸۴ء۔
- (22) دھشیری، ضیاء الدین، تعلیقات نعت حضرت رسول اکرمؐ، تہران ایران۔
- (23) رازی، نجم الدین، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد بہ کوشش حسین الحسینی النعمۃ الہی ایران، سال ندارد۔
- (24) رومی، جلال الدین، مولانا، مثنوی معنوی، اسلام آباد ۱۳۹۶ھ ق۔
- (25) سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، مترجم پیر محمد حسن، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء۔
- (26) سید احمد شہید، صراط مستقیم، مترجم محمد اکرم، اسلامی اکیڈمی، اردو بازار، لاہور سال اشاعت ندارد۔
- (27) شیرازی، محمد معصوم، طرائق الحقائق، بہ تصحیح جعفر محجوب، کتابخانہ سنائی۔
- (28) عابد حسین، مولوی، ادبیات عجم، آگرہ، بھارت، ۱۹۳۱ء۔
- (29) عبدالحق، مسلم فلسفہ۔
- (30) عطار، فرید الدین، تذکرۃ الاولیاء، مرتبہ میرزا محمد خان قزوینی، کتابخانہ مرکزی ناصر خسرو، تہران، ۱۳۳۶ھ ش۔
- (31) علی ہجویری، کشف المحجوب، بہ تصحیح محمد حسین تبسبی، اسلام آباد، ۱۳۷۴ھ ش۔
- (32) علی ہجویری، کشف المحجوب مترجم ایف۔ ڈی گوہر، بہ سعی و اہتمام احمد ربانی، لاہور ۱۹۷۲ء۔
- (33) غزالی، امام محمد، احیاء العلوم، مترجم ندیم الواجدی، دیوبند، سال ندارد۔
- (34) غزالی، امام محمد، اربعین، ترجمہ اردو۔
- (35) فاروقی، برہان احمد، مجدد کا نظریہ توحید، آئینہ ادب، لاہور ۱۹۷۴ء۔
- (36) فروغی، محمد علی، سیر حکمت دراروپا، جلد اول، تہران، جلد اول ۱۳۱۷، جلد دوم ۱۳۱۸، جلد سوم ۱۳۲۱۔
- (37) قلندر، غوث شاہ، مرآة الوجدت معروف بہ تعلیم غوثیہ، مرتبہ سید شاہ گل حسن قلندر پانی پتی، کراچی ۱۹۷۶ء۔
- (38) کاشانی، عزالدین، مصباح الہدایت و مفتاح الکفایت بہ تصحیح جلال الدین ہامی، تہران ۱۳۶۷ھ ش۔
- (39) لائبنی، شرح گلشن راز، مرتبہ کیوان سمعی، ایران، ۱۳۳۷ھ ش۔
- (40) مجدد الف ثانی، مکتوبات امام ربانی، لاہور۔
- (41) مڈھا، سائون رام، ست دھرم پرکاش گورونانک ترجمہ ”جپ جی۔“
- (42) مسعودی، ابوالحسن علی حسین، مروج الذهب، مترجم ابوالقاسم پایندہ، تہران، ۱۳۷۴۔
- (43) مشکور، محمد جواد، خلاصہ ادیان در تاریخ دین ہائی بزرگ، ایران ۱۳۶۸ھ ش۔
- (44) مہاروی، خولجہ نور محمد، خلاصۃ الفوائد (ملفوظات)، نسخہ خطی، جامعہ پنجاب، لاہور۔
- (45) مہرین، مہر دار، فلسفہ شرق، ایران، سال ۱۳۶۱ھ ش۔

- (46) میدی، ابوالفضل رشید الدین، کشف الاسرار وعدۃ الابرار (معروف بہ تفسیر خواجہ عبداللہ انصاری) بہ کوشش علی اصغر حکمت، تہران ۱۳۶۱ء۔
- (47) ناس، جان، بی، تاریخ جامع ادیان (Man's Religions)، مترجم علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تہران، ۱۹۹۶ء۔
- (48) نخشی، ضیاء الدین، سلک السلوک، بامقدمہ ڈاکٹر غلام علی آریا، تہران، ۱۳۶۹ھ ش۔
- (49) نسفی، عزیز الدین، الانسان الکامل، بہ تصحیح و مقدمہ فرانسوی ماریتراں مولہ، تہران ۱۹۸۳ء۔
- (50) نسفی، عزیز الدین، کشف الحقائق، بہ اہتمام احمد مہدوی دامغانی، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، چاپ دوم تہران، ۱۳۵۹ھ ش۔
- (51) ہمدانی، عین القصات، تمہیدات، مرتبہ عقیف عسیران، ایران ۱۹۶۲ء۔
- (52) ہولنگڈیل، آر۔ جے (R. J. Hollingdale) مبانی و تاریخ فلسفہ غرب (Western Philosophy) مترجم عبدالحسین آزرنگ، ایران، ۱۳۷۵ء۔
- (53) Armstrong, Karen, A History of God, Great Britain 1993.
- (54) Farooqi, Burhan Ahmad, The Mujaddid's Concept of Tawheed, Lahore 1989.
- (55) Hick, John, H. Philosophy of Religions.
- (56) Huston Smith, The Religions of Man, Lahore, 1983.
- (57) Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Kashmiri Bazar, Lahore. 1977.
- (58) Jacques. P. Thiroux, Ethics and Practice, London, 1977.
- (59) Kelett, E.E. A Short history of Religions, Penguin Books.
- (60) Moore, G.F. History of Religions, vol 1, New York, 1950.
- (61) Murphy, John. The Origion & History of Religions, The University Press, Manchester, 1952.
- (62) Umrudin, The Philosophy of Ghazzali, vol. 1 Part II, Aligarh, India.

اقبال کا وجدانِ توحید

ملک غلام حیدر

علامہ اقبال اسلام کا وہ عظیم سپوت ہے جو فرزندِ انِ اسلام خصوصاً اہل پاکستان کے لئے مایہ ناز ہے۔ اسلام کے اس عظیم فرزند نے جہاں اقوامِ عالم کے سوئے ہوئے مسلمانوں کو بیدار کرنے اور اپنی اقدارِ رفتہ کو حاصل کرنے کا درس دیا، وہاں امتِ مسلمہ کو توحیدِ باری تعالیٰ کے ذریعے متحد ہونے کی بھی تلقین کی:

بیاں میں نکتہ توحید آ تو سکتا ہے

ترے دماغ میں بت خانہ ہو کیا کہئے

اسلام نے بت پرستی سے کائنات کو نجات دلائی ہے اس لئے علامہ اقبال مسلمانوں کو اس بات کی ترغیب دیتے ہیں کہ خدا کے سوا کسی سے امید نہ رکھیں:

بتوں سے تجھ کو امیدیں خدا سے نومیدی

مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے

وہ کہتے ہیں کہ مجھے شریعت کی طرف سے یہ بات ارشاد کی گئی ہے کہ ہمیں ایسے حال میں بھی خدا کی توحید کا ڈنکا بجاؤں جب تمام دنیا بت پرستی کی دلدل میں پھنس چکی ہو اور مجھے مٹانے پر تیار ہو۔ گویا فرماتے ہیں:

اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں

مجھے ہے حکم ازاں لا الہ الا اللہ

بعض اوقات انسان خدا تعالیٰ کی مرضی کو چھوڑ کر نفس اور خواہش کی پیروی میں لگ جاتا ہے۔ یہ چیز توحید کے منافی ہے کیونکہ یہ خدا کے مقابلے میں ایک نیا معبود بنانے کے مترادف ہے۔

افرایت من اتخذ الہہ ہواء الایۃ

علامہ اقبال اسی مفہوم کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں:

زباں سے کر گیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل

بنایا ہے بت پندار کو اپنا خدا تو نے

مومن کے عقیدہ توحید کے اندر یہ اقرار پوشیدہ ہے کہ جہاں تک اس کا بس چلے گا وہ معبودان باطل کو ملیا میٹ کر کے ایک ہی معبود کو حق کی عبادت اور طاعت کو دنیا میں باقی رکھے گا اور مومن کی بے پناہ قوت عمل جو خودی کے نقطہ کمال پر اسے حاصل ہوئی ہے، اس اقرار پر عمل کا کام اس کے لئے آسان کرتی ہے۔ لا الہ الا اللہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مومن اس دنیا کو ایک بت کدہ سمجھے اور اپنے آپ کو ابراہیم خلیل اللہ کی طرح بت شکن اور اس بات کے لئے تیار رہے کہ وہ خلیل اللہ ہی کی طرح کسی وقت آگ میں ڈالا جاسکتا ہے۔

صنم کدہ ہے جہاں اور مرد حق ہے خلیل

یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لا الہ میں ہے

نماز دین اسلام کا اساسی رکن ہے۔ نماز خدائے واحد کی عبادت کا درس دیتی ہے..... نماز سے سطوت توحید قائم ہوئی۔ اقبال عالم انسانیت کو اس بات سے آگاہ کرتا ہے کہ خدائے واحد کا سجدہ ایک ایسا عظیم سجدہ ہے کہ اس کی موجودگی میں دردِ در کی بندگی سے نجات مل جاتی ہے:

وہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے

ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

علامہ اقبال کے نزدیک حقیقی توحید وہ ہے جو قلب میں رچ بس جائے۔ فقط زبان سے کلمہ توحید کا ورد کرنا اور دل سے اس کا قبول نہ کرنا بے فائدہ ہے۔

خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل

دل و نگاہ مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں

اقبال اتحادِ عالم اسلام کا عظیم داعی ہے مگر یہ اتحاد اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک افکار ایک نہ ہو جائیں اور افکار کی وحدت توحید کے بغیر ناممکن ہے:

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملت

وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

جب افراد قوم وحدانیت کے عقیدے کو اپنائیتی ہے وہ عظمت اور بزرگی کے مرتبے پر فائز ہو جاتی ہے:

فرد از توحید لاہوتی شود

ملت از توحید جبروتی شود

بایزید و شبلی و بوذر از اوست

امتاں را طغزل و سنجر از اوست
بے تجلی نیست آدم را ثبات
جلوہ ما فرد و ملت را حیات
ہر دو از توحید می گیرد کمال
زندگی اس را جلال آں را جمال

اقبال کے نزدیک جس قوم کے فرزندان کے قلوب توحید کی دولت سے مالا مال ہوں، ان کا خاتمہ کرنا

آسان نہیں:

توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
سلام ترا دیں ہے تو مصطفوی ہے

اقبال.... حضور باری میں

سید وقار عظیم

اقبال کے نکتہ چیں ہمیشہ سے اقبال کی ذات کو مجموعہ اضداد اور ان کے کلام کو ان کی ذات کے متضاد عناصر کا عکس کہتے رہے ہیں۔ معترضوں کے نزدیک جس طرح ان کی شخصیت میں ہم آہنگی کی نمایاں کمی ہے اسی طرح زندگی کے اہم مسائل کے متعلق ان کے خیالات باہم مطابقت نہیں رکھتے۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کے بعض ایسے پہلوؤں کے متعلق جو بنیادی طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں اقبال نے بار بار ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے کہ وہ کبھی ایک کے اور کبھی دوسرے کے حامی اور مبلغ نظر آتے ہیں۔ وہ وطن پرست بھی ہیں اور وطن اور وطنیت کے شدید مخالف بھی، انہوں نے عشق کی مداحی و ثنا خوانی کو اپنا شاعرانہ اور فلسفیانہ مسلک بنایا ہے، لیکن وہ عقل کی اعلیٰ صلاحیتوں سے انکار نہیں کرتے۔ وہ ایک خوش عقیدہ مسلمان ہیں، لیکن ایسی سیاسی شخصیتوں کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جن کی زندگی سرتاسر اسلامی شعار کی نفی کرتی ہے۔ وہ انسانی ترقی کو بیک وقت تقلید اور اجتہاد پر منحصر جانتے ہیں۔ ان کے ضابطہ حیات میں صلح و جنگ دونوں کو برابر کی جگہ ملی ہے۔ خودی ان کے نزدیک انسانی زندگی کی نمودار و ارتقاء کا واحد سرچشمہ ہے لیکن خودی کی بلند ترین منزل، ترک خودی یا بے خودی ہے۔ فکر و خیال کو ان متضاد کیفیتوں میں سے ایک کیفیت یہ ہے کہ اقبال خدا کا ذکر کبھی اس طرح کرتے ہیں کہ ان کا ایک ایک حرف رنگ عبودیت میں جذب و سرشار نظر آتا ہے اور کبھی یوں کہ سننے والے ان کی بے باکی و گستاخی پر انگشت بدندان ہوتے ہیں۔ شکر کو اپنا شیوہ بنانے والا اقبال کبھی عبودیت کے پورے عجز و انکسار کے ساتھ کہتا ہے:

تری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں

نہ گلہ ہے دوستوں کا نہ شکایت زمانہ

اور کبھی عبودیت کے سارے آداب ترک کر کے یہ پیش گوئی کرتا ہوا سنائی دیتا ہے کہ:

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا

یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک

نیک دل مسلمان تو ”یادامن یزداں چاک“ کہنے والے اقبال کے لئے مغفرت کی دعا کر کے خاموشی اختیار کر لیں گے لیکن اقبال کے فکر و شعر کے اس طالب علم کے لئے جو اقبال کے ظاہری فکری تضادات کی کوئی نہ کوئی تاویل یا توجیہ کر لیتا ہے، اس خاص محل پر غور و فکر کی ایک دعوت ہے اور اس دعوت کو قبول کرنے والوں نے اقبال اور اس کے خدا کے باہمی تعلق اور رشتے میں نظر آنے والے اس تضاد کی ایسی وجہ تلاش کی ہے کہ جب اسے مثالوں کے ساتھ پیش کیا جائے تو سننے والوں کی تشفی ہو جاتی ہے۔

اقبال کے اردو اور فارسی کلام کا اچھا خاصہ حصہ ایسا ہے جس میں انہوں نے خدا سے مخاطب ہو کر اپنے دل کی کوئی نہ کوئی بات کہی ہے۔ بات کہتے وقت ان کے انداز بیان اور لہجے میں برابر فرق پیدا ہوا ہے، اور لہجے کا یہ فرق اقبال کی شخصیت کے ان عناصر کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جن کی بنا پر اقبال کو اضداد کا مجموعہ کہا گیا ہے۔ اقبال فلسفی شاعر ہیں اور انہوں نے اپنے افکار کو شعر کے سانچے میں ڈھال کر انہیں سننے والوں کے لئے زیادہ سے زیادہ موثر بنایا ہے اور یوں گویا فلسفی اقبال اور شاعر اقبال کی ذات اکثر و بیشتر ایک دوسرے میں جذب اور مدغم ہو کر شعر کے پیکر اور روح میں داخل اور اس میں جاری و ساری ہوئی ہے، لیکن بحیثیت مفکر اور فلسفی کے اقبال نے زندگی کے مسائل پر تین مختلف طریقوں سے نظر ڈالی ہے اور تینوں طریقوں میں وہ کسی نہ کسی کی وکالت کا منصب اور فریضہ ادا کرتے ہیں، کہیں وہ ”آدم“ کے وکیل ہیں، کہیں ”مسلمان“ کے اور کہیں خود اپنی انفرادی ذات کے۔ ان تینوں ہستیوں سے اقبال کو خالق حقیقی کے سامنے مختلف طرح کی باتیں کہنی پڑی ہیں۔ باتوں کے اس فرق سے ان کے اظہار و بیان کا لہجہ متاثر ہوا ہے اور بعض اوقات اس نے ایسی صورت اختیار کر لی ہے کہ لوگوں کو اقبال کے خلاف طرح طرح کے فتوے صادر کرنے کا موقع ملا ہے۔ ان دل دوز اور دل خراش فتوؤں کا نشانہ عموماً ان کی شاعری کا وہ حصہ ہے جس میں اقبال نے آدم کی حمایت اور وکالت کی ہے۔ آدم کی حمایت اور وکالت کرتے وقت ”آدم“ کی زندگی کے وہ تمام مرحلے اور منزلیں اقبال کے سامنے ہیں جن کا ذکر قرآن حکیم میں آیا ہے۔ زندگی کے ان مختلف مرحلوں پر آدم یا انسان کے جن امتیازی اوصاف اور صلاحیتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ بھی اقبال کی نظر کے سامنے ہیں۔ ان اوصاف اور صلاحیتوں میں جو وسیع امکانات پوشیدہ ہیں، اقبال نے ان کے تصور سے انسانی زندگی کا ایک مکمل نقشہ تیار کیا ہے اور فکر کی گہرائی، تخیل کی بلندی اور فن کی رنگینی سے اس نقشے کو ایسا سجایا ہے کہ جو کوئی اس نقشے کو دیکھتا ہے حیات انسانی کے طویل اور عظیم سفر کے مختلف مرحلوں کی جیتی جاگتی تصویریں اس کی زندگی کے سامنے آ جاتی ہیں۔

زندگی کی پہلی منزل

اس زندگی کی سب سے پہلی منزل یہ ہے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا اور اس میں اپنی روح پھونک دی (نفخت فیہ من روحی) اُس کی فطرت کو فطرت الہی کے مطابق ٹھہرایا فطرۃ اللہ الی فطر الناس علیہا اور فرشتوں سے فرمایا کہ میں اسے زمین پر اپنا نائب بنانے والا ہوں (انی جاعل فی الارض خلیفۃ) اس پر فرشتوں نے کہا کہ تو اس کو اپنا نائب بناتا ہے جو زمین پر فساد اور خوں ریزی کرے گا۔ باری تعالیٰ کی طرف سے جواب ملا کہ جو کچھ مجھے معلوم ہے وہ تم نہیں جانتے۔ میں نے آدم کو سب چیزوں کے نام سکھا دیئے ہیں (و علم آدم الاسماء کلہا) اس کے چیز پر فرشتوں کے سامنے کی گئیں اور ان سے ان کے نام پوچھے گئے۔ فرشتوں نے اپنی لاعلمی ظاہر کی اور آدم نے ان سب چیزوں کے نام بتا دیئے (فلما انباہم باسمائہم) پتا آدم کا دوسرا اہم واقعہ یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کرو تو سوائے شیطان کے سب نے سجدہ کیا ہے (فسجدوا لابلیس) اور یوں ابلیس اپنے غرور کی وجہ سے انکار کرنے والوں کی صف میں شامل ہوا (ابی واستکبر و کان من الکفرین)۔

اس واقعے کے بعد سے ابلیس آدم کا دشمن بن گیا اور اسے بہکانے، ورغلانے اور راہ راست سے منحرف کرنے کو اپنا مقصد بنا لیا۔ آدم نے جنت میں زندگی بسر کرنی شروع کی اور شیطان نے اسے بہکا کر حکم الہی کی خلاف ورزی کے راستے پر ڈالا اور اس کے بعد اسے دنیا میں بھیجنے کا حکم دیا گیا۔ آدم نے اپنی خطا پر ندامت ظاہر کی تو اس کی توجہ قبول ہوئی لیکن دنیا میں رہنے کا حکم برقرار رہا۔

آدم دنیا میں آیا اور اس نے ایک ایک کر کے اپنی صلاحیتوں سے کام لینا اور ماحول کو تسخیر کرنا شروع کیا۔ ماحول کی تسخیر کے اس بہت بڑے کام میں ارادے اور علم کی قوتوں کے علاوہ جستجو اور آرزو کی خلش نے اس کی رہبری کی اور اس نے اپنی قوت تسخیر سے ماحول کو بدل کر اپنے مقاصد کا تابع کیا۔ اس میں حسن پیدا کیا، اس میں آسائشوں کے سامان مہیا کئے، اس میں رونق اور چہل پہل پیدا کی اور یہ سب کچھ کرنے میں انسان طرح طرح کی سختیوں، آزمائشوں اور امتحانوں میں سے گزرا اور ان آزمائشوں میں سے گزرنے اور ان میں لذت محسوس کرنے کو اپنی عادت بنا لیا۔

اقبال نے حیات آدم کے ان مختلف اہم مرحلوں اور منزلوں کو اپنے فکر اور تخیل میں جگہ دے کر ان میں ایک فنی ترتیب پیدا کی ہے اور واقعات کو یہ فنی صورت دیتے وقت آدم کی زندگی کے وہ تمام واقعات بھی نظر میں رکھے ہیں جن کا ذکر کلام پاک میں آیا ہے اور آدم کی سرشت اور فطرت کے ان حقائق کو بھی پیش نظر رکھا ہے جن کی طرف ان واقعات میں واضح یا مضمرا اشارہ ہے، اس کے علاوہ اپنے وسیع مطالعے اور گہرے مشاہدے کی بنا پر انہوں نے انسانی زندگی کی تاریخ سے بعض نتیجے نکالے ہیں۔ پھر ان سب چیزوں کو ملا جلا کر حیات آدم کے ڈرامے کو بہت

سے مناظر میں تقسیم کیا ہے۔

یہ مناظر تخلیق آدم سے شروع ہو کر اس کی زندگی کے اس دور تک کا احاطہ کرتے ہیں جب آدم کو دنیا میں اپنا کام ختم کر کے روز حساب اپنے نامہ اعمال کے ساتھ بارگاہ ایزدی میں حاضر ہونے کا موقع ملا۔ حیات آدم کی اس طویل داستان میں اقبال نے ایسے پہلوؤں پر نسبتاً زیادہ زور دیا ہے یا ایسے پہلوؤں کو نسبتاً زیادہ ابھارا ہے، جو انسانی فضیلت اور عظمت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ انسان جب اس دنیا میں آیا تو خدا کا نائب اور خلیفہ بن کر آیا اور تسخیر فطرت کا دشوار کام اس کے سپرد ہوا۔ خدا نے اسے بعض ایسے اوصاف سے متصف کیا جن کی بدولت وہ اشرف المخلوقات ٹھہرا اور اسے فرشتوں پر بھی تفوق حاصل ہوا۔ خدا نے اس کے دل کو جستجو کے ذوق اور آرزو کی خلش سے آشنا کیا۔ اس کے سینے کو محبت کے شعلے سے منور اور پرسوز بنایا۔ اسے طبع بلند عطا کی، اسے امتحانوں اور آزمائشوں میں سے گزرنے کا حوصلہ دیا۔ اس میں طوفانوں کی سختیاں جھیل کر خوش رہنے کی عادت پیدا کی۔ یہ سب باتیں تو ایسی ہیں جن کی طرف طرح طرح کے اشارے کلام پاک میں جا بجا موجود ہیں لیکن اس کے علاوہ بعض اور صریحی باتیں بھی ہیں جن کے تصور کے بغیر حیات آدم کا افسانہ مکمل نہیں ہوتا یا یوں کہنا چاہئے کہ اس میں کہانی کی پوری لذت پیدا نہیں ہوتی۔ انسان کو اشرف المخلوقات ہونے کے باوجود اپنے سفر حیات میں بارہا ذلت و خواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بعض اوقات یہ ذلت اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ وہ مخلوقات میں سب سے کمتر معلوم ہونے لگتا ہے۔ انسان خدا کا خلیفہ اور نائب ہے اور دنیا میں آ کر اسے کائنات کی تسخیر کا جو منصب ادا کرنا ہے اس کی وسعت کا ٹھکانا نہیں، لیکن انسان کو جو زندگی ملی ہے وہ مختصر بھی ہے اور ناپائیدار بھی۔ انسان کی زندگی کے ہر مرحلے پر، خیر و شر کی کشمکش میں مبتلا ہونا پڑتا ہے اور اس کی فطرت کے بعض تقاضے اسے خیر کے بجائے شر کی طرف مائل کرتے ہیں۔ انسان یزداں صفت ہو کر بھی اہرمن کے فریبوں کا شکار ہو جاتا ہے۔

انسان اور خدا

اقبال کی فارسی اور اردو غزلوں، نظموں، رباعیوں اور بعض اوقات اکاؤڈک شعروں میں انسانی زندگی کے ان مختلف رخوں کی بڑی دل کش تصویریں ملتی ہیں اور ان تصویروں کی ترتیب سے ایک موثر ڈرامہ مرتب ہو کر ہمارے سامنے آتا ہے۔ لیکن ان تصویروں سے الگ ہٹ کر ایک اور طریقے سے ڈرامہ اور بھی زیادہ موثر انداز اختیار کرتا ہے اور وہ طریقہ وہی ہے جس کی طرف میں نے اس مضمون کے شروع میں اشارہ کیا ہے۔ اقبال نے اپنے فارسی اور اردو کلام میں صد ہا مقدمات پر خدا کو مخاطب کر کے ایسی باتیں کہی ہیں جو آدم کے افسانے کی کسی نہ کسی کڑی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ باتیں کہتے وقت اقبال کے لہجے پر عموماً شکوے کا رنگ غالب رہا ہے اور یہ شکوہ کبھی کبھی اتنا تیز ہو گیا ہے کہ اسے آسانی سے گستاخی پر محمول کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ گستاخی، نمائندگی، حمایت

اور وکالت کے اس منصب کی پیدا کی ہوئی ہے جو اقبال نے خود اپنے ذمے لیا ہے۔ اس منصب کو ادا کرنے کا جو اسلوب اقبال نے اختیار کیا ہے اس میں بلاشبہ ایک ”بندہ گستاخ“ کی بے باکی ہر جگہ موجود ہے، لیکن اس گستاخی اور بے باکی میں فن کی جو طلیف رنگینی ہے اس سے انکار مشکل ہے۔ اقبال کے کلام کا وہ تمام حصہ جو گستاخی و بے باکی کے فتویٰ کی زد میں آتا ہے ان کے شاعرانہ تخیل کی حسن کاری کا کرشمہ بھی ہے۔ انسان کی وکالت کے سلسلے میں اقبال نے بار بار جس بات پر زور دیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان نے جب دنیائے آب و گل میں قدم رکھا تو یہاں ویران و غیر آباد بیابانوں اور کوہساروں کے سوا کچھ نہیں تھا۔ زندگی تاریک اور بے رونق تھی، ہر طرف سناٹا تھا اور خاموشی۔ انسان نے ہزار طرح کی سختیاں جھیل کر خارزاروں کو گلستان بنایا بزم آرائیوں کی طرح ڈالی اور زندگی کی رونق اور چہل پہل کے مفہوم سے آشنا کیا۔ راتوں کی تاریکی میں اجالا پھیلا یا اور بزم آرائی حیات انسانی کی مستقل رسم بن گئی۔ انسان کے اس عظیم کارنامے کا ذکر اقبال بڑے فخر اور بعض اوقات بڑے غرور کے ساتھ کرتے ہیں اور انسان کی اس کارگزاری کے سامنے انہیں خدا کی کرشمہ سازی بھی ہیج اور بے حقیقت معلوم ہوتی ہے۔

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے؟

یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی؟

مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے

وہ دشت سادہ وہ تیرا جہان بے بنیاد

ساز تقدیرم وضد نغمہ پنہاں دارم

ہر کجا زخمہ اندیشہ رسد تار من است

اے من از فیض تو پائندہ! نشان تو کجاست؟

ایں دو گیتی اثر ماست، جہان تو کجاست؟

اس ”نشان تو کجاست؟“ اور ”جہان تو کجاست؟“ میں طنز کا جو ہلکا سا نشتر ہے اس سے قطع نظر یہاں

انسان کے انتھک عمل اور اس کے دور رس نتیجوں کی طرف بھی بڑا بلیغ اشارہ ہے، لیکن ان اشعار میں تخیل کی وہ کرشمہ

سازی نہیں جس سے اقبال کی وہ گستاخی جو خدا کی شان میں ان سے اکثر سرزد ہوئی ہے، بے نیاز معبود کی بارگاہ میں

ناز پروردہ عبد کی شوخی بن جاتی ہے۔ اپنی ایک چھوٹی سی نظم میں اقبال نے انسانی عمل کی عظمت اور اس عمل کے

نتائج کی وسیع اثر انگیزی کی طرف جو اشارہ کیا ہے اس کے لئے بڑے فنکارانہ انداز میں ایک تمہید قائم کرتے

وقت انسانی عمل کے بعض ایسے پہلوؤں کا ذکر کیا ہے جن کی نوعیت تعمیری کم اور تخریبی زیادہ ہے۔ خدا نے جب

فرشوں کو یہ خبر سنائی تھی کہ میں زمین پر ایک نائب بنانے والا ہوں تو فرشتوں نے کہا تھا کہ کیا تو اس کو نائب بناتا ہے جو زمین میں فساد و خون ریزی کرے گا۔ فرشتوں کی یہ پیشین گوئی اس طرح پوری ہوئی کہ انسان نے اپنی اجتماعی زندگی کو طرح طرح کے گروہوں میں تقسیم کیا، اپنے ذاتی نفع کی خاطر جنگ و جدال میں مصروف ہوا اور جنہیں خدا نے آزاد رہنے کے لئے پیدا کیا تھا انہیں قید و بند میں گرفتار کیا۔ اقبال نے زندگی کے ان حقائق کو تمہید بنا کر انسانی عمل اور سرگرمی کے روشن پہلوؤں کا بڑا ہمہ گیر نقشہ پیش کیا ہے۔ یہ نقشہ حیات انسان کے ان تمام رخوں کا احاطہ کرتا ہے جن کی بدولت انسان نے کائنات کے پوشیدہ حسن کو بے نقاب کر کے اسے نکھارا اور سنوارا۔ اس چھوٹی سی نظم کا عنوان ہے ”محاورہ مابین خدا و انسان“ پہلے تین شعروں میں خدا انسان سے مخاطب ہے اور اس کے بعد کے تین شعروں میں انسان کی عظمت اور برتری کی ترجمانی ہے۔

(خدا)

جہاں را زیک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

(انسان)

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم
سفال آفریدی، ایام آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال نے ان تین شعروں میں آدم کی تخلیقی صلاحیت کو جو پر زور اور موثر و کالت کی ہے اس میں ان کے حکیمانہ انداز فکر کے علاوہ جو چیزیں ایک ایک حرف پر چھائی ہوئی ہیں ان میں سے ایک ان کے تخیل کی ثروت ہے اور دوسری ان کے شاعرانہ احساس کی نزاکت اور لطافت۔ تخیل نے انسان کے تخلیقی عمل کے ان چند گوشوں کو یکجا کیا ہے جو زندگی کے حسن اور اس کی راحتوں کے بہترین مظہر اور نمائندے ہیں اور تخیل کی سمیٹی اور یکجا کی ہوئی چند

نمایاں حقیقتوں کو شاعرانہ اظہار نے سانچے میں ڈھلے ہوئے ایک طرح دار پیکر کی شکل دی ہے۔ نظم کے چھ مصرعوں میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں جو کوئی نہ کوئی منصب ادا نہ کر رہا ہو۔ لفظوں کی ہموار، منظم اور مرصع ترتیب میں، ان کے پُرترنم آہنگ میں، ان کی موزوں اور بر محل تکرار میں تاثیر کا طلسم پوشیدہ ہے اور یہ سب چیزیں مل کر وکالت کے اس منصب کو جس کے انجام دینے میں اقبال نے شاعرانہ وسیلوں سے مدد لی ہے، تقویت بھی دیتی ہیں اور اسے زیادہ سے زیادہ موثر بھی بناتی ہیں۔

انسان کو اپنی بے پایاں صلاحیتوں کا احساس ہے۔ اسے یہ بھی معلوم ہے کہ اسے دنیا میں آ کر نیابت الہی اور خلافت خداوندی کا جو اعلیٰ منصب ادا کرنا ہے اس میں اسے انہیں صلاحیتوں سے مدد لینا ہے اور یہ کہ دنیا میں رہ کر فطرت کو تسخیر کر کے اسے اپنے مقاصد کا تابع بنانا ہے، لیکن اس بہت بڑے اور بہت پھیلے ہوئے کام کی تکمیل کے لئے مدت بھی لامحدود ہونی چاہئے اسی لئے انسان کو خدا سے یہ شکایت ہے کہ اس نے اسے ایسی زندگی دی جو مختصر بھی ہے اور فانی بھی۔ اس خیال کو اقبال کے تخیل نے بہت سی صورتوں میں دیکھا ہے اور ہر صورت کا نقش اپنی شاعرانہ صنائی اور صورت گری سے تیار کیا ہے۔ تخیل کی اس صورت گری میں شکایت کا رنگ کہیں تو ہلکا ہے، جیسے اس شعر میں:

گناہ ما چہ نویند کاتبان عمل
نصیب ما ز جہان تو جز نگاہے نیست
اور کہیں اس میں بڑی تلخی، تیزی اور تندہی ہے۔ جیسے اس شعر میں:
باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

اس شعر میں طنز بلکہ طعن کی جو شدید کیفیت ہے اس کے پس منظر میں ”حیات آدم“ کے بڑے اہم بلکہ شاید سب سے اہم واقع کی گونج سنائی دے رہی ہے۔

اس شکایت کے علاوہ کہ خدا نے اتنا بڑا کام انسان کے سپرد کر کے اسے مختصر سی زندگی دی۔ انسان کو اور اس لئے بحیثیت انسان کے وکیل کے اقبال کو خدا سے اور بھی طرح طرح کی شکایتیں ہیں اور ان شکایتوں کا بیان ان کی نوعیت کے فرق کی بنا پر مختلف طریقوں سے ہوا ہے یا یوں کہنا شاید زیادہ صحیح ہو کہ جیسی شکایت ہے ویسا ہی شکایت کا لہجہ بھی ہے۔ ان گونا گوں شکایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ خدا نے انسان کے دل میں وہ کیفیت پیدا کی جسے اقبال کبھی ”سوز مشاقتی“ کہتے ہیں اور کبھی ”عشق بلا انگیز“۔ خدا نے انسان کو ”سوز مشاقتی“ اور ”عشق بلا انگیز“ کی دولت بے پایاں تو عطا کی لیکن اس کی تسکین کے لئے جس ماحول اور فضا کی ضرورت تھی اس سے اسے محروم رکھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس آگ نے نہ جانے کتنے نیتانوں کو خاکستر کیا۔ انسان کو اس کا احساس ہے، لیکن یہ

احساس جرم کا احساس ہرگز نہیں اس لئے کہ انسان اسے اپنی نہیں خدا کی خامی اور کوتاہی سمجھتا ہے اور اس لئے جھجک اور خوف کے بغیر کبھی شکوہ و شکایت کے انداز میں اور کبھی طنز و تشنیع کے لہجے میں اپنے دل کی بات کہہ ڈالتا ہے۔ اقبال نے اپنے شعروں میں جہاں کہیں شکایت یا طنز کا یہ انداز اختیار کیا ہے، ان کی حیثیت ایک ایسے وکیل کی ہے جو یہ ہر صورت اپنے موکل کو بے قصور ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اقبال ایک جگہ کہتے ہیں:

اے خدائے مہر و مہ خاک پر پشانے نگر
ذرہ در خود فرد و پچہ بیابانے نگر

بر دل آدم زدی عشق بلا انگیز را
آتش خود را باغوش نیتانے نگر

”بر دل آدم زدی عشق بلا انگیز“ میں شکایت ادب کے دائرے سے باہر نہیں نکلی، لیکن یہ عشق بلا انگیز جب شرار بن کر خرمن ہستی کو جلانے لگتا ہے تو اس کے شعلے لفظ بن کر زبان پر آ جاتے ہیں اور انسان عاجز اور پریشان ہو کر چیخ اٹھتا ہے:

شرار از خاک من خیزد، کجا ریزم، کرا بسوزم؟
اور پھر یہ آگ شکوہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے:

غلط کردی کہ در جانم گندمی سوز مشتاقی

ادب کی زنجیریں پاش پاش ہو جاتی ہیں اور دل کی بغاوت خالق حقیقی سے یہ کہنے میں تامل نہیں کرتی کہ ”غلط کردی“۔ پہلے مصرعے میں عجز اور پریشانی کے باوجود جو تھوڑی سی احتیاط ہے وہ دوسرے مصرعے میں اس طرح ختم ہوئی ہے جیسے اب اس پر کسی کا اختیار باقی نہیں رہا، لیکن یہی بات اقبال نے بعض جگہ اس طرح کہی ہے کہ وہاں احتیاط اور ادب کا یہ ہلکا سا پردہ بھی موجود نہیں کہ تجربے کی شدت مجبوری اور بے اختیاری کا پیش خیمہ ہے:

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ
اپنے لئے لامکاں، میرے لئے چار سو¹

انسان کی فطرت میں بلندی ہے اور بلند سے بلند تر تک پہنچنے کی نہ مٹنے والی خواہش اس کی فطرت ازلی اور یہی فطرت اس کے دل میں نئے حوصلے اور نئی آرزوئیں پیدا کرتی ہے۔ اسی فطرت کا تقاضا ہے کہ ایک چیز کی تسخیر کے بعد دوسری کی تسخیر کی طرف قدم بڑھائے۔ مہ و انجم پر اپنی کمندیں ڈالے، جبریل کو اپنا صیدزبوں بنائے اور یزداں کی طرف کمند پھینکے²، لیکن بعض چیزیں ہیں کہ اس کی فطرت آزاد کے پیروں میں زنجیریں ڈالتی ہیں اور یہ فطرت آزاد تڑپ کر اور بے قرار ہو کر اپنے خالق سے فریاد کرتی ہے، کبھی عجز و انکسار کے ساتھ اور کبھی نڈر اور بے

باک ہو کر

طبع بلند دادہ بند ز پائے من کشائے
تابہ پلاس تو دھم خلعت شہر یار را

بہ بحر نغمہ کر دی آشنا طبع رداغم را
ز چاک سینہ ام دریا طلب، گوہر چہ می خواہی
نماز بے حضور از من نمی آید، نمی آید
دلے آوردہ ام، دیگر ازیں کافر چہ می خواہی

جس طبع رواں کی دریا مزاجی اور جس دل کی جلوہ طلبی پر انسان کو ناز ہے اس کی نظر میں ایسا جہان، جہاں
صرف یزداں ہے، شیطان نہیں ہے، کور ذوق ہے^۳ ایسی طبیعت اور ایسا دل رکھنے والے انسان کی فطرت میں
ایسی بلند اور اس ہمت کی اتنی مردانگی ہے کہ جب خدا اس سے کہتا ہے کہ جو حالت ہے اس پر شا کر رہو تو انسان اسے
جواب دیتا ہے کہ نہیں میری طبع بلند اس صورت حال سے مطمئن نہیں^۴ اقبال اس بلند فطرت، تازہ جو اور انقلاب
پسند انسان کی وکالت اول تو یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ انسان کی فطرت کی تسکین کے لئے خدا کو اپنے نظام کائنات میں
بعض بنیادی تبدیلیاں کرنی چاہئیں اور دوسرے اس طرح کہ وہ اس مشکل پسند فطرت کے لئے آزمائشوں کے
زیادہ سامان پیدا کرے۔ ”زبور عجم“ کی ایک نظم کے چند بند پہلی قسم کے مطالبات کی بڑی واضح شاعرانہ تصویریں
ہیں۔ ایسی تصویریں جن میں فلسفیانہ فکر اور شاعرانہ فن نے مل کر اقبال کے مسلک کی وضاحت کی ہے:

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک
یا دگر ابلیس بہر امتحان عقل و دیں
یا چناں کن یا چنیں

جہانے تازہ یا امتحانے تازہ
می کنی تا چند باما آنچہ کر دی پیش ازیں
یا چناں کن یا چنیں

فقر بخشی؟ یا شکوہ خسرو پرویز بخش
یا عطا فرما خرد با فطرت روح الایں
یا چناں کن یا چنیں

یا بکش در سینہ من آرزوئے انقلاب

یا دگرگوں کن نہاد ایں زمان و ایں زمیں
یا چناں کن یا چنیں

دوسرا مطالبہ غزل کے بعض شعروں میں ہوا ہے اور عموماً غزل کی زبان میں ہوا ہے۔
فرصت کشمکش مدہ ایں دل بے قرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

گیسوئے تابدار کو اور بھی تادار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر
انسان کو خالق نے جو بے پایاں صلاحیتیں ودیعت کی ہیں انہیں کی بدولت اسے فرشتوں تک پر فوق
حاصل ہوا ہے۔ اس علم نے انسان کو ایک ایسے احساس برتری (Superiority Complex) میں مبتلا کیا ہے
کہ کبھی کبھی وہ خالی ظرف کی صدا بن کر نکلتا ہے اور کبھی کبھی طعن، تشنیع اور تکبر کی صورت اختیار کر لیتا ہے:
مقام بندگی دیگر، مقام عاشقی دیگر
زنوری سجدہ می خواہی زخا کی بیش ازاں خواہی

مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد
قصور وار، غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

شوخیوں، شکوے

اور کبھی کبھی دل کا یہ بخار شکوؤں کا دفتر بن جاتا ہے اور ساری شکایتیں، سارے طعنے، ساری بیباک
گستاخیاں ایک ہی زنجیر کی کڑیاں بن جاتی ہیں۔ اقبال کی مشہور ”غزل“ اگر کج رو ہیں انجم..... ”طنز اور طعنے کے
تیروں کا ترکش ہے:

اگر کج رو ہیں انجم، آسمان تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا یہ یا میرا؟
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی

خطا کس کی ہے یا رب لامکاں تیرا ہے یا میرا؟

اسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیوں کر
مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا؟

اسی کوکب کی تابانی سے ہے سارا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

آخری شعر میں وکالت کافن چابک دستی سے بروئے کار آیا ہے۔

اقبال کے کلام میں آدم کی زندگی، اس کی تخلیقی سرگرمیوں اور ان سرگرمیوں کی بدولت ظاہر ہونے والے غیر فانی کارناموں میں اقبال نے بارگاہ ایزدی میں اس کی جو نمائندگی اور وکالت کی ہے اس کی بنیاد بعض ایسی حقیقتوں پر ہے جن کا سرچشمہ قرآن حکیم کے ارشادات ہیں۔ ان حقائق پر اقبال کے تخیل نے بعض ایسی باتوں کا اضافہ کیا ہے جنہیں قیاس بڑی آسانی سے قبول کرتا ہے۔ ان دونوں چیزوں کے امتزاج سے ”حیات آدم“ کی رنگین داستان مرتب ہوئی ہے۔ اس کی رنگینی میں اور بہت سی چیزوں کے علاوہ انسانی فطرت کی بعض کمزوریوں کا بھی حصہ ہے اور ابلیس کی اس شیطنت کا بھی جس نے قدم قدم پر ان کمزوریوں سے فائدہ اٹھایا۔ اقبال کو اس کا احساس ہے اور اس لئے آدم کی وکالت کرتے وقت انہوں نے شاعرانہ تخیل کو حکیمانہ احساس کا پابند رکھا ہے اور اس حقیقت کی طرف سے چشم پوشی نہیں کی کہ آدم نے خدا کے اوصاف کا مظہر اور اس کی نیابت اور خلافت کا امین ہونے کے باوجود کبھی کبھی راہ صواب کو ترک کر کے اپنے آپ کو زندگی کے پُرفسوں فریب کا شکار بنایا ہے۔ ”پیام مشرق“ میں اقبال نے انسانی زندگی کے مختلف مراحل کو پانچ منزلوں میں تقسیم کر کے ہر مرحلے کے واضح پہلوؤں کو بڑے شاعرانہ انداز میں نمایاں کیا ہے۔ اس نظم کے ابتدائی چار حصوں کے عنوان ہیں: (1) میلاد آدم (2) انکار ابلیس (3) اغوائے آدم (4) آدم از بہشت بیرون آمدہ می گوید۔ پانچویں حصے میں صبح قیامت کا منظر پیش کیا گیا ہے اور آدم حضور باری میں اپنی زندگی کا پورا خلاصہ بیان کر کے اپنی اس کوتاہی کی ایک حسین تاویل پیش کر رہا ہے کہ وہ جہان فسوں کار کے طلسم میں کیوں مبتلا ہوا۔ یہ حسین تاویل اقبال کی شاعرانہ وکالت کا آخری حربہ ہے اور یقیناً کامیاب حربہ ہے کہ اس میں فلسفہ منطق اور شاعری، باہم ایک دوسرے کے ہم عنان بھی ہیں اور ہم نوا بھی۔ داستان کے اس مرحلے پر اقبال کی وکالت نے جو انداز اختیار کیا ہے اس کا مفصل حال خود انہی کی زبان سے سنئے:

اے کہ ز خورشید تو کوکب جاں مستنیر
از دلم افروختی شمع جہان ضریر

ریخت ہنر ہائے من بحر بہ یک نائے آب
تیشہ من آورد از جگر خارہ شیر

زہرہ گرفتار من، ماہ پرستار من
عقل کلاں کار من بہر جہاں دارو گیر

من بہ زمیں در شدم، من بفلك بر شدم
بستہ جادوئے من ذرہ و مہر منیر

گرچہ فسوش مرا برد ز راہ صواب
از خلطم در گذر، عذر گناہم پذیر

رام نگرود جہاں تانہ فسوش خوریم
جز بکمند نیاز ناز نگرود اسیر

تا شود از آہ گرم ایں بت سنگیں کداز
بستن زنار او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد فطرت چالاک را
اھرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

پہلے چار شعروں میں انسان کی عملی سرگرمیوں کا خلاصہ ہے اور یہاں انسان اپنے تسخیری کارناموں کا ذکر اسی فخر بلکہ غرور کے ساتھ کرتا ہے جو اس نے ہر موقع پر خدا سے مخاطب ہوتے وقت اختیار کیا ہے، لیکن اگلے شعر میں اس کا انداز اور لہجہ خادمانہ، نیاز مندانہ اور منکسرانہ ہے ”از خلطم در گذر، عذر گناہم پذیر“ میں عبودیت کی پوری شان موجود ہے اور یہاں پہنچ کر وکالت کا وہ فریضہ تکمیل کو پہنچتا ہے جو اقبال نے ”آدم“ کی طرف سے اپنے ذمے لیا تھا۔ اس وکالت میں اقبال کی شاعری کا پورا لہجہ اس اہم وکالت کے منصب اور مقصد کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ رہا ہے۔ حسب ضرورت اس میں تیزی اور تندہی بھی پیدا ہوتی ہے اور نرمی بھی، لیکن عموماً اس پوری وکالت پر

برتری کا احساس، تبختر اور تکبر چھایا رہا ہے اور اس لئے اس میں جا بجا شکوہ و شکایت طنز اور اس سے بھی بڑھ کر طعن و تشنیع کی کیفیت ہے۔ گو اس سے انکار ممکن نہیں کہ اس شکوہ شکایت، طنز اور ”طعنے تشنے“ میں ہر جگہ شاعرانہ حسن اور دل کشی موجود ہے۔

مسلمان کی زندگی

اقبال کی حکیمانہ اور شاعرانہ وکالت کا دوسرا میدان مسلمان کی زندگی ہے۔ اقبال کے سامنے مسلمان کی اس زندگی کا ایک مثالی تصور ہے۔ مثالی تصور کا سرچشمہ ایک طرف تو قرآن حکیم کی تعلیم ہے اور دوسری طرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزہ اور برگزیدہ ذات جس میں انسانی فکر، عمل اور اخلاق کے اوصاف اپنی اعلیٰ ترین اور پسندیدہ ترین صورت میں مجتمع ہیں۔ ایک طرف تو یہ مثالی تصور اور دوسری طرف یہ واضح حقیقت کہ مسلمان بحیثیت گروہ کے نہ صرف یہ کہ اس مثالی تصور سے بہت دور ہے بلکہ اس کی زندگی ذلت، نکبت اور تحقیر کی زندگی ہے اور وہ کہ جسے اپنے عمل اور اخلاق کی بدولت تمام بنی نوع انسان میں سب سے زیادہ معزز، محترم اور مقتدر ہونا چاہئے تھا آج عزت، احترام اور اقتدار سے محروم ہے۔ اقبال نے مسلمان کی تمدنی اور سیاسی بد حالی کا جو نقشہ بیسویں صدی کے شروع میں دیکھا اس سے اس کا دل سخت بے چین اور مضطرب تھا۔ اس بے چینی اور اضطراب میں ایک مجبوری اور بے بسی کی کیفیت بھی تھی اور ان ملی جلی کیفیتوں نے اقبال میں غصہ بھی پیدا کیا تھا اور جھنجھلاہٹ بھی۔ اس غصے اور جھنجھلاہٹ کا نتیجہ تھا کہ اقبال نے اعتدال اور توازن کے سارے ضابطے چھوڑ کر خدا کی بارگاہ میں شکوؤں کا دفتر کھولا اور دل کی بھڑاس نکالنے کے لئے جو کچھ منہ میں آیا کہتے چلے گئے۔ مسلمان نے ماضی کی زندگی میں جذبہ دین داری سے سرشار ہو کر اللہ کے نام پر جو کچھ کیا تھا جی کھول کر اس کا احسان جتایا اور اس طرح جتایا کہ فرشتے بھی اس کی شوخی و گستاخی^۵ اور بد سلتی^۶ اور برہمی پر انگشت بدنداں رہ گئے۔ اقبال نے ”شکوہ“ میں ایک وقتی جوش اور جذبے کے تحت اپنی بے باک وکالت سے جس طرح خدا کو قائل کرنے کی کوشش کی تھی اس کی شدت خود اقبال نے بھی محسوس کی اور اسی احساس نے ان سے ”جواب شکوہ“ لکھوایا۔ اسی لئے جب ہم اقبال کے کلام کے اس حصے پر نظر ڈالتے ہیں جس میں اقبال خدا سے مسلمان کے نمائندے یا وکیل کی حیثیت سے مخاطب ہیں تو اس میں ہمیں کسی جگہ شکوہ، طنز اور طعنہ کا وہ رنگ نہیں ملتا جو ان کے کلام کے اس حصے میں جو ”آدم“ یا انسان کے خیالات اور احساسات کی وکالت کرتا ہے۔ یہاں اقبال کے مخاطب کا اندازہ عموماً دعا کا ہے۔ اقبال نے دعا کو کہیں جذباتی نہیں بننے دیا بلکہ اسے اپنے اس نظام فکر کا تابع رکھا ہے جس میں مسلمان کی زندگی بعض اخلاقی اور عملی ضابطوں کی پابند ہے۔ کلام پاک میں مسلمان کو ایک خاص طرح سوچنے اور عمل کرنے یا ایک خاص طرح کے اخلاق کی پابندی کرنے اور اس اخلاق کے مطابق زندگی بسر کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ اس خاص طرح زندگی بسر کرنے اور اس

زندگی کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے مسلمان میں بعض اوصاف کا پیدا ہونا یا اس کی بعض صلاحیتوں کا ابھرنا ضروری ہے۔ اقبال کو موجودہ دور کے مسلمانوں میں ان اوصاف کی نمایاں کمی محسوس ہو رہی ہے۔ اس لئے وہ حضور باری میں جاتے ہیں تو ان کی آرزوئیں استدعا بن کر زبان پر آتی ہیں۔ مسلمان کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد، نصب العین یا آدرش یہ ہے کہ وہ ہر طرف خیر کی روشنی پھیلانے اور شر کی جو قوتیں خیر کو پھیلنے اور آگے بڑھنے سے روکتی ہیں ان کا مقابلہ کرے، ان سے نبرد آزما ہو، ان کے سامنے سینہ سپر ہو کر کھڑا ہو جائے اور اگر ضرورت پڑے تو اپنی جان قربان کرنے سے بھی دریغ نہ کرے۔ مسلمان کی موجودہ زندگی، قربانی اور ایثار کے اسی جذبے سے خالی ہے۔ اسی لئے اقبال بارگاہ ایزدی میں حاضر ہوتے ہیں تو اپنے معبود سے دعا کرتے ہیں کہ وہ حسینؑ کی رسم ایثار کو پھر دنیا میں عام کرے:

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنه کام

خون حسین بازوہ کوفہ و شام خویش را

لیکن اقبال کو اس بات کا بھی شدید احساس ہے کہ وہ مسلمان جسے خیر کی تبلیغ کے لئے ہر وقت جان ہتھیلی پر رکھنے کا حکم ملا ہے آج کل جاں سپاری کے اس جذبے سے عاری اور محروم ہے اور اس کو تاہی کا علاج بھی خالق حقیقی کے سوا کسی اور کے پاس نہیں، اس لئے دست دعا اسی کے آگے پھیلاتے ہیں:

یا مسلمان را مدہ فرماں کہ جاں برکف بنہ

یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانے آفریں

ایک دوسرے انداز میں یہی گزارش یوں پیش کی جاتی ہے:

جسے نان جویں بخشی ہے تو نے

اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کا ایک تاریک پہلو یہ ہے کہ ان کے دلوں میں مہر و وفا کی وہ گرمی باقی نہیں رہی جس کی بدولت ہر مسلمان دوسرے مسلمان کے غم کو اپنا غم سمجھ کر آگ میں کود پڑتا تھا اور یوں شرکت غم دکھ درد کے بوجھ کو ہلکا کر دیتی تھی۔ اقبال مہر و وفا کی دولت کو ذات خداوندی کا عکس اور پرتو سمجھتے ہیں اور اسی لئے خدا کے سامنے دامن پھیلاتے ہیں تو ان کے دل کی بات یوں زبان تک آتی ہے:

دلوں کو مرکز مہر و وفا کر

حریم کبریا سے آشنا کر

یہی بات کبھی کبھی اشاروں، کنایوں میں یا شاعرانہ علامتوں کے ذریعے ادا کی جاتی ہے:

رگ تاک منتظر ہے تری بارش کرم کی
کہ عجم کے میکدوں میں نہ رہی مئے مغانہ
اور پھر مسلمان کے لئے بیک وقت وہ تمام چیزیں طلب کی جاتی ہیں جن کے بغیر اس نصب العین کی
تکمیل ممکن نہیں جو مسلمان کا مقصود ہے اور جس کے بغیر اس کی زندگی ادھوری رہتی ہے:

شراب کہن پھر پلا ساقیا
وہی جام گردش میں لا ساقیا

مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا
مری خاک جگنو بنا کر اڑا

خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استاد کر

ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے
نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے
دل مرتضیٰ، سوز صدیق دے

جگر سے وہی تیر پھر پار کر
تمنا کو سینوں میں بیدار کر

”وہی تیر“ میں ماضی اور حال کے مسلمانوں کے فرق کی طرف بڑا بلیغ اشارہ ہے۔

بارگاہ خداوندی میں اقبال کی حضوری کی یہ دوسری صورت جس میں وہ مسلمانوں کے وکیل بن کر سب
کچھ کہتے ہیں، اس پہلی صورت سے مختلف ہے جہاں وہ انسان یا آدم کے نمائندے اور وکیل کی حیثیت سے خدا
سے ہم کلام ہیں۔ اقبال کا مقصد اور نصب العین بعض اساسی وجوہ کی بنا پر دونوں صورتوں میں مختلف ہے اور اس
مقصد اور نصب العین کے اختلاف نے ان کے مخاطب کے انداز اور لہجے میں فرق پیدا کیا ہے۔ پہلے موقع پر شکوہ و

شکایت کی جو تیزی اور تندی اور طعن و تشنیع کی جو ناگوار تلخی ہے وہ اس عبرت انگیز صورت حال کی پیدا کی ہوئی ہے جس میں انسان اشرف المخلوقات ہونے کے باوجود مبتلا ہے۔ دوسری صورت میں بات مسلمان کی طرف سے کی گئی ہے اس لئے بات میں عاجزانہ اور منکسرانہ دعا کا رنگ ہے۔ مخاطب کی تیسری صورت وہ ہے کہ جب اقبال اپنی ذاتی حیثیت میں، اس طرح اپنے خدایا معبود سے ہم کلام ہیں جیسے ایک بندے کو ہونا چاہئے۔ یہاں ان کی ہر بات میں حفظ مراتب کی نزاکت بھی ہے، عبودیت کا عجز و انکسار بھی اور ان دونوں چیزوں کے ساتھ ناز و نیاز کے رشتے کی بے لوث رنگینی بھی۔ اسی لئے اقبال نے بحیثیت اقبال کے جب اپنے معبود سے ہم کلامی کی سعادت حاصل کی ہے تو کبھی اسے ایک ایسے محبوب کی صورت میں دیکھا ہے جس کا جلوہ ہر حسن میں دکھائی دیتا ہے اور کبھی اس قادر مطلق کے روپ میں کہ جس سے ہر چیز طلب بھی کی جاسکتی ہے اور طلب کرنے کے بعد یہ یقین بھی رکھا جاسکتا ہے کہ اس سے جو کچھ مانگا جائے گا وہ ملے گا۔ اقبال نے اپنے معبود اور خالق کو اپنی ہر آرزو کے حصول کا مرکز بنایا ہے اور ان آرزوؤں کی نوعیت ان آرزوؤں سے کہ جو آدم اور مسلمان کے نمائندے یا وکیل کی حیثیت سے ان کے دل میں پیدا ہوتی ہیں، بعض باتوں میں ملی جلی ہونے کے باوجود ان سے مختلف ہے۔ یہ آرزوئیں ایک طرف تو اقبال کے ان احساسات کی پیدا کی ہوئی ہیں جو معاشرتی زندگی بسر کرنے والے ایک حساس انسان کے دل میں پیدا ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان تصورات کی جو زندگی اور اس زندگی کے ساتھ انسان کے تعلق کے سلسلے میں اقبال کے فکر نے مرتب کئے ہیں۔ اقبال فلسفی ہیں، شاعر ہیں اور اپنی نجی زندگی میں دل گداز اور چشم نم رکھنے والے رقیق القلب انسان، اقبال کی شخصیت کے یہ تینوں پہلو ان کے کلام کے اس حصے میں جہاں انہوں نے اپنی ذاتی حیثیت سے اور اپنے شخصی رشتے کی بنا پر خدا کو مخاطب کیا ہے، طرح طرح سے اپنا جلوہ دکھاتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ ان کے کلام کا یہ حصہ لہجے کے انکسار اور نیاز مندی کی بنا پر بھی اور شاعرانہ انداز نظر اور حکیمانہ طرز فکر کا عکس ہونے کی وجہ سے بھی لطیف اور گہرے تاثرات کا حامل ہے۔

اقبال..... بارگاہ خدا میں

اقبال نے اپنی ذاتی حیثیت میں خدا سے جو تعلق قائم کیا ہے اس میں شکوہ شکایت کی جگہ قناعت و شکر نے لی ہے اور قانع اور شاکر اقبال نے بارگاہ ایزدی میں حاضر ہو کر جب اپنے معبود کو مخاطب کیا ہے تو ان کے لہجے میں سپردگی کی کیفیت پیدا ہوئی ہے۔ اقبال کے لئے حق تعالیٰ سے ہم کلامی بجائے خود ایک ایسی سعادت ہے جس کا نشہ انہیں سرشار و مخمور رکھتا ہے اور اس سرشاری و خماری کا عکس ان کی زبان سے نکلے ہوئے ہر لفظ میں گھلاوٹ بھی پیدا کرتا ہے اور تاثیر بھی۔ اپنی حالت دل ایک جگہ یوں بیان کرتے ہیں:

تیری بندہ پروری سے مرے دن گزر رہے ہیں
 نہ گلہ ہے دوستوں کا نہ شکایت زمانہ
 یہ کیفیت کبھی شکایت کی صورت بھی اختیار کرتی ہے تو عاجزی اور انکساری کا دامن اس کے ہاتھ سے
 نہیں چھوٹتا:

من ہماں مشّت غبارم کہ بجائے نرسد
 لا لہ از تست و نم ابر بہاری از تست

یا رب یہ جہان گزراں خوب ہے لیکن
 کیوں خوار ہیں مردان جفاکیش و ہنرمند

خداوند! یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
 کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

تیرے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا
 یہاں مرنے کی پابندی، وہاں جینے کی پابندی

بحیثیت مفکر، بحیثیت شاعر اور بحیثیت انسان اقبال کے دل میں طرح طرح کی آرزوئیں پیدا ہوتی
 ہیں۔ اقبال نے اپنے خدا کے ساتھ عبودیت کا جو رشتہ قائم کیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان تینوں حیثیتوں سے ان کا
 دل جن آرزوؤں کی تخلیق کرتا ہے اور جن آرزوؤں کی تکمیل کے لئے بے قرار ہوتا ہے، انہیں وہ حضور باری میں
 لے جائیں، کمال نیاز مندی سے دامن پھیلائیں اور گڑگڑا کر دعائیں مانگیں کہ اے میرے مولیٰ! میرے خالی
 دامن کو گلہ ہائے مراد سے بھر دے۔ اقبال کا احساس خودی اور ان کی آرزوئے فقر جس طرح دعا بن کر زبان پر
 آتی ہے اس کا جلوہ چند شعروں میں دیکھئے:

یا رب درون سینہ دل با خبر بدہ
 دور بادہ نشہ را نگرم آں نظر بدہ

ایں بندہ را کہ بانفس دیگران نزیت
 یک آہ خانہ زاد مثال سحر بدہ

خواجہ من! نگاہ دار آبروئے گدائے خویش
آنکہ زجوعے دیگران پر فگند پیالہ را

دل زندہ کہ وادی بہ حجاب در نساہ
نگہے بدہ کہ بیند شررے بہ سنگ خارہ

بجمال تو کہ در دل اگر آرزو ندارم
بجز ایں دعا کہ بخشی بکبوتران عقابی

کاغذا، وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

خالق حقیقی کی ادنیٰ سی توجہ بھی قطرے کو گہراور ذرے کو آفتاب بنا سکتی ہے:
از چمن تو رستہ ام قطرہ شبنمے بہ بخش
خاطر غنچہ وا شود، کم نشود زجوعے تو

تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ کر
تیرے پیانے میں ہے ماہ تمام اے ساقی

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھوں میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہر آبدار کر
تکمیل کی کسی منزل تک پہنچنے کی آرزو کبھی ذات خداوندی میں جذب و حل ہونے کی آرزو بن جاتی ہے:

تو ہے محیط بیکراں، میں ہوں ذرا سی آہجو
یا مجھے ہم کنار کر، یا مجھے بے کنار کر

وہی اقبال جو کبھی کبھی ”داد“ یا ”صلے“ کی تمنا سے آزاد اور بے نیاز ہو کر صرف فریاد سنانے کی لذت میں

گم رہنا چاہتے ہیں^۸ کبھی کبھی خاموشی اور بے زبانی کو اپنی زبان اور اپنا تکلم بناتے ہیں اور ایسے موقعوں پر عموماً ان کی بات تغزل کی دل کش کیفیت میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے:

گلہ ہا داشتہ از دل بزبانم نرسید
مہر و بے مہری و عیاری و یاری از تست

ز حکایت دل من تو بگو کہ خوب دانی
دل من کجا کہ او را بکنار من نیابی

”آنچه بکس نتوان گفت“ میں راز و نیاز کے جس رشتے اور تعلق کا رموز پوشیدہ ہے اس کی جھلک شاعر اقبال کے بہت سے شعروں میں طرح طرح سے دکھائی دیتی ہے۔ یہ شعر جہاں ایک طرف اس حقیقت کے مفسر ہیں کہ بندے کو اپنے معبود کی ناز برداری پر بڑا ناز ہے، دوسری طرف اس شاعرانہ حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ یگانگت اور محبت کی سچائی، وارفتگی اور فدائیت جب شعر کے سانچے میں ڈھلتی ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دل کے سارے گداز نے پگھل کر شعر کے پیکر میں جنم لیا ہے۔ اقبال کے فارسی اور اردو کلام میں تغزل کے رنگ میں ڈوبے ہوئے بہت سے شعرا ایسے ہیں جن میں بندہ خدا سے اس طرح مخاطب ہے جیسے محبوب سے۔ مخاطب ہونے والا خود کو عاشق شیدا سمجھ کر اپنے محبوب کی ہر ادا کا تذکرہ مزے لے لے کے اور جھوم جھوم کر کر رہا ہے:

نہ تو در حرم گنجی نہ در تہخانہ می آئی
ولیکن سوئے مشتاقان چہ مشتاقانہ می آئی

قدم بیباک تر نہ در حریم جان مشتاقان
تو صاحب خانہ آخر چرا دزدانہ می آئی

بغاوت می بری سرمایہ تسبیح خوانان را
بہ شبنون دل زناریاں ترکانہ می آئی
گہ صد لشکر انگیزی کہ خون دوستان ریزی
گہ در انجمن باشیشہ و پیانہ می آئی

اے کہ نزدیک تر از جانی و پنہاں زنگہ
ہجر تو خوش ترم آید ز وصال دگراں

در موج صبا پنہاں دزدیدہ باغ آئی
در بوئے گل آمیزی، باغچہ در آویزی

من بندہ بے قیدم شاید کہ گریزم باز
ایں طرہ پیچاں را در گردنم آویزی

حجاب اکسیر ہے آوارہ کوئے محبت کو
مری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی

خدا کی ذات کو ہر طرح کی شان محبوبی کا مرکز اور ہر محبوب سے برتر و اعلیٰ سمجھنے والے اقبال کا ذہن جب شاعری کے حریری پردے اٹھا کر دیکھتا ہے تو بے ساختہ اس کی زبان سے نکل جاتا ہے:
اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

اور پھر اقبال اسی بات کو بار بار دہراتے ہیں اور پورے عقیدے اور ایمان کے ساتھ دہراتے ہیں:
لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گنبد آگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
زردہ ریگ کو دیا تو نے طلوع آفتاب

شوکت و سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
نقر جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب

تیری نگاہ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل غیاب و جستجو، عشق حضور و اضطراب

یہی احساس، لطیف تر شاعرانہ انداز میں ایک اور جگہ اس طرح ظاہر ہوا ہے:

میرا نشیمن نہیں درگہ میر و وزیر
میرا نشیمن بھی تو، شاخ نشیمن بھی تو

تجھ سے گریباں مرا مطلع صبح نشور
تجھ سے مرے سینے میں آتش اللہ ہوا

تجھ سے مری زندگی سوز و تب و درد و داغ
تو ہی مری آرزو، تو ہی مری جستجو

پاس اگر تو نہیں شہر ہے دیراں تمام
تو ہے تو آباد ہیں اجڑے ہوئے کاخ و کو

خدمت انسانیت

اقبال ہر طرح کے فن کو، جن میں شاعری بھی شامل ہے، انسان کی خدمت اور رہنمائی کا وسیلہ سمجھتے ہیں، اس لئے اس خدا سے جو ان کی تمام تر آرزوؤں کا مرکز و منبع ہے اپنے شعر کے لئے حسن تاثیر کی دعا بھی بڑے عاجزانہ اور موثر شاعرانہ انداز میں کرتے ہیں۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

ضمیرم آنچناں کن کہ ز شعلہ نوائے

دل خاکیاں فروزم، دل نوریاں گدازم

دل خاکیاں فروزم اور دل نوریاں گدازم والی آرزو کبھی کبھی اپنے سارے گرد و پیش کو اپنی گرفت میں لینا

چاہتی ہے اور اقبال کے دل کی تڑپ ایک طویل دعا بنتی اور نرم و نازک لے میں فضا میں گونجنے لگتی ہے:

ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر
زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر!

جوانوں کو سوز جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے

مری ناؤ گرداب سے پار کر
یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر

بتا مجھ کو اسرار مرگ و حیات
کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات

مرے دیدہ تر کی بے خوابیاں
مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں

مرے نالہ نیم شب کا . نیاز
مری خلوت و انجمن کا گداز

امنگیں مری، آرزوئیں مری
امیدیں مری، جستجوئیں مری

مری فطرت آئینہ روزگار
غزالان افکار کا مرغزار

مرا دل میری رزم گاہ حیات
گمانوں کے لشکر، یقیں کا ثبات

یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر
اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر

مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے! ٹھکانے لگا دے اسے!

یہاں دعا کی لے نے اپنی ذات سے بڑھ کر پوری نوع انسانی کا احاطہ کیا ہے، اور جس انسان کی فلاح کو اقبال نے اپنی حکمت اور اپنے شعر کا مقصد بنایا ہے اپنا سب کچھ اس پر قربان کر دینا چاہتے ہیں اور ایثار اور قربانی کے اس فریضے کی ادائیگی میں بڑے والہانہ انداز میں اپنے خدا سے کہتے ہیں کہ میری ساری متاع کو میری نوع میں تقسیم کر دے کہ اس متاع کا بہترین مصرف یہی ہے۔ یہی اقبال کی آرزو تھی اور اس لئے ان کی دعاؤں کی معراج ہے۔

اقبال نے شاعری شروع کی تو وہ وطن کی محبت کے جذبے سے سرشار تھے اور شاعری کے اس دور میں یہ احساس ان کے دل میں کانٹے کی طرح کھٹک رہا تھا کہ ان کے اہل وطن امتیاز آئین و ملت کے پھندے میں گرفتار ہیں۔ یورپ کے قیام کے زمانے میں مطالعے اور مشاہدے نے ان کے تصورات میں تبدیلی پیدا کی اور وہ ایک طرف بنی نوع انسان کی عظمت اور دوسری طرف اسلامی اخوت کے پیامی بن کر دنیا کے سامنے آئے۔ اقبال کے فکر نے ان پیغاموں کو ایک منظم فلسفہ حیات کی شکل دی۔ ان کے شاعرانہ تخیل نے اس فلسفے کو ایک دل نشین پیکر عطا کیا اور ان کے جذبے کے خلوص اور شدت نے اس فلسفے کو دل کی گہرائیوں تک پہنچایا۔ یوں گویا اقبال کی پوری شاعری ان کی شخصیت کے تین رخوں (فکری، تخیلی اور جذباتی) کا مکمل آئینہ اور ان کے رچے ہوئے مزاج کی ایک موثر صورت ہے۔ ان کی شخصیت کے یہ تینوں رخ ان کی شاعری کے ہر پہلو میں نمایاں دکھائی دیتے ہیں لیکن اس کا جتنا واضح اظہار ان تینوں حیثیتوں سے، جس طرح ان کے کلام کے اس حصے میں ہوا ہے جہاں وہ بارگاہ ایزدی میں حاضر ہو کر خداوند تعالیٰ سے مخاطب ہوئے ہیں، کسی اور موقع پر نہیں ہوا۔ خدا سے مخاطب ہوتے وقت اقبال نے تین مختلف منصب ادا کئے ہیں اور یہ منصب ادا کرتے وقت نہ فکری تقاضوں کو نظر انداز کیا ہے نہ شعری مطالبات کو۔ ان کے نغمے کی لے ان کے منصب کے مقاصد کے ساتھ بدلی اور اس سے ہم آہنگ رہی ہے اور یہ بات صرف اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے کہ شاعر کے فکری نظام میں کسی طرح کا انتشار نہ ہو، وہ مفکر ہونے کے باوجود یہ نہ بھولے کہ وہ شاعر ہے اور ان دونوں چیزوں کے ساتھ ساتھ یہ یاد رکھے کہ فکر اور شعر کو جب تک جذبے میں نہ سمویا جائے ان میں نہ صداقت پیدا ہوتی ہے نہ تاثیر۔

وجودِ مطلق یا خدا

ڈاکٹر عشرت حسن انور (ترجمہ: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی)

جیسا کہ گزشتہ باب میں واضح کیا گیا، کائنات ایک آزاد تخلیقی ارادے کی ماہیت رکھتی ہے، تمام موجودات کی تہہ میں یہی ارادہ کار فرما ہے، یہ تمام مظاہر میں پھوٹا پڑ رہا ہے، تمام حقائق میں اپنا اظہار کر رہا ہے، اس کے پیچھے کوئی طاقت یا دباؤ کار فرما نہیں، یہ کسی جبری قانون کے تابع نہیں کیونکہ ایسی صورت میں وہ تخلیقی نہیں رہے گا۔

اب اس آزاد تخلیقی ارادے کو دو طرح سمجھا جاسکتا ہے، یا تو یہ ایک بے بصرفوت ہے جو اپنے سامنے کوئی مقصد نہیں رکھتی یا پھر یہ مقصدی قوت ہے اور اپنی تخلیق کو ایک غایت کے لحاظ سے متعین کرتی ہے۔

بے بصرفوت کا مفروضہ دو لحاظ سے مشکوک ہے۔ اولاً یہ کہ عالم جیسا کہ ہم اسے جانتے ہیں ایک گڈ اور متناقض انبار نہیں ہے، جہاں تک ہم دیکھتے ہیں وہ ایک غائی اور معقول کل ہے، وہ انکل پچو نہیں ہے بلکہ اس میں ایک معقولیت ہے۔ ہماری کائنات ایسی کائنات ہے جس میں نظم و نسق کی حکمرانی ہے۔ ثانیاً یہ کہ ہمارے شعور کے واقعات بھی اسی طرف رہنمائی کرتے ہیں کہ ہماری زندگی قانون و اصول سے عاری نہیں ہے بلکہ قطعی طور پر غایات سے متعین ہوتی ہے۔ تمام انسانی اعمال مقصدی ہوتے ہیں۔ لہذا ہمیں دوسرے متبادل نظریے کو تسلیم کر کے کائنات کو اساسی طور پر عقلاً ہدایت یافتہ تخلیقی حیات سمجھنا چاہئے۔ البتہ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ عالم اپنے سے خارج میں کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے یا وہ خود ہی ایک ذات یا خودی ہے جو ذی عقل اور با مقصد ہے؟

پہلا مفروضہ کہ کائنات، خارج کی کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے ناقابل قبول ہے کیونکہ اس صورت میں ایک تو غایت کو کائنات پر اوپر سے تھوپنا پڑے گا اور اس سے کائنات میں تمام تخلیقی آزادی محض ایک التباس بن جائے گی کہ غایت پہلے سے دی ہوئی ہے اور خارج سے دی ہوئی ہے اور کائنات اسی سے متعین ہو رہی ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ہستی خود اس مواد کی خالق نہیں ہوگی جس کی وہ ہدایت و رہنمائی کر رہی ہے اس طرح یہ ہستی

محض ایک ناظم کی حیثیت رکھے گی۔ تیسرے یہ کہ اگر کسی طرح سے اسے خود ہی مادے کا خالق مان لیا جائے تو پھر اس کی دانش سے یہ بات متصادم ہوتی ہے کہ وہ اپنے سے علاوہ ایک مادہ تخلیق کر کے اپنے لئے خود ہی مشکلات پیدا کر لے۔

لہذا یہ مفروضہ کہ عالم سے باہر ایک ہستی ہے جس نے کائنات کے لئے ایک غایت متعین کر دی ہے، ناقابل قبول ہے۔ اس طرح دوسرے نظریے کو مانے بغیر چارہ نہیں کہ کائنات خود ہی ایک خودی یا ایگو ہے۔^۶ یہ مفروضہ ہماری اپنی خودی کے تجربے سے بخوبی توثیق پاتا ہے۔ ہماری حیات ایک ایگو کی حیات ہے، یہ شعور کا محض ایک بہاؤ نہیں ہے بلکہ اس میں ایک مرکز بھی ہے حقیقت یہ ہے کہ ساری حیات اپنی نوعیت میں انفرادی ہے، ہر طرف ایگویت کا عزم کا رفرما ہے۔ ساری کائنات میں ایگویت کا ایک تدریجی، بڑھتا ہوا نغمہ سنائی دیتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اپنی اضافی تکمیل انسان میں حاصل کر لیتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمیں ایک ہمہ محیط ایگو کے وجود کو بھی ماننا ہوگا۔ کیونکہ کائنات کو بطور کل ایک ایگو ہی سمجھنا چاہئے۔ کائنات ایک ارادے کی حامل ہے اور ارادہ چونکہ مقصدی ہوتا ہے اس لئے کائنات کو بھی مقصدی ماننا چاہئے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ خود کائنات کو ایک ایگو سمجھا جائے، اب ایگویت کا جو ہر اس کی انفرادیت کے نجی حصے میں مضمر ہے اور انفرادیت کی بنیادی ماہیت اس کا رہنمایانہ یا ہادیانہ عمل ہے۔ لہذا ایگویت حوالے کا ایک نقطہ ہے، چنانچہ کائنات کو محض حوادث یا وقوعات کا ایک بہاؤ نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ حوالے کے ایک مرکز یعنی ایگویت کا حامل سمجھنا چاہئے اس طرح اقبال ہمہ الہیت سے علیحدہ اپنا راستہ بناتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایگوئے مطلق یا خودی مطلق کا تعلق متناہی ایگوؤں کے ساتھ کیا ہے؟

اس تعلق کو تین طریقوں سے سمجھا جاسکتا ہے: (۱) اول یہ کہ خودی مطلق واحد حقیقت ہے اور متناہی ایگو اس میں جذب ہیں اور ایگوئے مطلق سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے، صرف ایگوئے مطلق حقیقی ہے۔ (۲) دوم یہ کہ ایگوئے مطلق، متناہی ایگوؤں کے وجود کو مٹائے بغیر انہیں اپنی خودی میں لئے ہوئے ہے (۳) سوم یہ کہ ایگوئے مطلق متناہی ایگوؤں سے الگ اور بالا ہے۔

اقبال تیسری صورت کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں یہ صورت متناہی اور لا متناہی میں ایک خلیج پیدا کر دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”جس لا متناہی تک متناہی کی نفی کر کے پہنچا جائے وہ باطل لا متناہی ہے۔ نہ تو اس طرح خود لا متناہی کی توجیہ ہو سکتی ہے اور نہ اس متناہی کی جسے ہم اس کے مقابل میں لاتے ہیں۔“

اول الذکر موقف حقیقت مطلقہ سے شخصیت و ایگویت منسوب کرتا ہے اور اس ہمہ اوستی طرز فکر سے آگے ایک مثبت قدم ہے جو حقیقت کی ماہیت نہائی کو ایک غیر شخصی خاصیت کا حامل سمجھتا ہے مثلاً نور، قوت، حیات، ارادہ، فکر یا عقل وغیرہ۔ تاہم یہ طرز فکر اب بھی ہمہ اوستی مسلک سے وابستہ ہے کیونکہ اس کی رو سے حقیقت مطلقہ

کے سوا اور کچھ وجود نہیں رکھتا، تنہا ہی ایغو اس میں جذب اور غرق ہیں اور اس لحاظ سے وہ اپنی کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ اقبال اس موقف کو بھی مسترد کر دیتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اول تو خودی کا وجدان ہم پر یہ منکشف کرتا ہے کہ خودی اپنی ایک ہستی رکھتی ہے۔ وہ اپنی ہستی کا شعور رکھتی ہے اور اپنی آزادی و اختیار کا بھی شعور رکھتی ہے۔ وہ کسی خارجی قوت مثلاً ایک برتر ایغو سے متعین نہیں ہوتی، اس کی فعلیت بنیادی طور پر ان غایتوں اور مقصدوں سے متعین ہوتی ہے جو خود اس کی آفریدہ ہیں۔ علاوہ ازیں اس کی ہستی ابدی ہے، آزاد فعلیت اس کی حیات دائمی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ثانیاً ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہماری زندگی میں جو چیزیں بہترین اور حسین ہیں وہ بالکل نکمی اور بے قدر و قیمت ہیں، کیا میری حیات صرف ایک تفریحی کھیل کے طور پر تخلیق ہوئی ہے اور کیا یہ بات ساری بنی نوع انسان کے لئے بھی درست ہے؟ یقیناً ایسا نہیں ہے۔ زندگی کے حقائق حیاتیات کی دنیا میں پیہم ترقی اور ارتقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ماہر حیاتیات اسے مفروضے پر قناعت کر لیتا ہے کہ انسان ارتقائی عمل کی آخری کڑی ہے۔ یہ مفروضہ بے سند ہے۔ انسان نے پست تر حیات سے نشوونما پائی ہے اور یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس پر ارتقائی عمل ختم ہو گیا ہے۔ ارتقا کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ترقی ایک اضافی اصطلاح ہے اور اس کی کوئی حدود نہیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ انسان اور کائنات اپنے ارتقا کے آخری نقطے پر پہنچ گئے ہیں تو ہماری زندگی اور ہمارا وجود ناقابل برداشت ہو جائے گا کہ اس میں کوئی سعی اور کوئی تمنا باقی نہیں رہے گی۔ ابدی حالت تکمیل یا اس تکمیل کی ابدی تکرار جس کا میٹھے قائل ہے، ہماری کائنات اور ہماری حیات کو ہمیشہ کے لئے جامد اور متعین بنا دیتی ہے لیکن نشوونما اور تخلیق کا امکان فطرت اور خودی کے مشاہدے سے بخوبی ثابت ہو جاتا ہے، کیا یہ سب کچھ غیر حقیقی ہے؟ نہیں۔

ثالثاً وحدت الوجودی صوفیہ و مفکرین جس تجربے پر اپنے نظریے کو مبنی قرار دیتے ہیں، خود ان کی بنیادوں پر مشکوک ہے۔ مثلاً مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی اس نظریے کی صحت کو اپنے صوفیانہ تجربے یعنی واردات روحانی کی بنا پر محل نظر سمجھتے ہیں۔ ان کے صوفیانہ تجربے کے مطابق جو حقیقت مطلقہ ان پر منکشف ہوئی وہ شخصی ہے وہ کوئی غیر شخصی ہستی نہیں جیسے قوت، ارادہ، نور وغیرہ۔ وہ خود شعور ہے اور ہم اس کو جوابی عمل کے واقعے سے جان سکتے ہیں۔ یہ خودی مطلق ہماری التجاؤں کو سنتی اور ہمارے افکار و احساسات کو سمجھتی ہے۔ علاوہ ازیں حقیقت مطلقہ کا وجدان ہماری اپنی خودی کو مٹا نہیں دیتا، البتہ وجدان کے واقعی عمل میں صاحب تجربہ یعنی مشاہد کی نجی شخصیت وقتی طور پر دب جاتی ہے، لیکن اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ پورے طور پر مٹ جاتی یا فنا ہو جاتی ہے لہذا صوفیہ یہ سمجھنے میں غلطی پر ہیں کہ وجدان کے عمل میں عالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا۔ معلوم ہمیشہ عالم سے الگ اور غیر رہتا ہے البتہ وجدان میں ایک لحاظ سے عالم اور معلوم ایک ہو جاتے ہیں، وہ یوں کہ صوفی اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے انتہائی عشق اور جذبے کی وجہ سے اس کے خیال میں پورے طور پر جذب ہو

جاتا ہے۔ یہ تجربہ اس سے اپنے احساسات کی شدت کے مطابق اضافی طور پر یا کلی طور پر اپنے آپ کے غیر موجود یعنی فنا ہو جانے کا دعویٰ کراتا ہے، وہ فی الواقع جذباتی طور پر ایغویئے مطلق میں جذب اور غرق ہو جاتا ہے، لیکن یہ انجذاب و غرق و جودی نہیں ہوتا یعنی اس کا وجود سمٹ نہیں جاتا۔ اس کے علاوہ جس طرح مجدد الف ثانی نے بتایا ہے اس وجدان کے مختلف درجے ہیں۔ صوفیہ بالعموم ابتدائی منازل ہی پر قانع ہو جاتے ہیں۔ ان منازل میں انہیں یوں لگتا ہے کہ متناہی خودی یعنی ان کی اپنی ذات بالکل غیر موجود اور غیر حقیقی ہے۔ یہ احساس و شعور اگر کسی صوفی پر طاری ہو جائے اور اس تجربے کو آخری منزل سمجھ بیٹھے تو یہ اس کی غلطی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ براہ راست تجربے یا مشاہدے کی کئی منزلیں اور مقامات ہیں اور آخری منزل وہ ہے جب صوفی بحیثیت ایک ہستی حقیقی کے اللہ تعالیٰ کا اس طرح متقابل ہوتا ہے گویا حقیقت مطلقہ کے روبرو ہے۔ یہ تجربہ انسانی شخصیت یعنی خودی کے جرات مندانہ اثبات تک لے جاتا ہے نہ کہ اس کی نفی و عدم تک۔

اس طرح (لامتناہی خودی اور متناہی خودیوں کے باہمی تعلق کے بارے میں) ہمیں دوسری متبادل صورت کو ماننا پڑتا ہے۔ یعنی یہ کہ متناہی خودیاں حقیقی اور موجود ہیں اور ایغویئے مطلق ان کے وجود کو مٹائے بغیر انہیں اپنی خودی میں لئے ہوئے ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہو گا کہ یہ کس طرح ممکن ہے۔ اقبال کی رائے میں یہ دو طرح ممکن ہے یا تو ایغویئے مطلق انہیں اپنے تخیل میں یا پھر اپنی ہستی میں لئے ہوئے ہے۔ اول الذکر نظریہ پھر ہمیں ہمہ الہیت یا وحدت الوجودی تصور تک لے جاتا ہے، اسے اقبال قبول نہیں کرتے کیونکہ اس کی تصدیق ہماری اپنی خودی کے تجربے سے نہیں ہوئی۔ اگر انسانی ایغوی کو صرف خدا کے تخیل کی تخلیق سمجھا جائے تو وہ حیات سے عاری اور محض خیالی ہو جائے گا اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہ کسی نہ کسی طرح زندگی و فعلیت کا حامل ہے تب بھی اس کی حیات و فعلیت خدا کے تخیل سے متعین ہوگی نہ کہ خود اس سے۔ ایسی صورت میں اسے کسی طرح حقیقی اور موجود بالذات نہیں مانا جاسکتا، ظاہر ہے کہ ایک موجود متناہی ایغوی اس کے تمثال محض سے قطعاً مختلف ہے۔

لہذا ہمیں یہ ماننا چاہئے کہ ایغوی مطلق، متناہی ایغویوں کو ان کا وجود مٹائے بغیر، اپنی ہستی میں لئے ہوئے ہے۔ حقیقت مطلقہ کو خودی سے عبارت سمجھنا چاہئے، لیکن یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔ خودی مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے جن معنوں میں بحسبی الہین اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔ خودی مطلق نافذ کل یا ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے، لیکن وہ ان معنوں میں ہمہ گیر یا نافذ کل نہیں جو روایتی طرز کے ہمہ الہین سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی (جیسا کہ ہمہ الہین اسے قرار دیتے ہیں) وہ ایغوییت یعنی ہماری طرح خود اپنی ”انیت“ کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی ”انیت“ ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ مختصر یہ کہ وہ نافذ کل یا ہمہ گیر بھی ہے اور ماورائی بھی،

تاہم نہ محض یہ ہے نہ محض وہ۔ نفوذ کلی یا ہمہ گیری اور ماورائیت دونوں ہی باتیں حقیقت مطلقہ کے لئے درست ہیں۔ لیکن اقبال اس ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔

اولاً اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نافذ کل یا ہمہ گیر ہونے کا تصور ہمہ ادستی رجحان فکر سے نسبت رکھتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی اور غیر موجود ہے، در انحال کہ اقبال کو اس بات پر اصرار ہے کہ انسانی خودی غیر حقیقی نہیں ہے بلکہ ایغوئے مطلق سے الگ اپنی ہستی رکھتی ہے۔ متناہی اور لامتناہی کے اس باہمی اتفاق و افتراق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ خودی مطلق کے ہمہ گیر یا نافذ کل ہونے پر زیادہ زور دینے سے انسانی ایغوہستی لامتناہی میں براہ راست جذب و تحلیل ہو جاتا ہے اور یہ خودی کی حقیقت کو ترک کر دینے کے مترادف ہوگا۔ در حالیکہ اسی پر اقبال کی ساری فکر اور فلسفے کی عمارت کھڑی ہے۔ البتہ ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دینا یکسر بے محل نہیں کہ اس سے انسانی ایغو کی حقیقت مزید اجاگر ہوتی ہے۔ ایک طرف تو ماورائی تصور باری تعالیٰ متناہی ایغو کے وجود کو نمایاں کرتا ہے اور دوسری طرف ہستی لامتناہی کی انفرادیت و ایغویت کو عیاں کر دیتا ہے۔

ثانیاً اس لئے کہ ماورائیت مذہبی شعور کو بہتر انداز میں آسودہ کرتی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ (i) حقیقت مطلقہ کو ماورائی سمجھا جائے۔ ”خودی مطلق کو خودی متناہی سے الگ یا غیر ہونا چاہئے کیونکہ انسان کی وہ مایوسی جو اس کی اپنی ذاتی دقتوں اور گرد و پیش کی مزاحمتوں سے جنم لیتی ہے یہ تقاضا کرتی ہے کہ انسان اس سرچشمے سے مدد حاصل کرنے جو اس کے مصائب کا ماخذ نہ ہو اور جسے سارے عالم پر پورا تسلط حاصل ہو۔ فی الواقع یہ کائنات سے مافوق سرچشمے سے آنے والی مدد ہی وہ غایت ہے جس کے لئے مذہبی شعور ایسی ایک ماورائی ہستی کے وجود کو مانتا ہے۔“ تاہم یہ ہستی جو انسان سے غیر ہے، غیریت کے باوجود متناہی خودیوں اور کائنات کا احاطہ کرتی ہے، در حقیقت کوئی شے بھی ”کلی طور پر اس سے غیر“ نہیں ہو سکتی۔ (ii) نیز یہ کہ اس حقیقت مطلقہ کو ایک شخصیت سمجھا جائے۔ یہ بات اقبال کے یہاں بار بار دہرائی گئی ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک شخص یا ایغو ہے، ہمارے (تجربی) واقعات کی (فلسفیانہ) تنقید سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ عقلی طور پر ہدایت یافتہ حیات ہے جو ہمارے تجربہ حیات کے پیش نظر سوائے ایک نامی کل کے اور کسی طرح تصور نہیں کی جاسکتی، ایسا نامی کل جو بہت اچھی طرح مربوط ہے اور ایک مرکز کا حامل ہے چونکہ حیات کی یہی خصوصیت ہے اس لئے حیات مطلقہ کو سوائے ایک ایغو کے اور کسی طرح تصور نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ایک بے مثل فرد ہے لیکن انفرادیت اس فرد کی متناہیت پر دلالت نہیں کرتی، وہ مکان کا پابند نہیں، اس کو خارج سے ملفوف کرنے والا کوئی مکان نہیں۔ اس کی لامتناہیت عمیق ہے نہ کہ ممتد (یعنی وسیع) ”ایغوئے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود باطنی امکانات میں مضمر ہے، کائنات جیسی کہ ہم اسے جانتے ہیں“ ان امکانات کا محض ایک جزوی اظہار ہے۔

اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو ایغوئے مطلق کی شخصیت حسب ذیل صفات کی دلالت کرتی ہے:

(i) خلاق (ii) ہمہ دانی (iii) قدرت کاملہ اور (iv) سرمدیت یعنی دائمیت۔ اقبال کی فکر میں ان سب کی گنجائش ہے۔

(i) ایغوئے مطلق اصلاً خلاق ہے اور اس کی خلاقانی لامحدود ہے۔ وہ صرف ایک ناظم یا مہتمم نہیں ہے جو پہلے سے دی ہوئی کسی چیز پر عمل کر رہا ہو۔ اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ناقص اور بے بس ہے۔ نہ ہی وہ مادے کا پیدا کرنے والا ان معنوں میں ہے کہ مادہ اس سے علیحدہ اور خارجی کوئی شے ہو کیونکہ یہ اس کی دانش کے برخلاف ہے کہ وہ پہلے مادے کی تخلیق کر کے خود اپنے لئے مشکلات پیدا کرے اور پھر اسے خود اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالے۔ وہ از خود خلاق ہے۔ ”اس کے لئے ”غیر خود“ اپنے آپ کو کسی غیر کی طرح پیش نہیں کرتا جو اس کے مقابل ہو، اگر ایسا ہو تو اسے بھی ہماری متناہی خودی کی طرح اس متقابل غیر سے مکانی رابطہ میں آنا ہوگا جسے ہم فطرت یا غیر خود قرار دیتے ہیں وہ حیات الہیہ میں صرف ایک سرلیج السیر لمحہ ہے۔“ لہذا ایغوئے مطلق کے لئے تخلیق خود اس کے باطنی امکانات کا بے نقاب ہونا ہے۔ علاوہ ازیں ہر خودی کا ایک کردار ہونا ضروری ہے۔ یعنی اس کے اطوار اور رویوں میں ہمواری و یکسانی ہونی چاہئے۔ ایسی خودی کا تصور کرنا ممکن نہیں جو کسی کردار کی حامل نہ ہو۔ اسی لئے ایغوئے مطلق کا بھی ایک کردار ہونا چاہئے۔ فطرت ایک نامی کل ہے جو یکساں اطوار اور رویوں کی حامل ہے۔ حیات الہیہ سے نامی طور پر وابستہ ہونے کے باعث اس کے رویے کو الہی فعلیت کی عادت سمجھا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے فطرت متناہی بن جاتی ہے کیونکہ یہ الہی فعلیت کی مظہر ہے۔ یہ لا متناہی ہے کیونکہ اس کا تعلق ایسی خودی سے ہے جس کے باطنی امکانات تخلیق لامحدود ہیں اور نتیجہ اس کی لا متناہیت عمیق ہے نہ کہ ممتد یا مکانی۔

(ii) ایغوئے مطلق ہمہ دان یعنی عالم کل ہے۔ جہاں تک متناہی ہستیوں کا تعلق ہے علم ہمیشہ کسی ایسی چیز کا علم ہے جو کہ عالم سے الگ ہے۔ فرض یہ کیا جاتا ہے کہ ایک واقعی ”غیر“ فی ذاتہ وجود رکھتا ہے جو عالم ایغو کا متقابل ہوتا ہے۔ یہ تناظر مطالعہ باطن میں بھی غائب نہیں ہوتا۔ علم کے معروض سے یہاں بھی عالم الگ ہی رہتا ہے، لیکن ایغوئے مطلق کسی واقعی غیر کا متقابل نہیں ہوتا۔ اس میں علم کا عمل اور علم کا معروض ایک ہی ہیں۔ وہ ہمہ محیط اور ہمہ گیر ہے، اس کا علم تخلیقی ہے، وہ علم رکھتا ہے اور اسی وقت خود ہی اپنے علم کا موضوع بھی ہے۔ اس لئے اس کا علم لازماً ہمہ دانی ہے کیونکہ اس سے باہر کچھ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تاریخ کی ساری حد رسائی کو ایک ناقابل تقسیم عمل ادراک میں دیکھ لیتا ہے۔ ہمہ دانی کا یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہئے کہ ہر چیز پہلے سے دی ہوئی اور متعین ہے اور اللہ تعالیٰ کو

صرف اُسے ذہن نشین کر لینا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ادراک اپنے سے باہر کسی چیز کا ادراک نہیں ہے، وہ ایک زندہ تخلیقی فعلیت ہے۔ وہ تخلیق کرتا ہے جس لمحے وہ جانتا ہے اور وہ جانتا ہے جس لمحے وہ تخلیق کرتا ہے۔ اس طرح مستقبل ”خدا کی تخلیقی حیات کے نامی کل میں موجود رہتا ہے لیکن وہ ایک کھلے غیر متعین امکان کی طرح موجود رہتا ہے نہ کہ واقعات و حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا قطعی خاکہ پہلے سے مقرر ہو۔“

(iii) ایغویئے مطلق قادر کل ہے، لیکن قدرت کاملہ کیا ہے؟ اس کا مطلب ایسی لامحدود طاقت نہیں ہے جو بے بصر اور متلون ہو کیونکہ ایک معنی میں وہ محدود ہے یعنی خود اپنی فطرت، اپنی دانش اور اپنی نیکی سے محدود ہے۔ ”تمام فعلیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا اور کسی قسم کی، ایک طرح کی تحدید ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کو موجود فی الخارج فعال ایغویئے کی طرح تصور کرنا محال ہے۔“ لیکن یہ تحدید اللہ تعالیٰ کو ضعیف یا بے بس نہیں بنادیتی۔ صرف اتنا ہے کہ اس کی طاقت و قدرت لایفک طور پر اس کی دانش اور اس کی نیکی سے مربوط ہے۔ خدائے تعالیٰ کی لامتناہی و لامحدود طاقت کا اظہار کسی من مانے اور متلون طریق پر نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کا فرما ہے۔ الہی ارادہ بنیادی طور پر نیکی کی طرف حرکت کرتا ہے، لیکن اب یہاں یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا شر اور الم دنیا میں صریحاً محسوس نہیں ہوتا؟ اور یہ امر خدائے تعالیٰ کی قدرت کاملہ، دانش اور نیکی کا نقیض معلوم ہوتا ہے۔ شر سے تو صرف نظر کرنا ممکن ہے لیکن الم ایک مظہر واقعی کی حیثیت سے باقی رہتا ہے۔ پھر الہی نیکی سے شر اور الم کو ہم آہنگ کرنا کس طرح ممکن ہے؟ اقبال کا جواب یہ ہے کہ ہماری کائنات ایک ناقص کائنات ہے نشوونما کے مظاہر ایغویوؤں کے ارتقاء اور تکمیل کا رجحان رکھتے ہیں۔ انسان میں ایغوائیت نے اپنا اضافی کمال حاصل کیا ہے لیکن کمال کلی ابھی بہت دور ہے۔ الم اور مریئ شر کے مظاہر ہمیں اپنی ایغویئیت کے استعمال اور استکمال کی آرزو برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہذا شر اور الم کو مطلق نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ وہ ہماری ایغویئیت اور شخصیت کے استکمال کی کوششوں میں کامیاب یا ناکام ہونے سے مضاف یا ملازم ہوتے ہیں۔

(iv) ایغویئے مطلق سرمدی یعنی ابدی ہے، وہ اس لئے ابدی ہے کہ ایغویئے مطلق ہے، لیکن سرمدیت یا ابدیت ہے کیا؟ عام طور پر اس سے مراد ایسا زمانہ ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ مظاہر کی دنیا میں تو اتر اور تغیر پایا جاتا ہے اور یہ ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ ہر ابتدا کی بھی ایک ابتدا ہے اور تو اتر بے نہایت کی بھی ایک انتہا ہے، لیکن زمان کا یہ تصور اصلاً متسلسل اور غلط ہے، اب اگر ہم خود اپنی ذات پر نگاہ ڈالیں تو دیکھیں گے کہ یہاں تغیر بلا تو اتر پایا جاتا ہے۔ تمام باطنی حالتیں ایک دوسرے میں نفوذ کر رہی ہیں

اور ہم یہ نشاندہی نہیں کر سکتے کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے۔ استدھام ایک نامی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ چلتا اور حال میں کارفرما رہتا ہے۔ اسی طرح مستقبل بھی آگے اس طرح پڑا ہوا نہیں ہے جس پر سے ہمیں گزرنا ہے، وہ پہلے ہی سے حال میں ہے یعنی وہ حال میں ایک کھلے ہوئے غیر متعین امکان کے طور پر موجود ہے۔ یہ زمان یعنی استدھام ہی ایغویئے مطلق کی حیات پر منطبق ہو سکتا ہے۔ اس کی خودی چونکہ محیط کل خودی ہے اس لئے تاریخ کی ساری حد رسائی کو اپنی حیات باطنی میں بطور ایک آن یا لمحے کے لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ اس کے لئے نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا، سب کچھ ایک لمحے میں اس کے زیر نظر ہے۔ وہ ہماری طرح زمانے کی تاریخ پر آہستہ اور تدریجی قدموں سے نہیں گزرتا۔ فی الواقع وہ خود ہی تمام زمان کا سرچشمہ ہے اور اس لئے اس سے متقدم ہے۔

علاوہ ازیں مذہبی شعور تقاضا کرتا ہے کہ ایغویئے مطلق سے قریبی ربط یعنی وصال کا امکان ہونا چاہئے۔ یہ ربط یا وصال عمل عبادت و دعا میں حاصل کیا جاتا ہے۔ عبادت و دعا اپنی ماہیت ہی میں دو افراد کو فرض کرتی ہے، عابد اور معبود۔ لہذا انسانی خودی کو اپنی خودی سے غیر ہونا چاہئے۔ عبادت و دعا تبھی معنویت رکھ سکتی ہے کہ انسانی خودی کو ایک علیحدہ ہستی کا حامل تصور کیا جائے۔ چنانچہ اقبال بڑے شد و مد سے انسانی اور الہی ایغویوں کی اس خاصیت پر اصرار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانی ایغوی کبھی الہی ایغوی میں غائب یا گم نہیں ہوتا۔

لیکن عبادت و دعا کیا ہے؟ تجسیمی الہیت پسند اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے معجزے بروئے کار لائے جاسکتے ہیں۔ ”عبادت و دعا بجلی کے کوندے یا گولی کے رخ کو موڑ سکتی ہے یا آسمان سے آگ برسا سکتی ہے جیسا کہ ایلا نجا کی دعا سے ہوا تھا۔“ اقبال اسے ماننے میں پس و پیش کرتے ہیں۔ دعا و عبادت کا ایک اور تصور بھی ہے۔ ”دعا کا مفروضہ یہ ہے کہ تمہارا آسمانی باپ جانتا ہے کہ تم کو کس چیز کی احتیاج ہے اور اس کا اختتامی فقرہ ہوتا ہے، میری نہیں بلکہ تیری مرضی پوری ہوگی۔ اس کا مقصد فطرت کو فوق الفطرت ذرائع سے مسخر کرنا نہیں بلکہ قلب انسانی پر حکمرانی کرنا ہے جو نافرمانی اور دل شکستگی کے مابین ڈگمگاتا ہے اور اپنے آپ کو اس قابل نہیں پاتا کہ خود کو اپنی قسمت یا تقدیر کے حوالے کر سکے۔“ دعا کا یہ تصور بنیادی طور پر ہمہ اوستی طریق فکر کا نتیجہ ہے۔ یہاں انسانی خودی کی نفی کلی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مرضی الہی ایک طوق گراں کی طرح ہمارے گلے میں آویزاں ہے تو پھر دعا کا امکان ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال اپنے مخصوص حرکی فلسفہ خودی کے تحت دعا کے اس تصور کو قبول نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک دعا اولاً تو قلب انسانی کے لئے جبلی ہے۔ کہ آدمی کو دعا کے بغیر چارہ نہیں، یہ مدد اور رہنمائی حاصل کرنے کی ایک شدید آرزو کا نام ہے اور اس لحاظ سے تمام مذہبی شعور کا ایک اہم عامل یا عنصر ہے۔ ثانیاً دعا تامل کا ایک انداز ہے، اس کا مقصد روحانی تنویر ہے، وہ ”کائنات کی ہیبت ناک خاموشی میں اپنی پکار کے جواب کے لئے

انسان کی باطنی آرزو ہے۔ ”لہذا دعا کا عمل انسانی ایغو اور حقیقت مطلقہ کے مابین براہ راست رابطہ قائم کر دیتا ہے۔ ثالثاً دعا اپنا ایک اثر رکھتی ہے، وہ ہمارے جذبات کو عمیق تر اور ہمارے ارادے کو حرکی بناتی اور اس طرح اپنے گرد و پیش کی دنیا میں بڑی بڑی تبدیلیاں لانے کی طاقت و قدرت عطا کرتی ہے۔ یہ اکتشاف یا عرفان کا ایک یکتا طریق ہے جس کے ذریعے متجسس ایغو اپنی نفی ذات کے لمحے ہی میں اپنا اثبات کرتا ہے اور اس طرح اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ سچ ایک فعال عنصر کی ہے۔“

مذہبی شعور اس کا بھی تقاضا کرتا ہے کہ انسانی ایغو کو لامتناہی زمان تک وجود برقرار رکھنے کا اہل ہونا چاہئے۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خودی کو لافانی ہونا چاہئے۔ یہ لافانی ہوتبھی اس کا امکان ہوگا کہ متناہی ایغو لامتناہی ایغو سے تقرب حاصل کرے۔ ہماری حیات ایک بلبلے کی طرح نہیں ہے جو ایک دفعہ پیدا ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر ہماری تمام مذہبی تمنائیں بے معنی اور لا حاصل ہو جائیں گی۔

اقبال کے نظام فکر میں مذہبی یا الہیت پسندانہ شعور پر زور دینے میں دعا اور حیات جاودانی کے تصور کا بڑا حصہ ہے۔ وہ رفتہ رفتہ اس ہمہ اوستی طریق فکر سے بہت دور چلے گئے جس پر شروع شروع میں اعتقاد رکھتے تھے۔ فی الواقع یہ بات کہ وہ حقیقت مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں جو خلاتی، ہمہ دانی اور ابدیت کی صفات رکھتا ہے، انہیں الہیت پسندی کا علمبردار بنادیتی ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال ایک الہیت پسند ہیں، لیکن یہ ذہن نشین رہنا چاہئے کہ ان کا ایغوئے مطلق، قدیم الہیت پسندوں کا خدا نہیں ہے ”جو آسمانوں میں رہنے والا“ ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے، صرف اسی میں متناہی ایغو اپنی ہستی کو پاتے ہیں۔ ”یہ حیات الہی ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوئے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔“

یہاں ہم ہستی مطلق کے بارے میں اقبال کے موقف کا مقابلہ میک ٹیگرٹ سے کر سکتے ہیں جو ان کے استاد تھے۔ میک ٹیگرٹ، ہیگل کی تقلید کرتے ہوئے حقیقت مطلقہ کو ہستی مطلق قرار دیتا ہے۔ تفرقات کے اصول کے مطابق ہستی مطلق متناہی ایغوؤں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ میک ٹیگرٹ کہتا ہے کہ متناہی خودیاں دائمی ہیں اور ہستی مطلق ایک ایغو یا خودی نہیں ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”میرا اعتقاد ہے کہ ہماری اپنی بقائے دوام کے لئے کوئی ثبوت فراہم کرنا مشکل ہوگا تا آنکہ خدا کو ایک شخص نہیں بلکہ ایک جمعیت یا انجمن قرار دیا جائے، اسی طرح یہ بھی اتنا ہی مشکل ہے کہ ہم ایک شخصی خدا کا تصور قائم کریں جو ہمارے وجود کو اس کے ارادے پر منحصر قرار نہ دے، ایسا ارادہ جس کے فیصلوں کی پیش بینی ہماری عقل نہیں کر سکتی۔“

اقبال میک ٹیگرٹ کے دونوں دعوؤں کو مسترد کرتے ہیں۔ پہلے دعوے کے تعلق سے وہ کہتے ہیں کہ ہستی مطلق محض ایک جمعیت یا انجمن نہیں ہو سکتی کیونکہ کوئی جمعیت افراد کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اگر ہستی مطلق جمعیت

ہوتی تو متناہی ایغوؤں سے بالا اور علیحدہ وجود نہیں رکھ سکتی تھی۔ علاوہ ازیں ہستی مطلق کے تفرقات کے ہمیشہ کے لئے مقرر اور محدود تعداد میں ہونے کی وجہ سے کائنات میں نئے ایغوؤں کی تخلیق کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا، لیکن اس انجمن کے ارکان مقرر نہیں ہیں بلکہ نئے اراکین برابر پیدا ہو رہے ہیں۔ لہذا کائنات ایک تکمیل شدہ عمل ہے۔ تخلیق کا عمل جاری ہے اور انسان بھی اس میں اپنا حصہ ادا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر متناہی خودیاں ہستی مطلق کے لازمی تفرقات ہیں تو اس انجمن میں ایک دائمی وابدی نظم و ترتیب اور تطبیق ہونی چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ یہ نظم ابدی و دائمی طور پر حاصل نہیں کیا گیا ہے بلکہ ہم ”بدنظمی و فساد سے بتدریج نظم و کون کی طرف سفر کر رہے ہیں اور اس کار نمایاں کی تکمیل میں مددگار ہیں۔“ یہ عمل غیر شعوری نہیں ہے بلکہ شعوری اور جلی طور پر ہماری کوششوں سے حاصل ہوتا ہے۔

میک ٹیگرٹ کے دوسرے دعوے کے متعلق کہ شخصی خدا کا ایسا تصور قائم کرنا مشکل ہے جس میں ہمارا وجود اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو، اقبال کہتے ہیں کہ معاملہ یوں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو ایک شخص ہی سمجھنا چاہئے لیکن وہ کوئی انسان جیسا جس بھی شخص نہیں ہے اور نہ ایک معمارانہ ذہن ہے جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو بلکہ وہ ساری کائنات کو محیط ہے، تمام متناہی خودیاں اس کا حصہ ہیں، ہماری حیات اس کی ہستی سے نامی طور پر وابستہ ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم اپنی ایغوئیت یا اختیار سے عاری ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی مرضی سے متناہی خودیوں کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے۔ اس کے علاوہ متناہی اور لا متناہی کے اس نازک تعلق کو گرفت ادراک میں لانے کے لئے ایک مثال مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ انسانی ایغو مکانی و زمانی انتظام سے تعلق رکھنے کی حیثیت سے مکان و زمان میں گم ہے لیکن ایک ایغو کی حیثیت سے جو شخصیت کا حامل ہے وہ زمان و مکان سے جدا اور علیحدہ ہے۔ اسی طرح خدا کے تعلق سے ہمارا وجود ہمارا اپنا ہے اور ہمارے افکار و اعمال خود ہمارے متعین کردہ ہیں لہذا ایک شخصی خدا لازماً متناہی ایغوؤں کی ہستی و اختیار کا نقیض نہیں ہے۔

خدا اور خودی

ڈاکٹر شوکت سبزواری

اقبال سے ذہنی مناسبت تو شاید اس وقت سے تھی جب سے ہوش کی آنکھ کھلی، لیکن صحیح معنوں میں رابطہ اس کے بہت بعد اس وقت قائم ہوا جب اقبال نے اپنا مشہور قطعہ لکھا:

دیوبند حسین احمد ابن چہ بواجبی است

واقعہ کسی قدر تکلیف دہ ہے لیکن صحیح بات کے اظہار میں کم سے کم اہل قلم کو بے باک ہونا چاہئے۔ اقبال کے اس قطعے سے متاثر ہو کر میں نے اس زمین میں ایک قطعہ لکھا جو روزنامہ ”انصاری“ کے صفحہ اول پر شائع ہوا۔ بعض احباب نے میری تلخ نوائی سے اثر لے کر مشورہ دیا کہ اور کچھ نہیں تو میں اقبال کے خطبات پر ایک نظر ڈال لوں۔ ان خطبات نے جن میں خود اقبال کے الفاظ میں شاعری کا ابہام نہیں نثر کی روشنی اور دقت نظر کی تابناکی ہے، مجھے اقبال سے قریب تر کر دیا۔

اقبال کے پیغام میں بڑی وسعت اور ہمہ گیری ہے، اس کی روح کو ایک دو لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا تاہم ”خدا“ اور ”خودی“ کو فکر اقبال میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ خودی کا کمال یہ ہے کہ وہ خدا سے قریب ہو۔ یہ قرب خدائی صفات کی آئینہ خودی میں پر تو افگنی سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ صوفیہ کے اس مشہور قول میں جسے بعض اہل علم حدیث رسول بتاتے ہیں، بیان کیا گیا:

تخلفوا باخلاق اللہ تعالیٰ

اپنے اندر خدائی صفات پیدا کرو۔

پاکستان کے قیام کے بعد سے ہم برابر اقبال کے بیان کردہ اسلامی معاشرے سے دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ چند درج ذیل ہیں:

1- گھٹیا سیاست اور سیاست گری، اقبال نے اہل سیاست کے بارے میں لکھا ہے (ابلیس کے لفظوں میں)

- جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست
اب میری ضرورت نہیں باقی تہ افلاک
- 2- حب جاہ و مال تو پہلے بھی تھی۔ آزادی کے بعد اس کی تسکین کے مواقع زیادہ ملے۔
- 3- امریکہ اور مغربی ممالک کے سیاسی و تہذیبی اثرات۔
- 4- انگریزی کا پرچار اور خالص مغربی تعلیم۔
- 5- انقلاب کے بعد کا بحرانی دور۔

اقبال کے نزدیک روح اور مادہ ایک حقیقت کے دو رخ ہیں۔ نہ ان میں حقیقی دوئی ہے اور نہ کسی قسم کا تضاد، لیکن روح زندگی کا اولین اور بنیادی رخ ہے۔ مولانا رومی فرماتے ہیں:

بادہ از ما مست شد نے ما ازو
جسم از ما ہست شد نے ما ازو

سوال غیر واضح ہے۔ اقبال اسلامی، متحرک اور ترقی پذیر ثقافت کے ماننے والے ہیں۔ بے شک اقبال سے نوجوان طبقے کو آشنا بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اسلام اور زندگی کے تصور کو نئے سرے سے ترتیب دیا جائے۔ اس سلسلے میں اقبال کے مذہبی خطبات کا مطالعہ مفید ہوگا۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی ”روح اقبال“ اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی ”فکر اقبال“ مفید کتابیں ہیں۔ پہلی تنقیدی اعتبار سے دوسری تشریحی اعتبار سے۔ اقبال کے کلام میں ”بال جبریل“ اور ”ضرب کلیم“ کو میں اہم سمجھتا ہوں۔

خدا، خودی، زمان و مکاں

ڈاکٹر منظور احمد

خدا، خودی، زمان و مکاں چار مختلف تصورات ہیں جن پر علیحدہ علیحدہ سیر حاصل بحث ہو سکتی ہے۔ فلسفہ جدید اور قدیم میں یہ چاروں تصورات فکر کے اہم موضوعات رہے ہیں اور ان میں ہر ایک پر مختلف نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ اس لئے ان چاروں تصورات پر ایک مضمون میں بحث کرنا فلسفہ کے مختلف وسیع مسائل پر اظہار خیال کرنے کی کوشش کرنا ہے، جو ظاہر ہے کسی صورت میں سیر حاصل نہیں ہو سکتی لیکن اس مسئلہ کا ایک بہتر پہلو یہ ہے کہ اقبال کے فلسفہ میں یہ سارے تصورات ایک ہی موضوع کے ذیل میں آتے ہیں اور ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ اس لئے فی الواقع اقبال کے حوالہ سے ان میں سے کسی ایک تصور پر دوسرے کے حوالہ کے بغیر بحث ناممکن ہے۔ ان تصورات کا یہ ربط باہمی ان پر ایک ساتھ گفتگو کو ممکن بھی بناتا ہے اور ہر تصور کی تفہیم میں مدد بھی دیتا ہے۔ ان چاروں میں کسی ایک سے گفتگو کی ابتدا کی جاسکتی ہے اور باقی تصورات اس کے ذیل، زیر بحث آ سکتے ہیں۔ اس مضمون میں ہم خدا سے بحث کی ابتدا کریں گے اس لئے کہ یہ تصور کلیدی تصور ہے اور اس کے ذیل میں خودی، زمان اور مکان کے مفہیم سمجھ میں آ سکتے ہیں۔

وجود خدا کا مسئلہ مذہب اور فلسفہ جدید و قدیم کا ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ اس مسئلہ پر علی الاطلاق بات کرنا مشکل ہے اس لئے کہ خدا کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہیں ہے جو ان تمام معانی پر محیط ہو، جن پر یہ لفظ مختلف مذاہب اور نظما مہائے فکر میں بولا جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ خدا وہ مافوق الانسان اور مافوق الفطرت ہستی ہے جو کائنات کو چلاتی ہے، اس لئے درست نہ ہو گا کہ رومی شہنشاہوں کو دیوتا سمجھ کر، ان کی عبادت کی جاتی رہی ہے۔ رہی مافوق الفطرت کی بات تو اسپنوزا کا نقطہ نظر جو خدا کو خود فطرت کے ہم معنی قرار دیتا ہے اس تعریف پر پورا نہیں اترتا۔ رہا کائنات کو چلانے کا مسئلہ تو ابیوری فلسفہ اس کی تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کہ خدا، انسانی معاملات پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ اس لئے خدا کی یہ تعریف اگرچہ بڑی حد تک تسلیم کی جاتی ہے، لیکن تصورات خدا کے معنوں پر عالمگیر طور

پر محیط نہیں ہے۔

۱ اقبال کے لئے تصور خدا کا مسئلہ بنیادی طور پر فلسفہ کا نہیں مذہب کا مسئلہ ہے، جس کے لئے فلسفہ سے مدد بہم پہنچائی جاسکتی ہے اور مذہب میں بھی اسلام کا مسئلہ، جو اپنی روایت میں عیسوی اور موسوی ہے۔ وہ تمام تصورات، جو ان مذاہب کے دائرہ سے خارج ہیں، مثلاً ہندو اور بدھ تصورات، وہ بعض اوقات دلیل کی مدد سے اور بعض اوقات بے دلیل خارج از بحث قرار پاتے ہیں۔

موسوی، عیسوی اور اسلامی روایت میں تصور خدا کے مسئلہ سے مندرجہ ذیل عنوانات وابستہ رہے ہیں۔

- 1- ذات اور صفات کا مسئلہ۔
- 2- خدا کی تنزیہ اور تشبیہ کا مسئلہ۔
- 3- لامحدود اور محدود ہونے کا مسئلہ۔
- 4- علم الہی کا مسئلہ۔
- 5- مسئلہ خلق۔
- 6- ارادہ اور قدرت کا مسئلہ۔
- 7- خدا کے تشخص کا مسئلہ۔
- 8- وجود خدا کے علم کے ذرائع کا مسئلہ۔

یہ عنوانات بلا کسی ترتیب بیان کر دیئے گئے ہیں۔ اقبال کے ہاں بحث کا آغاز علمیا تی مسئلہ سے ہوتا ہے۔ وجود خدا کے علم کے بارے میں فلسفہ مذہب میں تین آراء ملتی ہیں۔ اول یہ کہ وجود الہی کا علم ہم کو عقل سے حاصل ہوتا ہے، دوم یہ کہ یہ علم ہم کو وحی الہی کے ذریعے فراہم ہوتا ہے اور سوم یہ کہ مذہبی، یا صوفیانہ وجدان، جس کو عموماً Religious Experience کہتے ہیں۔ اس علم کا ذریعہ ہے۔ فلسفہ میں ایک چوتھا نقطہ نظر بھی ملتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ علم وجود خدا ناممکن ہے اور علمیا تی طور پر ہم اس کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔ ایک مزید نقطہ نظر جو نسبتاً انتہا پسندانہ ہے یہ بھی ہے کہ خدا موجود نہیں ہے۔ آخری دونوں نقطہ ہائے نظر فی الوقت ہماری بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ اس کلیہ سے اپنے فلسفہ کی ابتدا کرتے ہیں کہ خدا ہے اور سوال اس کلیہ کے روکا نہیں، بلکہ اس کی صداقت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔

تاریخ فلسفہ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں اس بات کے قائل تھے کہ عقل، وجود اور ماہیت خدا کے یقینی علم کا ذریعہ ہے۔ یہ دعویٰ اکثر عیسائی مدرسین نے تسلیم کیا ہے۔ سینٹ آگسٹین افلاطونی روایت کی روشنی میں اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی عقل اپنی فطرت کی مناسبت سے صداقت جاوداں کی شریک و سہیم ہے۔ اکثر فلسفیوں کے نزدیک خدا کے وجود کو عقلی دلائل سے ثابت بھی کیا جاسکتا ہے۔ یہ ثبوت یا

دلائل و قسموں میں بانٹے جاسکتے ہیں۔ پہلی قسم ان دلائل کی ہے جو قبل تجربی طور پر خدا کی ماہیت یا جوہر سے ابتدا کر کے اس کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ دوسری قسم ان دلائل کی ہے جو انسان کے محدود اور بعد تجربی علم سے ابتدا کر کے بالآخر وجود خدا تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ پہلی قسم کے دلائل کی مثال وہ ثبوت ہے جس کو عام طور پر وجودیاتی دلیل کہتے ہیں (Ontological Argument) جس کو اولاً سینٹ انسلم نے استعمال کیا اور بعد میں فرانسیسی مفکر ڈیکارٹ نے اس کو تھوڑے سے اختلاف سے لیکن زیادہ واضح انداز میں بیان کیا۔ سینٹ انسلم نے اس کو جس طرح بیان کیا وہ یہ ہے کہ خدا کا تصور ایک ایسے تصور سے عظیم تر ہوگا جو وجود نہ رکھتا ہو اور محض خیالی ہو۔ اس لئے خدا محض تصور نہیں وجود بھی رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تصور خدا میں، اس کے وجود کا تصور شامل ہے، ورنہ وہ تصور، خدا کا تصور نہیں ہوگا۔ ثبوت وجود خدا کی یہ قسم مذہبی علماء اور فلسفیوں، خاص طور پر سینٹ تھامس اکویناس اور کانٹ کی تنقید کا ہدف بنی جس کے بعد اس دلیل کو دنیا کے فکر میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ بعد تجربی دلائل کو خصوصاً سینٹ تھامس اکویناس نے منضبط کیا۔ اس نے وجود خدا کے پانچ دلائل بیان کئے جو حرکت (Motion) علیت (Causality)، امکان (Contingency)، اضافی کمال (Relative Perfection) اور نظم (Design) پر مبنی تھے۔ حرکت، علیت، اضافی کمال کے دلائل، اس دلیل کی مختلف شکلیں ہیں جس کو عام طور پر کونیاتی دلیل (Cosmological Argument) کہا جاتا ہے، جو عملاً یہ ہے کہ کائنات کے تمام مظاہر ایک واجب الوجود کے ہونے پر موقوف ہیں۔ کانٹ نے ایسے تمام دلائل کو رد کر دیا جو تاملاتی یا نظری عقل پر مبنی ہوں۔ البتہ اس نے عقل تجربی (Practical Reason) کی بنیاد پر خدا اور آخرت دونوں تصورات کو مسلمات کے طور پر تسلیم کیا ہے، لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد سے فطری الہیات (Natural Theology) دو طرفہ حملوں کی زد میں آئی۔ ایک طرف کارل باتھ (Karl Barth) اور رائنہولڈ نیہور (Reinhold Niebuhr) اور ایمیل برور (Emil Brunner) نے خدا کی تنزیہی حیثیت پر اصرار کیا، دوسری طرف حلقہ ویانا (Vienna) کے فلسفیوں اور ان کے ہم خیالوں نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو بھی رد کر دیا، لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی میں اکثر فلسفی، خصوصاً رومن کیتھولک عیسائی جو سینٹ تھامس اکویناس کے پیرو تھے اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ وجود خدا کے بعد تجربی دلائل کو قابل قبول بنایا جاسکتا ہے۔

تھامس اکویناس نے البتہ اس بات کو قبول کیا کہ وجود خدا کے فطری علم کے ساتھ ہی اس کے وجود کا علم وحی کے ذریعہ سے بھی ہوتا ہے جو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ ملتی ہے لیکن صرف اہل ایمان اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لاک نے اپنی کتاب Essays Concerning Human Nature حصہ چہارم، باب 8 میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اگرچہ وجود خدا کا علم ہم کو فطرت کے راستے حاصل ہو سکتا ہے، لیکن یہ علم کہ وہ ایک میں تین ہے، صرف وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ اپنی کتاب Reasonableness of Christianity میں اس

نے یہ کہنے کی بھی کوشش کی ہے، کہ وحی الہیات اور اخلاق سے متعلق ان ہی باتوں کا اعادہ کرتی ہے جن کا علم ہمیں فطری مذہب دیتا ہے۔ ہیگل کے متبعین نے وحی کے مافوق الفطرتی ہونے سے بھی انکار کر دیا ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کو انسانوں کے مابین مطلق کی ایک اعلیٰ ترین ”مثل“ کی حیثیت سے پیش کیا۔

افلاطون سے اب تک فلسفہ مذہب کے اکثر علما نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا ہے کہ حقیقت الہی کا راست علم ممکن ہے۔ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ یہ علم ہر ایک کے لئے، چاہے وہ علم کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو، ممکن ہے اور بعض کے نزدیک اس کو صرف وہ لوگ جان سکتے ہیں جن کی وحی تک رسائی ہے۔ عام طور پر عیسائی صوفی اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کی دونوں جہات ہیں، تنزیہی اور تشبیہی اور یہ کہ صوفیانہ وجدان میں انسان مکمل طور پر فنا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اور خالق کے درمیان ایک رشتہ عشق مستقل طور پر قائم رہتا ہے۔

تصور خدا کے متعلق مغربی فلسفہ کے اس پس منظر میں اقبال نے اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس فکر کی ابتدا اقبال کے اس دعویٰ سے ہوتی ہے کہ قرآن کا اصلی مقصد انسان میں خدا اور کائنات کے درمیان تہہ در تہہ (manifold) اضافتوں (رشتوں) کا اعلیٰ شعور بیدار کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں انسان، کائنات اور خدا، اسلام میں تصور مذہب کی وہ تکیوں ہیں جن کے تعلق کو سمجھنے بغیر، ان میں سے کسی ایک تصور پر بامعنی گفتگو نہیں کی جاسکتی۔

یہ کائنات اقبال کے نزدیک خدا کا تخلیقی لہو و لعب نہیں ہے، جس کو اس نے کسی مابعد کائناتی دن میں بیٹھ کر بنا ڈالا ہو۔ یہ ایک جیتی جاگتی حقیقت ہے، جو ہر دم تخلیقی مراحل طے کر رہی ہے۔ اس کے باطن میں گویائی تخلیقات کے خواب پوشیدہ ہیں۔ کائنات کی یہ پُر اسرار حرکت اور تشویش، زمانے کا یہ بے آواز بہاؤ، ہماری بشری نظروں سے وقت کے گزرنے اور دن رات کے آنے جانے میں نظر آتا ہے جس کو قرآن آیات الہی سے تعبیر کرتا ہے۔ زمان و مکاں کی یہ نہایت اپنے اندر اس بات کا امکان رکھتی ہے کہ انسان اس کو مکمل طور پر مسخر کر لے۔

اقبال کے نزدیک انسان اس کائنات میں ایک مضطرب وجود نظر آتا ہے، جو اپنے چاروں طرف مختلف قسم کی رکاوٹیں پاتا ہے، لیکن اس سب کے باوجود وہ اپنی ذات کے اظہار کے لئے تمام تکلیفیں برداشت کرنے کی سکت رکھتا ہے۔ اس کی زندگی کی ایک ابتدا ضرور ہے، لیکن انتہا لامحدود ہے اور حقیقت (وجود) کا ایک ابدی جز بن جانا اس کی تقدیر ہے۔ کائنات کی حرکت میں گا ہے اس کے قدم بہ قدم چلنا اور گا ہے خود اپنی اور کائنات کی تقدیر خلق کرنا، انسان کا کام ہے۔

خدا، خودی، زمان و مکاں کی بحث، اسی تکیوں سے متعلق ہے جو اقبال کے ہاں خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں ملتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے اقبال، جیسے پہلے کہا گیا، علمیاتی مسئلہ سے ابتدا کرتا ہے۔ علمیاتی مسئلہ یہ

ہے کہ میں کیا ہوں، یعنی انسان کیا ہے؟ یہ کائنات کیا ہے؟ اور خدا کیا ہے؟ ان سوالوں کا جواب، ظاہر ہے کہ سیدھے سادے انداز میں دینا ممکن نہیں ہے۔ میں کوئی ”شے“ نہیں ہوں جس کی طرف ”اشارہ“ کر کے یہ بتایا جاسکے کہ یہ ”میں“ ہوں۔ اسی طرح کائنات میں بھی کسی شے کی طرف اشارہ کر کے یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ یہ کائنات ہے اور خدا کے بارے میں تو اس حد تک بھی اشارہ ناممکن ہے، جس حد تک کائنات، یا انسان کے بارے میں ہم کرتے ہیں۔ علمباتی طریقے سے تو ہمیں کائنات سے ابتدا کرنی چاہئے، پھر انسان سے اور پھر خدا سے، لیکن شاید منطقی طور پر انسان کے اپنے تجربات، یا وجدان سے ابتدا کرنا زیادہ صحیح ہو اس لئے کہ کائنات کا علم بھی، بہر صورت انسانی تجربہ کی ہی ایک شکل ہے۔ اس موضوع پر سیر حاصل بحث کرنے کا موقع نہیں ہے۔ فی الوقت اس پر اکتفا کیجئے کہ انسانی تجربہ کی دو سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک حسی سطح، جس کے ذریعے ہم کائنات میں اشیاء کے وجود سے مطلع ہوتے ہیں۔ یہ سطح غیر حقیقی نہیں ہوتی، لیکن اس سطح کے علاوہ انسانی تجربہ کی ایک سطح اور ہوتی ہے جس کو وجدان یا مذہبی تجربہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تجربہ ”وقوفی“ ہوتا ہے اور اس کی بنیاد پر انسان احکام لگا سکتا ہے۔ یہ بات کہ خدا ہے، اسی قسم کی تصدیق ہے جو انسان اس تجربہ کی بنیاد پر قضباتی شکل میں کرتا ہے۔ اس قضیہ کو ثابت کرنے کے لئے وہ تمام عقلی دلائل اس لئے ناکافی ثابت ہوتے ہیں کہ یہ دلائل انسانی فکر کو ایک ایسا عمل تصور کرتے ہیں جو معروض پر خارج سے عمل پذیر ہو۔

فکر کا یہ تصور صحیح نہیں ہے۔ فکر ایک ایسے اصول کا نام نہیں ہے جو اشیاء پر خارج سے عمل کر کے ان کو منظم اور منضبط کرتا ہو، یہ تو ایک درونی قوت ہے، جو مادے (امکان) کو وجود عطا کرتی ہے۔ فلسفیانہ فکر نے وجود اور فکر کے درمیان جو تفریق کر رکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ یہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہیں۔

یہ بات بنیادی طور پر ہیگل کے فلسفہ سے ماخوذ ہے، لیکن اقبال نے اس بات کو آگے بڑھانے کے لئے جن اسناد اور دلائل کا سہارا لیا ان میں برکلی، وہائٹ ہیڈ، برگساں بھی شامل ہیں۔ میری دانست میں اگر بات صرف اس دعویٰ پر اور پھر اس کی اندرونی دلیل کی وضاحت تک محدود رہتی تو زیادہ اچھا ہوتا۔ ہیگل، برکلی اور وہائٹ ہیڈ، برٹینڈرسل اور برگساں کے فلسفے، مسئلے کی تفہیم میں مدد ہونے کی بجائے رکاوٹ بنتے ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے پاس ایک ایسی بات کہنے کی قوت دلیل موجود ہے، جو اقبال نہیں کہہ رہے ہیں۔ اس لئے اگر ان کے حوالے سے بات کی جائے گی تو پھر ان کے اپنے نتائج کو بھی قوی تر دلیلوں کی بنیاد پر ماننا لازم آئے گا۔

1- حقیقت کی اصل روحانی ہے۔

2- اشیاء کی حقیقت یہ نہیں کہ وہ مکان میں موجود جو اہر ہیں۔

3- مکان، مادے پر منحصر ہے۔

4- زمانہ حقیقی ہے، اور وہ ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ کائنات تکمیل شدہ اشیاء کا نام نہیں ہے بلکہ زمانہ میں امکانات کے اظہار کا نام ہے۔

5- عاقل انا کے لئے زمانہ ایک واحد حال ہے، جبکہ غافل انا کے لئے لمحات، تسبیح کے دانوں کی طرح ایک رشتہ میں پروئے ہوتے ہیں۔ اس کو ہماری فہم عام وقت کہتی ہے۔ انسانی تجربے کے یہ نتائج ذرا وضاحت طلب ہیں، لیکن ان کی تفصیل کو چھوڑ کر میں ان انکشافات سے پیدا شدہ نکات فکر کو واضح کرنا چاہتا ہوں جو اقبال کے فلسفہ کا مرکزی خیال ہیں:

1- مابعد الطبیعیات کی تاریخ میں مادیت اور تصوریت کے دونوں نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ ایک کا کہنا ہے کہ حقیقت کی اصل، مادی ہے اور دوسرے کا کہنا ہے کہ اس کی اصل ذہنی، روحانی یا تصوراتی ہے۔ مادیت کا کوئی ایک فلسفہ نہیں ہے اور نہ تصوریت کا۔ آخر الذکر کو عموماً مذہب کی حمایت حاصل رہی ہے اور یہ خود بھی مذہبی تصوریت کی حامی رہی ہے اس لئے کہ مذہب عام طور پر مادیت سے ماوراء حقیقتوں پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے اور تصوریت ان حقیقتوں کو چاہے وہ لازم مذہب سے تعلق نہ رکھتی ہوں عقلی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اقبال کا فلسفہ بھی بنیادی طور پر فلسفہ مذہب ہے۔ اس لئے لازماً اس کا جھکاؤ اس فلسفے کی طرف ہوگا جو کسی نہ کسی نوع تصوریت سے قریب ہو، اگرچہ معروف معنوں میں تصوریت نہ ہو، اقبال کا یہ ادعا کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے، اس کو فلسفہ تصوریت کے زمرہ میں شامل کرتا ہے۔

2- اقبال کے فلسفے کا دوسرا اہم جز، فکر اور وجود کا روحانی تعلق ہے۔ یہ بھی اس فکر کو تصوریت سے ملاتا ہے، خاص طور پر ہیگل کے فلسفے سے، اس کا تذکرہ میں پہلے کر چکا ہوں۔

3- اقبال کے فلسفہ روحانیت کا تیرا جزو انسانی شعور کی حقیقت ہے جو ایک حرکی اصول ہے اور درون سے عالم خارج پر اثر انداز ہوتا ہے اور کسی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ عالم خارج کا خالق ہے۔ اقبال اس شعور کے تشخص کو خودی کہتے ہیں، جو شعوری حالتوں کی وحدت کا نام ہے۔ یہ وحدت ایک عضوی وحدت ہے جو مثلاً کسی مادی شے میں صفات کی وحدت سے مختلف ہے۔ مادی وحدت کسی مکان میں موجود ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف خودی کی وحدت کسی مکان سے مقید نہیں ہے اور اگرچہ مادی وحدت اور خودی کی وحدت دونوں زمانے سے متعلق ہوتی ہیں، لیکن خودی کے وقت کا پھیلاؤ، مادی اشیاء کے وقتی پھیلاؤ سے بنیادی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ کسی مادی واقعہ یا شے کا دورانیہ، مکان میں ایک حقیقت یا واقعہ کی صورت میں دکھائی دیتا ہے، لیکن خودی کا دورانیہ خود اپنے مرکز میں ایک بے مثل طریقہ پر ماضی اور مستقبل سے پیوست ہے۔ ایک مادی واقعہ پر ایسے نشان تو نظر آسکتے ہیں جو یہ بتلاتے ہوں کہ یہ مرور زمانہ سے گزرا ہے، لیکن یہ نشان محض زمانہ کی علامت ہوتے ہیں اور خود زمانے کی حقیقت نہیں، حقیقی زمانہ، یا مرور صرف خودی کی نشانی ہے۔

4۔ خودی کی وحدت کا ایک خصوصی پہلو اس کی فردیت (Uniqueness) ہے جو خودی کی وحدت کے بے مثل ہونے کی علامت ہے۔ اس فردیت کا مفہوم، اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک کوئی واقعہ، کوئی حکم، کوئی احساس، یا کوئی استخراج، میرے تجربہ کا جز نہیں بنے گا، وہ میرے لئے بے معنی رہے گا۔ (یہ فلسفہ بیسویں صدی کے اس تجزیاتی فلسفہ سے مختلف ہے جہاں نجی انفرادیت (Privacy) کا مفہوم اس کے برعکس سمجھا جاتا ہے)۔ یہ بات کہ ”تمام بشر فانی ہیں“ میرے علم کا ایک جز ہے اور یہ بات کہ ”سقراط ایک بشر ہے“ آپ کے علم کا، میں ان دونوں سے اس وقت تک یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ ”سقراط فانی ہے“ جب تک کہ ”سقراط ایک بشر ہے“ بھی، میرے علم کا ایک جز نہ بن جائے۔ یہی حال میری خوشیوں، میری تکلیفوں، میری خواہشوں، محبتوں اور نفرتوں کا ہے۔ جب تک میری زندگی میں، میرے تجربے کی حیثیت سے یہ احساس داخل نہیں ہوتے، میرے لئے یہ بے معنی الفاظ ہیں جن کے مفہوم سے میں شناسا نہیں ہو سکتا۔ خدا خود میری جگہ محسوس کر سکتا ہے، نہ حکم لگا سکتا ہے اور نہ مختلف راستوں میں کسی راستے کا انتخاب کر سکتا ہے۔ یہ سب کا کام میری خودی سے متعلق ہیں، اور میرا ذاتی استحقاق۔

اسلامی فلسفے اور مغربی فلسفے میں روح، یا ذات کے حوالہ سے جو بحث ملتی ہے اس میں عام طور پر روح، یا ذات کو ایک جوہر قرار دیا گیا ہے جو مادہ سے مختلف ہے اور اپنا آزاد وجود رکھتا ہے۔ شعوری حالتیں اس جوہر کی، اسی طرح صفات ہیں جس طرح اشیاء میں رنگ، لمس، شکل، ذائقہ وغیرہ مادی جوہر کی صفات ہوتی ہیں۔ اقبال ذات کے اس تصور کی نفی کرتا ہے اور کانٹ کی طرح اس کا خیال بھی یہی ہے کہ ذات کے اس تصور سے نہ تو ہمارا حیات مابعد کا مسئلہ حل ہوتا ہے اور نہ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے، یہ تصور ہمارے منطقی تضادات اور استبعادات کو حل کرتا ہے۔ ہیوم کی مانند، اقبال اس کا قائل ہے کہ ہمارے شعوری تجربے میں اس قسم کے جوہر کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔

5۔ ذات، یا خودی کی ماہیت کیا ہے؟ اس کے جاننے کا واحد ذریعہ ہمارا شعوری تجربہ اور احساس ہے۔ ولیم جیمس، شعور کو خیال کا ایک دھارا قرار دیتا ہے جس میں ہر شعوری حالت اپنی پیشرو شعوری حالت کو اچک لیتی ہے، یا ایک دوسرے میں زنجیر کی مانند پیوست ہو جاتی ہے۔ اس پیوستگی کے نتیجے میں ہمارا احساس ذات پیدا ہے، اور ہم اپنے آپ کو ایک وحدت تصور کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور، اگرچہ انوکھا تصور ہے لیکن ہمارے شعور کا صحیح نمائندہ نہیں ہے۔ جیمس کا تصور ہمارے شعوری احساس کے ایک مستقل جز کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ خودی یا تصور ذات، شعوری حالتوں کی پیوستگی کے نتیجے میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ ان حالتوں کے احساس کا ایک مستقل جز ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذہنی اعمال میں جن کو ہم ادراک، تصدیق اور ارادہ کہتے ہیں، اس جزو کا احساس کرتے ہیں، جو ان تمام اعمال میں ایک رہنما قوت کے طور پر کام کرتا ہے۔ اس رہنما قوت کا نام خودی یا ذات ہے (یہ امر توجہ طلب ہے، بادی النظر میں جیمس کی بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے اور شعوری احساس کی بہتر

نمائندگی کرتی ہے) اقبال اپنے نقطہ نظر کی دلیل قرآن سے پیش کرتے ہیں، جہاں روح کو امر ربی کہا گیا ہے اور ایک دوسری جگہ خدا کا کام خلق اور مردونوں بتلایا گیا ہے۔ اقبال کے ہاں اس کو قرآنی الفاظ کہا گیا ہے۔ اقبال قرآنی الفاظ سے دو معنی اخذ کرتے ہیں۔ اولاً یہ کہ خودی کی ماہیت ایک سمت متعین میں ایک قوت محرکہ کی سی ہیں اور ثانیاً یہ کہ یہ قوت محرکہ ایک متشخص حقیقت ہے، جو اپنی انفرادیت اور تعین رکھتی ہے۔

6- یہی متشخص، منفرد، قوت محرکہ، ”میں“، ”خودی“، ”ذات“ یا ”انا“ ہے۔ یہی میرے وجود کی حقیقت ہے۔ اس کو زمانی لحاظ میں یکے بعد دیگرے، احساسات کی شکل میں نہیں پاسکتے، نہ اس کو مکان میں کسی شے کی صورت میں دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ تو میرا ارادہ، میرے احکام، میری تمنائیں اور میرے ادراک کی تعبیر، تفہیم اور تشخص ہے۔

7- یہ خودی زمان و مکاں میں کس طرح ظاہر ہوتی ہے؟ اس راز سے بھی قرآن ہی پردہ اٹھاتا ہے کہ انسان کو مٹی سے پیدا کیا اور پھر فطری پیدائش کے سلسلے کی آخری کڑی، ایک خصوصی نشاۃ ہے (انشاۃ خلقاً آخر) جو انسان کی ذات کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس آخری سلسلے سے پہلے کے تمام مرحلے بھی ذوات کی معرفت طے ہوتے ہیں، جن کا مرتبہ خودی، یا ذات انسانی سے کم تر درجہ کا ہے۔ کم درجہ کی ذوات کے ایک مجموعہ میں جب عمل اور رد عمل ہوتا ہے تو اس سے اعلیٰ درجے کی ذات یا خودی ابھرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کائنات خود ارتقاء کے مرحلے طے کرتی ہوئی ایک ایسی منزل کی طرف صعود کرتی ہے، جہاں وہ انسانی ذات میں متشخص ہو کر اپنی رہنمائی خود کرنے کے قابل بن جاتی ہے۔ اسی رہنمائی کے نتیجہ میں مستقبل کی وہ نظر پیدا ہوتی ہے جس کی کوئی تشریح علم عضویات کے ذریعہ ممکن نہیں ہے۔ ارتقاء کے اس مرحلے میں خودی ایک آزاد عمل کا نام ہے، جس کا راستہ خود ذات متعین کرتی ہے۔

ایک مرتبہ اگر فلسفہ کی یہ بنیاد واضح ہو جائے، تو خدا کو سمجھنے کا مرحلہ آسان ہو جاتا ہے۔ مذہبی تجربے، اور احساس سے حقیقت کا اکتشاف ایک ایسی خودی کی صورت میں ہوتا ہے جس کی سمت عقلی ہو، اور جو تخلیقی ہو، یہی خدا کی ماہیت ہے، خدا بھی ایک فرد ہے، ایک خودی ہے جو انسانی خودی کے مقابلے میں اسی طرح اعلیٰ و ارفع ہے۔ جس طرح انسانی خودی، کم تر درجہ ذوات کے مقابلہ میں فلسفہ مذہب میں اگر خدا کا تصور اس طرح تسلیم کیا جائے تو اس سے ایک مسئلہ البتہ پیدا ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کو لامحدود، کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی لامحدودیت، مکانی نہیں ہے بلکہ درونی ہے اور یہ ان لامحدود امکانات کا نام ہے جو اس کے تخلیقی عمل میں پوشیدہ ہیں۔

جس حقیقت کو ہم زمانہ کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے، بلکہ خارج میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک پیمانہ ہے، جس میں امروز و فردا ہے، لیکن الوہی زمانہ ان لحاظ گزراں کی مدد سے نہیں معلوم ہو

سکتا۔ الوہی زمانے میں نہ کوئی تبدیلی ہے، نہ تقسیم اور نہ یکے بعد دیگرے کا تصور اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ وہ ایک ہی لمحہ اور ایک ہی آن ہے۔ خدا کی نظربیک وقت تمام لمحات اور تمام زمانوں کا ادراک کرتی ہے۔ خدا، الاول اس لئے نہیں ہے کہ وہ زمانہ میں سب سے قدیم ہے، بلکہ زمانہ کی قدامت خدا کے الاول ہونے پر منحصر ہے۔ عاقل خودی، مرد و محض ہے، یہ ایک ایسی تبدیلی ہے جس میں تو اتر نہیں ہے، مختصراً اور مجملأً، خدا، خودی اور زمان و مکاں کا یہ فلسفہ ہے جو اقبال نے پیش کیا۔ اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس فلسفہ کا تار و پود تاریخ فکر اسلامی میں جا بجا ملتا ہے۔ اس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہے اور اس نے ان مفکرین کے حوالے دیئے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتے ہیں کہ کیا یہ فلسفہ، یا نقطہ نظر عقل اور تفہیم کی ترازو پر پورا اترتا ہے، کیا یہ فلسفہ بنیادی طور پر ان تاریخی تبدیلیوں کی ایک معقول توجیہ پیش کرتا ہے جو زمانہ معلوم سے وجود میں آتی رہی ہیں۔ کیا یہ واحد نقطہ ہے جس کو اختیار کئے بغیر مسلمان کوئی معاشرتی نقشہ تشکیل نہیں دے سکتے۔ ان باتوں کے تفصیلی جوابات ممکن نہیں ہیں تاہم چند مشکلات کا تذکرہ فی الوقت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اس فلسفہ کی تفہیم میں پہلی مشکل یہ ہے کہ یہ مذہبی تجربات کے انکشافات سے ابتدا کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ان تجربات پر کچھ ایسے قبل تجربی مفروضات کو مسلط کر دیتا ہے جن کی بنیاد خود تجربہ نہیں ہے۔ مثلاً فکر اور وجود کا تعلق۔ دقت یہ ہے کہ ہیگل کی قلم تجربہ میں کے پودے پر لگانا ذرا مشکل ہے اور اگرچہ انگلستان میں کچھ فلسفیوں نے انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں اس کی کوشش کی تھی، لیکن ان کا فلسفیانہ رجحان اقبال کے فلسفہ کی تائید نہیں کرتا۔ اقبال جس زمانہ میں کیمبرج میں رہے۔ اسی زمانہ میں ہیگل کے متبعین پر جو تنقیدی کام ہوا۔ اس سے ان کو ضرور واقف ہونا چاہئے تھا۔

اس فلسفہ کی دوسری مشکل یہ ہے اور یہ بھی غالباً اس قلم کاری سے پیدا ہوئی ہے کہ انسانی تجربے سے اگر آپ اپنے فلسفہ کا آغاز کریں تو پھر یہ تجربہ آپ کو جدھر لے جائے ادھر جانا ہوگا۔ خودی کا شعور، جس کو اقبال اپنے فلسفے کے ذریعہ سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں، وہ تجرباتی انکشاف نہیں بلکہ عقلی دلیل کا نتیجہ ہے اور یہ عقلی دلیل ہیگل کے نقطہ نظر سے ہمدردی رکھے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتی۔

اس فلسفہ کی تیسری بنیادی مشکل یہ ہے کہ خودی کے ذریعہ خدا کی تفہیم بھی مذہبی تجربہ کا جزو نہیں ہے۔ یہ ایک عقلی تصور ہے، یا قرآن کی ایک خاص تعبیر کے طور پر قبول کیا گیا ہے۔

اقبال نے اس کو اسلامی فکر کی تشکیل نو کہا ہے اور اس سے ان کا مقصد محض فلسفیانہ موشگافی یا عقلی تجسس نہیں ہے۔ اقبال واضح طور پر اسلامی معاشرے کے لئے عمل کی راہ متعین کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ زمانہ کا تغیر اپنے اندر کچھ اصول رکھتا ہے۔ ان اصولوں کی تفہیم کے بغیر آپ کے ہاتھ میں زمانے کی باگ نہیں آ سکتی۔ خودی کا تصور، ایک ایسا تصور کہا جاسکتا ہے، لیکن اس تصور کی موضوعیت سے آگے بڑھ کر کیا یہ تاریخ میں

تشریحی تصور کے طور پر بھی استعمال ہو سکتا ہے؟ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک تاریخ ایک تخلیقی قوت کے اظہار کا نام ہے، لیکن یہ تخلیق خودی کی شریک کار بھی ہے تو ایک بڑے کو نیاتی سیاق میں اس کی شرکت حباب بر آب ہے اور نتائج کے اعتبار سے اس کلی نظام میں، یہ فلسفہ اتنی ہی تبدیلی کر سکتا ہے، جتنی تبدیلی محی الدین ابن عربی کی متصوفانہ مابعد الطبیعیات کر سکی۔

ایسا لگتا ہے کہ اقبال کا یہ نقطہ نظر ایک نفسیاتی عامل کی حیثیت سے انسانی افعال کو کسی حد تک متاثر کر سکتا ہے، لیکن تاریخی عامل کی حیثیت سے اس میں تشریحی قوت موجود نہیں ہے۔

حقائق کی، مذہبی حقائق کی بھی، تفہیم کا ایک طریقہ کار اقبال نے تجویز کیا، جو کسی حد تک اور کسی ذہن کے لئے معقول ہو سکتا ہے۔ اقبال کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فکر کی راہ کھولی اور یہ جرات دی کہ انسان ان بنیادی تصورات پر غور و فکر کرے، جن کو اب تک مسلم امت کیا علماء اور کیا عوام پیش پا افتادہ حقائق سمجھ کر تسلیم کرتے چلے آئے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے عرصہ دراز سے فلسفہ مذہب کا جزو رہی ہے، لیکن روح، اور مادہ کی تقسیم اور تفہیم میں تصوریت پسندوں اور حقیقت پسندوں، دونوں سے غلطی ہوئی ہے، تفہیم کے عمل میں یہ دونوں ایک دوسرے کی طرف پشت کئے کھڑے ہیں۔ اگر دونوں آمنے سامنے ہو جائیں تو شاید مغالطہ کم ہو جائے۔ اگرچہ یہ راز بھی ہیگل کے ذریعہ منکشف ہوا، لیکن نہ تو خود ہیگل اور نہ اس کے متبعین اس سے فائدہ اٹھا سکے۔ انسانی علم میں نہ تو کوئی کلی معروض ہے اور نہ موضوع۔ معروض کی تشکیل موضوع کرتا ہے۔ موضوع کی معروض۔ بات شاید کسی حد تک کانٹ سے قریب ہو، لیکن اس باب میں، میں ناموں کے استعمال سے اس لئے گریز کرتا ہوں کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ میری دانست میں اگر اقبال کی فکر کو آگے بڑھایا جائے تو شاید آج کی تشکیل فکر اسلامی کے اصول کے طور پر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ حقیقت وہ ہے جو ہمارے اوپر منکشف ہوتی ہے۔ انسان اس انکشاف میں اتنا ہی شریک ہے جتنی کہ حقیقت۔ شاید اس مفروضے کی مدد سے ہم اقبال کے ان تمام خدشات کو دور کر سکیں گے جو ان کو مسلمانوں کی بے عملی کے بارے میں تھے۔

اقبال کا الہیاتی فلسفہ

الیکزینڈر بوسانی (ترجمہ: یوسف جمال انصاری)

اقبال الہ و معبود کا لفظ استعمال کرنا پسند نہیں کرتے اس لئے کہ یہ لفظ بہ صیغہ جمع بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کا لفظ بہتر ہے چونکہ یہ خدا کا قرآنی نام ہے بلکہ اسی طرح جیسے انجیل میں خدا کا نام ”یہووا“ ہے۔ یونانیوں کی دنیا میں خدا کا تصور نظری تھا جسے معبودیت یا اصول بقا کہا جاسکتا ہے۔ البتہ خداؤں کے ذاتی نام تھے ”جیوپیٹر“ وغیرہ۔ پاکستان کے اس مفکر اعظم کے جملہ فلسفیانہ فرمودات کا مقصد ذات خداوندی کو یونانی تصور معبودیت کے خلاف واضح کرنا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال وحدت پرست تھے نہ کہ وحدت الوجود کے ماننے والے۔ زندگی کا عقلی و نظریاتی تصور وحدت الوجود کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ خیال ہمیں اقبال کے الہیاتی مضامین میں ملتا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں دل کی بڑی اہمیت ہے، یعنی یورپین طرز فکر کے برعکس اور ایرانی نظریات کے مطابق دل مصدر الہام ہے۔

فلسفہ حاضرہ کا ارتقا یونانی روحانیت کے اصول پر ہوا۔ عہد عتیق میں خدا کا تصور صفت یا جوہر کے طور پر تھا۔ قرون وسطیٰ میں اسے معبود کہہ کر پکارا گیا۔ دور موجودہ میں ”ہیگل“ نے اس کو ایک مکمل خیال قرار دیا۔ خدا کا سامی الاصل تصور ذات فلسفہ مغرب کو ایک نیا انداز فکر بخش سکتا تھا اور جس کی جلوہ گری مسیحیت کی صورت میں ہوئی۔ بالکل ابتدا ہی سے اس کی تفسیر ان غلط نقطہ ہائے نظر سے کی گئی، جو یونانی تہذیب و شائستگی کے پیش کردہ نظریات سے مستعار لئے گئے تھے۔ چنانچہ وہ مسیحی خدا جس کا تصور ایک مشفق باپ ہے وابستہ تھا، الوہیت کا ایک پیکر خیال بن گیا۔ اسلام بالخصوص ابتدائی اسلام جو قرآنی طریق فکر سے نزدیک تر ہے خدا کے تصور کو ایک پر عظمت ہستی مانتا ہے جس تک انسان کی رسائی ممکن ہے۔ وہ خدا کو محض نظریہ یا صفت خیال نہیں کرتا جس کا جاننا پہچانا غیر ممکن ہو۔ مگر شومئی قسمت سے اسلامی مفکرین بھی خالص نظری فلسفے سے مسحور ہو کر رہ گئے۔ غالباً اس سے واضح تر حملہ یونانی فلسفے کے خلاف پڑوسٹنٹ مصلحین کا حملہ تھا۔ جب انہوں نے کتابی فلسفے کے خلاف سامی انجیل رکھی

اور اس کے نتائج اچھے نکلے۔ دوبارہ حاصل شدہ زندہ وجود خدا نے انسان میں پھر روح عمل پیدا کر دی اور ایک عصر نو کی آفرینش ہوئی لیکن New Testament میں جو یونانیت کے جراثیم تھے انہوں نے مروجہ پروٹسٹنٹ مذہب کو ذاتی کفارے کے جامد نظریہ بخشش سے تنگ نظر بنا دیا۔ دوسری طرف آزاد خیال مکتبہ فکر کے پیرو عقلی و استدلالی نظریات کے قائل ہوتے چلے گئے۔ اس طرز فکر کی بنیاد ہیگل کی عقلی وجودیت پر ہے جس سے ایک تو موجودہ مکمل و مطلق مثالیت نکلی ہے جہاں تمام اصلیت خیال محض کے سوا کچھ نہیں اور دوسرے مارکسٹ کے دیو نے جہنم لیا جس کی تعریف ہے:

قلب او مومن دماغش کافر است

کلاسیکی خیال پر آخری حملہ موجودہ زندگی کی پرستش کی صورت میں رونما ہوا۔ اس قسم کے اہل فکر پر وہی الفاظ منطبق ہو سکتے ہیں جو اقبال نے نیٹھے پر کئے (جوان کا پیشرو تھا) یعنی یہ کہ انہوں نے خدا سے دور ہو کر گویا اپنے آپ کو اپنی ذات سے قطع کر لیا ہے۔ اقبال کے نیٹھے کی طرح یہ اہم فکر بھی ہوا میں تیرتے اور خلا میں گاتے ہیں:

نہ جبریلے، نہ فردوسے، نہ حورے

اور مشیت خاک میں تب ناصبور کی تیش لئے پھرتے ہیں۔

اقبال کا الہیاتی فلسفہ میری نظر میں موجودہ زمانے کا سب سے مکمل انقلابی نظریہ وحدانیت ہے اور اس میں عہد افلاطون سے لے کر دور حاضرہ تک کے مغربی خیال کی تنقید موجود ہے۔ اقبال کا فلسفہ مذہب ہمیں ایک نیا مسلک پیش کرتا ہے اور اصنام پرستی کے مقابلے میں پرستش ایمان کی تلقین کرتا ہے۔ اقبال اپنے ذوق البشر کو مومن کہہ کر پکارتے ہیں اور یہیں سے وہ بنیادی فرق نمایاں ہوتا ہے جو اقبال کے ایمان اور نیٹھے کی بغاوت کے درمیان ہے۔

آئیے اب ہم ان نکات کو مرتب کریں جو اقبال کی فلسفہ یونان کی تنقید بلکہ یوں کہئے کہ کلاسیکی و جدید فلسفے کی تنقید سے پیدا ہوئے ہیں۔

نظریاتی ثنویت کے خلاف

افلاطون ادراک بالحسن کے قائل نہ تھے۔ ان کے نزدیک ادراک بالحسن سے علم حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اسلام اس مادی عالم کا منکر نہیں ہے بلکہ اس پر تسلط حاصل کرنے کا راستہ دکھاتا ہے۔ روح اور مادہ کا تضاد ہماری دنیا میں بڑی شدت کے ساتھ محسوس کیا جاتا ہے مگر اقبال ک نزدیک ساری دنیا ایک عالم پاک ہے۔ ریاست اسلامی نقطہ نظر سے ایک کوشش ہے اعلیٰ اصولوں کو زمان و مکان کی قوتوں میں بدل دینے کی۔ اس معنی میں ریاست کا اسلامی تصور مذہبی ہے نہ کہ اس معنی میں کہ ریاست خدا کے خلیفہ و نائب کے زیر نگیں ہے۔

یہ موخر الذکر تصور ماقبل مسیحی تصورات سے وابستہ ہے جنہیں بعد میں کلیسائے روم نے اپنا لیا اور بعض غیر مذہبی آمرانہ ریاستوں نے اختیار کیا۔ غالباً یہود کے تصور حکومت کے سوا (اور وہ بھی عہد اسماعیل میں) اسلام کے ابتدائی زمانے کے علاوہ انسانیت نے تاریخ عالم میں مذہبی ریاست کے قیام کا تجربہ کبھی نہیں کیا۔ یہ مذہبی جمہوریت ہی آج کل کی غیر منظم جمہوریت اور جابرانہ آمریت کا جواب قرار دی جاسکتی ہے۔

یونان کے جامد الہیاتی تصور کے خلاف

کائنات میں اضافہ ہونا ممکن ہے۔ خدا اپنی تخلیقات میں اپنی رضا کے مطابق اضافہ کرتا ہے۔ کائنات کوئی مکمل شے نہیں جس میں تبدیلی ممکن نہ ہو۔ ذہن کائنات کی گہرائیوں میں ایک آفرینش نو کی آرزوئے پیہم محو خواب ہے۔ یہ ایک غیر کلیسائی خیال ہے جو سامی مذاہب، مسیحیت و اسلام نے مغرب سے مستعار لے کر تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ یعنی حرکت کو جو صفت الہیہ ہے کائنات کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے، یہاں یہ کہنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ایک متحرک خدا کا تصور جو خود اپنے احکام کو بھی جب چاہے بدل سکتا ہے (الناسخ المنسوخ) ایک پختہ اسلامی عقیدہ ہے۔ برخلاف اس کے مسیحی کلیساؤں نے خدا کو ایک بے ذات صفت یا جو ہر قرار دیا ہے اور یہ ارسطو کی تقلید میں۔ یہاں تک کہ مسیح کو بھی ایک جامد ہستی بنا کر متحرک خدا کے تصور کو تقریباً کفر خیال کیا ہے۔

وجود خداوندی کے کلاسیکی ثبوت کے خلاف

موجودہ تشکیک والحاد کے رجحان کو اس فلسفیانہ تنقید سے بڑی تقویت پہنچتی ہے جو ”سینٹ ٹامس“ نے منکران خدا کے خلاف استعمال کی تھی۔ انہوں نے وجود خداوندی کے پانچ کلاسیکل ثبوت پیش کئے تھے مگر اقبال یہ قبول نہیں کر سکے کہ زندہ و موجودہ خدا کو ثابت کرنے کے لئے ظہور کائنات وغیرہ کی دلیلیں پیش کی جائیں۔ یہ کوشش محدود سے منکر ہو کر لامحدود کو ثابت کرنے کے مترادف ہے مگر محدود سے منکر ہو کر جس لامحدود تک ہم پہنچتے ہیں وہ محض باطل ہے۔ ظہور کو نین کو مقصدیت کا نتیجہ قرار دینا ایک موجد کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے، جس نے یہ عالم ایجاد بنایا، لیکن یہ خلاق کی ہستی کا ثبوت نہیں سمجھا جاسکتا۔ اسی طرح وجودیت کی دلیل ثابت کرتی ہے کہ ایک ذات کامل کا تصور اس کے زندہ موجود ہونے کا ثبوت ہے۔ قرآن کے بلکہ انجیل کے بھی ذاتی خدا کے تصور میں محض ایک صفاتی خدا کے تصور سے بنیادی اختلاف ہے۔ آخر الذکر کو ہم اسی وقت زندہ و موجود ثابت کر سکتے ہیں جب ہم یہ دلیل دے سکیں کہ خیال اور وجود دراصل ایک ہی ہے۔ اقبال ہمیں خدا کی ہستی کا ثبوت پیش نہیں کرتے البتہ ایک عملی ثبوت کے لئے اساس فکر مہیا کرتے ہیں جسے ہم فطرت کہتے ہیں۔ وہ ہستی خداوندی میں

مدت ایک لمحہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ فطرت ملبوس خداوندی ہے لہذا فطرت سے اس اخلاق اعظم کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ ہمارا وجدان ہم پر منکشف کرتا ہے کہ زندگی کی بنیاد ”انا“ پر ہے۔

خدا کی خلاقیت

خدا جو ہر نہیں ذات ہے۔ اس ذات اعظم کے تصور پر زور دینے کے لئے قرآن اس کا ذاتی نام ”اللہ“ قرار دیتا ہے مگر ذات مان لینے کے معنی محدودیت کو قبول کر لینے کے علاوہ کیا ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا غیر محدود تصور اس طور پر نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک لامحدود وسعت ہے۔ یہ ایک بڑا اہم نکتہ ہے جو کلاسیکی تصور خداوندی کے خلاف اس امر پر زور دیتا ہے کہ خدا جامد نہیں ہے، متحرک ہے اور فطرت محض اس کا لباس ہے یا یہ کہہ لیجئے کہ کائنات ایک تخلیقی مشق کا نتیجہ ہے اس خلاق اعظم کا جو کائنات سے بھی زیادہ حیرت انگیز ایجادات میں مصروف ہے۔ فطرت بالذات نہ منفعت بخش ہے اور نہ نقصان رساں۔ یہ تو ایک ابتدائی مشق تخلیق ہے اور بس۔ قرآنی خدا کی صفات میں سب سے اہم صفت اس کی خلاقیت ہے۔ بہت سے یورپین فلسفی بہ اتفاق رائے مانتے ہیں کہ اس روح اعظم کی خلاقیت کا نظریہ سامی فلسفہ کا ایک زبردست تحفہ ہے جو اس نے مغربی فلسفہ کو پیش کیا ہے ورنہ یونانی فلسفہ اس سے نابلد تھا۔ تاہم قرون وسطیٰ کے مسیحی فلسفیوں نے جو ارسطو کے خیالات سے معمور تھے اس دنیائے مخلوقات کو محض اس لئے تسلیم کیا ہے کہ انجیل میں اس کا ذکر موجود ہے۔ ”سینٹ ٹامس“ نے تو صاف طور پر کہا ہے کہ منطقی طور پر اس نظریہ کو تسلیم کرنا مشکل ہے اور صرف اسی لئے قابل تسلیم ہے کہ انجیل پر ہمارا اعتقاد ہے۔ برخلاف اس کے اسلامی فلسفے میں تخلیق کا تصور اس شدت کے ساتھ موجود ہے اور اس کو اس قدر اہمیت دی گئی ہے کہ لسانی اعمال و افعال کو بھی خدا کا تخلیق کردہ خیال کیا جاتا ہے تاکہ خدا کی مکمل خلاقیت کے خیال کو منوایا جاسکے۔ اسلامی مفکرین کا ایک اسکول بھی اسی بنا پر قائم کیا گیا کہ ارسطو کے ان نظریات کا جواب دیا جاسکے جو خدا کی مکمل خلافت کے خلاف پیش کئے گئے ہیں۔ ان اسلامی مفکرین نے جو ہر کا ایک نیا تخیل پیش کیا جسے جوہری نظریہ ارسطو کے تکمیل کائنات کے تخیل کے خلاف پہلی ذہنی بغاوت کہا جاسکتا ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک کائنات جوہری اجزا سے بنی ہے۔ یہ جوہری اجزا ناقابل تقسیم ہیں۔ خدا چونکہ خلاق مطلق ہے اور عمل تخلیق جاری رکھتا ہے اس لئے ہر لمحہ نئے جوہری اجزا ظہور میں آتے رہتے ہیں، اور کائنات بڑھتی چلی جاتی ہے۔ زندگی ایک صفت ہے جو خدا نے جوہری اجزا کو بخشی ہے۔ ہر شے اپنی ابتدائی صورت میں جوہری اجزا کا مجموعہ ہوتی ہے۔ کوئی شے بھی پائیدار نہیں۔ یہ تخیل کائنات کے عقلی ارتقاء کو تسلیم نہیں کرتے۔ اہل سائنس بھی اس جوہری نظریہ کائنات کو مانتے ہیں اور ایک مرتبہ کائنات کو تسلیم کر لینے کے بعد ایک سچے اور ذاتی خدا کے وجود کا ثبوت تصور کرتے ہیں۔ ایک فنکارانہ شخصیت ہی غیر منظم جوہری اجزا کو یکجا کر کے انہیں حسن بخش سکتی ہے۔ یہ کام ”انا“ کا ہے کہ اس میں تخیل اور زندگی یکجا ہوتے

ہیں اور امر اور خلق دونوں صرف اسی کو سزاوار ہیں۔ خلق کے معنی ہیں اس مادی کائنات میں خدا کا تخلیقی کام اور امر وہ رشتہ تخلیق ہے جو خدا کا دنیائے ارواح کے ساتھ ہے۔ یہی نظریہ اقبال کا انسان کی نسبت بہ طور خلاق ہے۔ اس طرح ہم حقیقی اشیاء کو ناقابل تبدیلی نہیں خیال کرتے اور یہ امکان تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ سچا مومن بہتر ہے۔ بہتر چیزیں ایجاد و خلق کرے گا۔ اس طرح وہ یاس آمیز انسانی مجہولیت ختم ہو جاتی ہے جس کے نزدیک کائنات ایک مکمل اور محدود چیز ہے کیونکہ نظر آنے والی حقیقتیں محدود حقیقتیں ہیں اور اسی طرح انسان کے دل میں ایک روحانی جہاد کرنے کا عزم پیدا ہوتا ہے یعنی انسان قائم باللہ ہے اور نئی اور ان دیکھی حقیقتوں کا خلاق ہے۔

انسان اور تقدیر

زندگی کا پُر خطر ہونا وہ فلسفی تسلیم کرتے ہیں جن کے نزدیک زندگی سے مراد ہی عارضی زندگی ہے۔ قرآن میں بھی زندگی کے پُر خطر ہونے کا خیال پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جو اس نے اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کی ہے۔ ”لاریب کہ ہم نے آسمان، زمین اور پہاڑوں کو تجویز کیا کہ اس امانت کو قبول کریں مگر یہ بار انہیں قبول نہ ہوا“ اسے انسان ہی نے قبول کیا تھا۔ ”انا“ کی بنیاد زمانی ہے یعنی زمان و مکان سے پہلے اس کا ظہور نہ ہوا تھا۔ قرآنی نظریے کے مطابق انسان کے لئے دوبارہ دنیا میں آنا ممکن نہیں۔ محدودیت کوئی افسوس ناک حادثہ نہیں ہے۔ محدود انا اپنی شخصیت کی بنا پر لامحدود انا تک پہنچ سکے گا۔ قرآن کے نزدیک محدودیت سے مکمل نجات انسان کے لئے بہترین راحت کا سامان نہیں ہے۔ یہ لفظ انجیل، قرآن کے اس خیال سے وابستہ ہے کہ زمان اور زندگی دونوں میں موجود ہیں۔ اس کے برعکس بعض یونانی فلسفی مثلاً افلاطون اور ذی نون وقت کو غیر حقیقی تصور کرتے ہیں اور بعض دوسرے مثلاً رواقی فلسفی خیال کرتے تھے کہ وقت ایک دائرے میں محو گردش ہے لیکن گردش وقت کو مدور خیال کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ خلاق نہیں ہے۔ ایک پروسٹنٹ دینی پیشوا اور کلیسین اپنی دلکش تصنیف ”مسیح اور زمانہ“ میں اقبال سے قطع نظر اپنے طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں۔ مذہب مرسلہ میں گردش وقت مدور نہیں تصور کی جاسکتی البتہ انہوں نے اس مسئلے کو مخصوص مسیحی رنگ دے دیا ہے۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو مسئلہ بقا ایک نئی روشنی میں نظر آتا ہے اور تب صور پھونکا جائے گا اور زمین و آسمان کے سارے مکین بے ہوش ہو جائیں گے علاوہ ان کے جن پر خدا مہربان ہوگا۔ اقبال کہتے ہیں کہ مستثنیات میں سوائے ان کے کون ہو سکتا ہے جن کی خودی منہائے کمال کو پہنچ چکی ہے۔

اقبال کا مخصوص نظریہ حقیقت یہ ہے کہ اصل میں مادہ نام ہے ایک اجتماع کا جس میں مختلف چیزوں کا جوہر یعنی ”انا“ شامل ہے۔ اقبال اپنے کو واضح طور پر کثرت وجود کا پیرو ثابت کرتے ہیں۔ یورپین فلسفیوں میں ہیگل اور لیبنیز بھی انفرادی خودی کے قائل تھے۔ محض یہ حقیقت کہ شخصی انا ابدی و مطلق انا ہی کی ایک صورت ہے۔

ان النفس من امر ربی، روح خدا کی طرف سے ہے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ انسانی انا ان خصوصیت کا حامل ہے جو اس کی اصل میں پائی جاتی ہیں۔ بقول اقبال شخصی دوام ہمارا حق نہیں۔ یہ ذاتی کوشش سے حاصل ہو سکتا ہے۔ انسان ہی اس کا واحد تہا امیدوار ہے۔

جاودانیت کوئی قابل غور چیز نہیں، بلکہ ایک عالم ہے جو لائق تسخیر ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ ہماری دنیا میں جہاں خدا کو ترک کر دیا گیا اور لوگ روحانیت وغیرہ کے ذریعے یقینی طور پر بقائے شخصی کے حصول میں لگے ہوئے ہیں۔ اقبال زبردست الفاظ میں تنبیہ کرتے ہیں اور اظہار خیال کرتے ہیں کہ ہر شخص حصول بقا نہیں کر سکتا۔ اقبال کا یہ خیال انجیل کے نظریات سے بھی ہم آہنگ ہے اور روح کی جاودانیت کے یونانی نظریے کو نظر انداز کرتا ہے۔ قدیم مسیحی و اسلامی خیال کہ مردے زندہ ہو جائیں گے، دراصل ہمارے اجسام کے لئے اظہار حرکت کا طریقہ ہے اور زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت ہے۔ یہ ایک اشارہ ہے مکمل وجود انسانی کے جاوداں ہونے کا۔

جدید مغربی ذہن کے لئے اقبال اپنے الہیاتی فلسفہ میں نہ صرف زندگی اور کائنات کے متعلق ایک عقلی نظریہ پیش کرتے ہیں، وہ دنیا کے مستقبل کو نئے انداز سے تعمیر کرنے کی عملی تجاویز بھی پیش کرتے ہیں۔ قرآن و انجیل کے پیش کردہ خدا کو از سر نو دریافت کرنا ایک نئے اور مختلف زاویہ نگاہ کو پیش کرنے کے مترادف ہے جس سے ایک نئی تاریخ اور نئے الہیاتی فلسفہ حقیقت اشیاء کی بنیاد پڑتی ہے۔

اقبال کے نظریات اور مغرب

انسان خود ایک خلاق ہے، اقبال کا یہ خیال جدید مغربی ذہنوں کے لئے بڑا کشش انگیز ہے اور اقبال کے الہیاتی فلسفے کا جو ہر کہا جاسکتا ہے۔ اقبال اپنے اس نظریے کی تائید میں قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ تبارک اللہ احسن الخالقین۔ قابل شنا ہے خدا جو خالقوں میں سب سے بہتر ہے۔ یہ درست ہے کہ مغربی مفکرین مثلاً لیبینز، ٹشے، برگساں وغیرہ نے بعض ان خیالات کی اشاعت کی تھی جو ہمیں اقبال کے ہاں ملتے ہیں مگر ان مفکرین کا نقطہ نظر دراصل غیر مذہبی تھا۔ انجیل کی وحدانیت اور یورپ کے یونانی فلسفے میں جو رشتہ قائم ہے اس کے پیش نظر ایک مکمل اور غیر مبدل کائنات کے خلاف کچھ کہنا مغربی ممالک میں انجیل کے خدا کے خلاف بغاوت کے مترادف سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس لئے یورپ میں کسی نے بھی ان ترقی پسندانہ اور جدید قدروں کو نہیں پہچانا جو خالص وحدانیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ میرا خیال ہے کہ اقبال نے بھی اس نظریے کو منوانے میں پوری کامیابی حاصل نہیں کی۔ ایک سچی اور خالص وحدانیت کے معنی ہیں فطرت کی قوتوں کو ان صفات الہی سے معرا خیال کرنا جن کو نہ صرف قدیم تہذیبیں بلکہ تمام جدید تہذیبیں بھی مانتی چلی آئی ہیں۔ لہذا اس کے یہ معنی ہوئے کہ تمام دنیاوی قوتیں بیکار اور بعید

ازامکان ہیں۔ حاکمیت صرف اللہ ہی کو سزاوار ہے۔ جمہوریت کو اس نقطہ نظر سے منظم کرنے والی اگر کوئی طاقت ہے تو صرف طاقت ایمان ہے جو بد قسمتی سے غیر مذہبی جمہوریتوں کو حاصل نہیں ہے۔ خالص مذہبی نظام حکومت میں اللہ کا بندہ ہر خدمت بجالا سکتا ہے۔ وہ غلام نہیں رکھتا نہ وہ خود کسی غلام کا ہے۔ اللہ کا بندہ بذات خود آزاد ہے، حکومت اور قانون اسے خدا کی طرف سے عطا ہوئے ہیں نہ کہ کسی انسان کی طرف سے۔

اس طرح الہیاتی نقطہ نظر سے قرآنی الفاظ میں اللہ کا خلیفہ ہو کر انسان ایک زبردست انقلابی بن سکتا ہے اور ساتھ ہی خلاف دین تحریکوں سے دامن بچا سکتا ہے اور اس طور پر سائنسی تہذیب کے بجائے چیزوں کی نئی قدریں دریافت کر سکتا ہے۔ اطاعت جس کا تعلق خدا اور اس کے احکام سے ہے اقبال کے نزدیک بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ چنانچہ ”اسرار خودی“ میں انہوں نے پورا ایک باب نذر کیا ہے۔ انسان اطاعت، نفس کشی، بے غرضی ہی سے صفات باطن حاصل کر کے نیابت الہی کے بلند رتبے تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یورپین طریق کے برعکس، انقلاب اقبال کا اصلی مقصد ہے نہ کہ محض کسی دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ، اسی طرح روحانی تنظیم کے معنی اقبال کے نزدیک یہ ہیں کہ ان سادہ قوانین کی اطاعت جو اللہ نے قرآن پاک میں واجب کر دی ہے۔ ایسا کرنے کے بعد ہی انسان اس تعمیری و تخلیقی قوت کو بروئے کار لاسکتا ہے جو خدا کے ساتھ ساتھ خود اسے بھی حاصل ہے اور پھر ایسے واقعات بھی پیش آسکتے ہیں جن سے تاریخ عالم آشنا نہیں ہے کیونکہ قرآن کے الفاظ ہیں کہ انسان کی حد صرف ستاروں تک نہیں ہے اور ”بے شک تیری حد اللہ تک ہے“۔

بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ

محمد فیروز شاہ

موسم، وقت کے چہرے پر پڑا ہوا وہ نقاب ہے جس کے رنگ بدلتے رہتے ہیں۔ بدلتے منظروں اور بکھرتے رنگوں کے درمیان ایک قائم بالذات منظر اپنے متنوع اور ہمہ جہت حسن کے ساتھ ازل سے موجود رہا ہے اور ابد تک رہے گا۔ ساعتیں مسافرت کے عمل میں اس ٹھہری ہوئی رت کی رعنائی پر نظر ڈالتی ہیں اور توانائی حاصل کرتی ہیں۔ تغیرات کے اس جہان میں صرف یہی ایک نظارہ ہے کہ جس کے دوام پر کسی قسم کا شک و شبہ حرام ہے۔ یہ اس جہان کے اندر ایک اور جہان کا امکان ہے۔ یہ اس زمین پر کسی اور سرزمین کا آسمان ہے۔ ظواہر کی اس کائنات میں یہ بطون کی روشنیوں کا مخرج ہے۔ اس منبع نور سے سچائی کا سرور ظہور کرتا ہے۔ عالمگیر اور علم آرا سچائی ہے.....!

لحوظ کے دھنک رنگ منظروں کے رخ رنگیں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ سفر اس دار فانی میں سب سے بڑا سچ ہے لیکن ایک صداقت اس سے بھی بڑی ہے، جو بدلتے ہوئے موسموں، فنا ہوتے ہوئے چہروں، بکھرتے ہوئے منظروں، نکھرتی ہوئی صبحوں اور دھندلی پڑتی شاموں کے درمیان میں سے ظہور کرتی ہے اور سحر کی اولین کرن کی طرح سارے عالم پر چھا جاتی ہے۔ دنیا کی کوئی طاقت اسے جھٹلانے یا تبدیلی کرنے کی جرأت نہیں کر سکتی کہ سب سے بڑی قوت اس کے وجود کو جسد کائنات میں ورود کرنے کا حکم دے چکی ہے اور لاریب حکم تو اس کا امر ہوتا ہے جو خود لافانی حکمرانی کے منصب پر ہے۔

دنیا کے بنتے، بگڑتے نظاموں کی تشکیل و تخریب کے مناظر میں رب کائنات کا مرسلہ نظام حیات تعمیر انسانیت کی نوید کے ساتھ ازل اور ابد کی بے کراں وسعتوں پر پوری آب و تاب کے ساتھ چمک رہا ہے۔ اسی چمک دمک نے انسانیت کے آنگن میں روشنی کا نفاذ کیا ہے اور اجالوں کی تلاش میں نکلے ہوئے قافلے آج بھی اور عہد آئندہ میں بھی صرف اسی ضابطہ زیست سے جاوداں شادمانی کی ضمانت حاصل کر سکیں گے۔ یہاں آ

کر ضمانتیں بشارتیں بن جایا کرتی ہیں، لیکن وہ قوم جس کے آنگن میں اس خوش منظر دستور حیات کا چاند ترا، اپنی کم فہمیوں اور بے عملیوں کے ہاتھوں اس زمانوں پر محیط روشنی کا سراغ گم کر بیٹھی۔ بے چراغ صحنوں کی تاریکیاں انسانی وجود کی گواہیوں کو کھا جاتی ہیں، قومیں بھی اپنا تشخص کھو بیٹھتی ہیں، جب ان کی بصیرتیں لایعنی بصارتوں کے ہمسفر ہو کر بے منزل رہزاروں کی دھول میں گم ہو جائیں۔ روشنی رہنما ہوتی ہے، رہنمائی میں صدق کی توانائی شامل ہو تو منزلیں ذوق قدم بوسی لئے خود آگے بڑھ آتی ہیں، پر جب سچی قیادتوں کا نور قوموں کے بے فہم ذہنوں اور بے کار عملوں کی دسترس سے نکل جائے اور جب افراد قوم کے ارادوں اور خوابوں اور کوششوں میں سچے جذبوں کی سحر طلوع نہ ہو پائے، یہاں تک کہ ان کے شب و روز کسی آرزو کی جستجو سے بھی محروم ہو جائیں تو ان کے مستقبل کے اندھیرے کوئی نہیں سمیٹ سکتا۔ سوائے اس کے کہ رب رحمن و رحیم خود ان پر رحم فرما کر کسی دانائے راز کی آواز کو ان کے عصر کا اعزاز بنا دے۔ اسلامیان برصغیر کی خوش قسمتی تھی کہ ان کی زندگی کی شب یلدا میں حکیم الامت علامہ محمد اقبالؒ جیسا مفکر شاعر نور حق کے آفتاب و ماہتاب کی روشنیاں بازیافت کر کے لایا اور اپنی خوابیدہ ملت کو بیدار کر کے بتایا کہ حالات کیسے ہی کڑے کیوں نہ ہوں، زخم کتنے ہی بڑے کیوں نہ ہوں، رحمت رب اور عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا مرہم تا ابد کارگر ہے۔ حضرت علامہ نے زندگی کے مسائل کا حل اس نسخہ کیمیا سے فراہم کر کے دکھایا، جسے سدا بہار حیات عطا ہوئی ہے۔ جو بہار اور خزاں جیسے ہزار موسموں میں ہر لمحہ کامیاب و کامران ہے۔ جو ہمیشہ سے کامرائیوں کی بشارتیں عطا کرتا آیا ہے اور جو ہمیشہ کامیابیوں کے تحفے دیتا رہے گا، جو زمان و مکان کی حدود سے ماورا ہے، جو فنا کی قیود سے بالا ہے کہ خالق کائنات نے اسے ابدیت کی سعادت سے نواز کر بھیجا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اقبالؒ کو ”قرآن کا شاعر اور شاعر کا قرآن“ کہہ کر دراصل حضرت علامہ کی اس عظیم صفت کی طرف اشارہ کیا تھا، جس کی بنا پر انہوں نے اپنے پیغام کو اسلام کے ابدی نظام کا سفیر بنا کر اپنی ملت کو یہ آفاقی رہنمائی عطا کی تھی۔ پروفیسر محمد عثمان اپنی کتاب ”حیات اقبال کا ایک جذباتی دور“ میں اپنے مضمون ”نظریہ خودی“ میں اقبال کی ترجمانی کرتے ہیں:

”ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض، اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی، اس لئے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات سے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم کو ترک ہمیں پہنچتی ہیں وہ بھی سب کے لئے یکساں ہیں۔“

اور دراشتوں کی ان بشارتوں کی اساس کہاں ہے؟

یہ بھی اقبال ہی سے سنئے:

آن کتاب زندہ قرآن حکیم
حکمت او لایزال است و قدیم

صد جان تازه در آیات اوست
عمرها پیچیدہ در آفات اوست

اس کتاب مبین کے ہوتے ہوئے مسلمانوں کو بھٹکنے اور بھٹکتے رہنے کی ذلت کیوں اٹھانا پڑی؟ جن کے اسلاف نے زمانے کی قیادت کا منصب سنبھالا۔ وہ محکم و مغلوب و مجبور کیوں ہوئے؟ اس کا جواب بھی اسی دانائے راز کی زبان حق ترجمان سے سنئے جس کی دانش میں ماضی اور مستقبل ”اک مک“ ہو کر چمکتے تھے:

وہ زمانے میں معزز تھے مسلمان ہو کر
اور تم خوار ہوئے تارک قرآن ہو کر

قرآن حکیم پر عمل کرنے کی عادت ترک کر دینے والی قوم کیوں سر بلند نہیں رہ سکتی اور رہ بھی کیسے سکتی ہے، جب کہ آئین حیات سے روگردانی کی سزا تباہی کے سوا کوئی ہوا ہی نہیں کرتی۔

مذکورہ بالا کتاب ہی کے ایک اور باب ”قرآن کی آئینی حیثیت اور اقبال“ میں پروفیسر محمد عثمان

لکھتے ہیں:

”اقبال نے اس موضوع پر اپنے خیالات کی وضاحت ”رموز بے خودی“ میں کی ہے۔ توحید و رسالت اور ملت اسلامیہ کی خصوصیات بیان کرنے کے بعد ”رموز“ کے پندرہویں باب میں وہ قرآن حکیم کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اس باب کا عنوان ہے ”در معنی این کہ نظام ملت غیر از آئین صورت نہ بندد، آئین ملت محمدیہ قرآن است“ ابتدا میں وہ آئین کی اہمیت و ضرورت پر بعض دلائل پیش کرتے ہیں، کہتے ہیں پھول کی پتی پر غور کرو، جب پتیاں آئین کی پابندی کرتی ہیں تو پھول بن جاتی ہیں، پھول جب آئین، اتحاد کے پابند ہوتے ہیں تو گلہ سستے کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ آواز جب قانون موسیٰ کی پابند ہو جائے تو نغمہ بن جاتی ہے، مگر وہی آواز جب قانون کی پابندی ترک کر دے تو شور و غوغا ہو کر رہ جاتی ہے۔ قانون و آئین کی پابندی زندگی میں حسن و جاذبیت اور قوت و عظمت پیدا کرتی ہے۔ تو میں بھی پھول اور آواز کی طرح ہیں وہ آئین

کی سختی سے پابندی کرتی ہیں تو مضبوط و سر بلند ہوتی ہیں مگر جب وہ تارک آئین ہو جائیں تو اپنی آبرو کھو بیٹھتی ہیں اور ان کی قوت و حشمت کا خاتمہ ہو جاتا ہے..... اس کے بعد اقبال مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ تمہیں معلوم ہے تمہارا آئین کیا ہے؟ تمہاری عزت و آبرو کا راز کس میں ہے؟ اور پھر جواب دیتے ہیں کہ قرآن حکیم جو زندہ کتاب ہے، جس کی حکمت لازوال ہے، جس کی صداقت میں بال برابر فرق نہیں آنے کا..... جس کی سچائیاں ہمیشہ رہنے والی ہیں جس کے الفاظ میں نہ کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہے نہ ہوگی۔ جس نے غلاموں کو آزاد کیا اور قیدیوں کو رہا کروایا، جو نوع انسانی کے نام خدا کا آخری پیغام ہے اور جسے رحمت اللعالمین لائے۔ اس کتاب زندہ میں تمہاری حیات و نجات اور تمہاری عزت و آبرو ہے۔ یہ وہ آئین حیات ہے جس نے ایک منتشر اور ان پڑھ گروہ کو ایک عظیم الشان قوم میں بدل دیا۔ جس نے رہزنوں کو رہبر اور ناخواندہ کو صاحب علم و بصیرت بنا دیا جس کی بدولت ناتواں طاقتور اور بے کس صاحب اقتدار بن گئے۔“

اقتباس طویل ہو گیا مگر میں ادھوری باتوں کا قائل نہیں۔ سیاق و سباق سے کٹ کر جملہ ڈار سے بچھڑی کونج کی طرح ویران ہو جاتا ہے..... ویرانی قوموں کے مقدر میں اس وقت لکھی جاتی ہے جب وہ اپنے مرکز سے کٹ جاتی ہیں۔ ملت اسلامیہ کی شیرازہ بندی اقبال کے شعری کمال کا بنیادی نصب العین تھا۔ انہوں نے اپنی شاعری کے ذریعے ملت بیضا کو ایک خدا، ایک رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ایک کتاب کے حوالے سے ایک ہو جانے کا جو پیغام دیا تھا اس کا منشا بھی یہی تھا کہ ملت ایک بار پھر سرفراز لمحوں سے وصل کی سعادت سے بہرہ یاب ہو جائے، وقت کے میدان میں ایستادہ پہاڑوں کی سربفلک چوٹیوں پر ایک بار پھر مسلم عظمتوں کے علم لہرائے لگیں اور کشت زیست میں اسلامیوں کی رفعتوں کی نظر نواز فصلیں پھر لہلہا اٹھیں۔ اس مقصد عظیم کے لئے انہوں نے بار بار قرآن حکیم کی عظیم حکمتوں کی طرف مراجعت کا درس دیا۔

گر تو می خواہی مسلمان ریستن

نیست ممکن جز غراں ریستن

قرآن حکیم اقبال کی لغت میں دانش کی دستاویز اور مسلمان کے لئے ذوالجلال کی صفات حسنہ کا مظہر ہے۔ اقبال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو ہر مسلم کے لئے حرز جاں اور اس کے عمل کا عنوان بنا دینے پر زور دیتے تھے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا..... ”تخلو با اخلاق اللہ۔“

کردار کی اس عظمت اولیٰ کے حصول کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل پیروی اور قرآن سے ہدایت لینے کی نصیحت کرتے ہوئے اپنے مضمون ”اسلام اور تصوف“ جسے عبدالواحد معینی نے اپنی مرتب کتاب ”مقالات اقبال“ میں شائع کیا ہے، میں لکھتے ہیں:

”قرآن مجید کا ایک ایک لفظ زندگی کی مسرت اور روشنی سے لبریز ہے۔“

اس بے پناہ بلخ فقرے میں تین لفظ بالخصوص اہمیت کے حامل ہیں..... زندگی، مسرت اور روشنی۔ اپنے اپنے مفہوم کے سمندر میں یہ الفاظ بے کراں ہیں۔ زندگی فی الاصل یہی کچھ نہیں جسے ہم بظاہر برتتے، بسر کرتے، گزارتے، محسوس کرتے یا گزرتے دیکھتے ہیں، بلکہ اس پردہ زنگاری کے عقب کا منظر نامہ بہت وسیع ہے۔ بدن کا ملبوس پہننے سے قبل بھی تو ایک زندگی ہم گزار آتے ہیں، جس میں ہم سب نے مل کر اپنے رب سے ایک عہد کیا تھا۔ یہ ظاہر کی زیست ایفائے عہد کے لئے ملی..... پھر اس سے آگے جب فنا کا جام پی کر بقا کے جہان میں داخل ہوں گے وہی تو اصل حیات ہے تو زندگی تو کئی پہلو رکھتی ہے۔ اسے فقط یہیں تک محدود کر دینا کم علمی ہی نہیں بے عقلی بھی ہوگی..... زندگی انسان کے ہمراہ کئی ادوار سے گزرتی ہے، ہر دور میں کامیابی اس کی تقدیر میں ہو تب زندگی تابندگی بنتی ہے ورنہ شرمندگی کا طوق ہے یہ!

دوسرا لفظ مسرت کا ہے۔ مسرت اور خوشی درحقیقت ہے کیا؟ لفظ لبوں پر مسکراہٹ سجالینے یا کھل کر قہقہے لگانے والے لوگ ہی خوش ہوا کرتے ہیں کیا؟ میں سمجھتا ہوں ایسا ہرگز نہیں بلکہ بعض اوقات تو معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جایا کرتا ہے، اپنے دکھوں کو چھپانے کے لئے ہونٹوں پر ہنسی سجالی جاتی ہے، اندر زخم گہرے ہوں تو قہقہوں کا کھوکھلا پن انہیں سہارا نہ دے سکے گا..... پھر ایک بات اور بھی ہے، کیا اسی جہان میں ملنے والی خوشیوں کو مسرت کا سچا مفہوم دیا جاسکے گا؟ میرا خیال ہے ایسا بھی ہرگز نہیں۔ میری طرح آپ نے بھی دیکھا ہوگا کہ بظاہر ہر لحاظ سے خوش حال اور خوش قسمت لوگ خواب آور گولیوں کے بغیر سو نہیں سکتے۔ نیند سکون اور سرور کائنات حقیقی ہے۔ اس سلطنت میں داخلے کا اجازت نامہ جسے نہ مل سکا وہ مسرت کی کسی زریاب ساعت سے وصال کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہے؟ ایک جہان اور بھی ہے، دائمی کیفیات کا جہان..... اصل بات یہ ہے کہ جسے وہاں مسکراتا چہرہ اور پرسکون قلب مل گیا وہی مسرور و شادمان ہوا، تو مسرت بھی مختلف الجہات کیفیات سے عبارت ہوئی اور اس کی اصلیت کا تعلق ابد کے جاوداں منظر ہی سے ہوا.....

روشنی بھی وسعت مطالب کی طالب ہے۔ جس طرح بصارت اور بصیرت میں فرق ہے اسی طرح کانمایاں اور واضح امتیاز اس ایک لفظ کے دو مفاہیم کے مابین ہے۔ ایک تو یہ روشنی ہے جو ہمیں نظر آتی ہے، مناظر دکھاتی ہے، راستے سجھاتی ہے، دوسری روشنی وہ بھی ہے جو ہمارے من آنگن میں اجالا کرتی ہے، دل کے دیپ روشن کرتی ہے، حقیقی منزل کا شعور بخشتی ہے، یہ روشنی آنکھوں کو بینائی عطا کرتی ہے، وہ روشنی قلب کو دانائی اور رہنمائی بخشتی ہے

اور بلاشبہ جس کا دل روشن ہو گیا، اس کے جہان ابد نشان میں روشنی ہو گئی۔

اب دیکھئے کہ زندگی، مسرت اور روشنی ایسے اشجار ہیں، جن کی جڑیں بھی اور جن کی چھاؤں بھی اور جن کے اثمار بھی.... سب اس ابدی زمانے کی سرحدوں کی گرفت میں ہیں، جہاں صرف ہدایات پانے والوں کو ہی داخل ہونے کا اذن مل سکے گا۔ سوزندگی، روشنی اور مسرت تینوں اسی کی ہوئیں جس نے ہدایت حاصل کی اور یوں کردار کو استوار کر لیا اور یہ سدا بہار استواری کی سعادت کیسے حاصل ہو۔ یہ بھی اقبال نے بتایا:

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلمان

اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار

یہی جدت دراصل عظمت بھی عطا کرتی ہے اور رفعت بھی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علامہ نے اپنے کلام میں جا بجا اسی حقیقت آفریں صداقت کی طرف اشارہ کیا ہے، مثنوی ”مسافر“ میں انہوں نے لکھا ہے کہ افغانستان کے حکمران نادر شاہ کی دعوت پر جب وہ سید سلیمان ندوی اور سر اس مسعود کے ہمراہ، نظام تعلیم کے بارے میں رہنمائی اور مشاورت کے لئے کابل گئے تو انہوں نے اس ”شاہ درویش خو“ کو قرآن مجید کا تحفہ پیش کرتے ہوئے کہا یہ اہل حق کا سرمایہ ہے:

گفتم ایں سرمایہ اہل حق است

در ضمیر او حیات مطلق است

اندرو بر ابتدا را انتہا است

حیدراز نیروئے تو خیر کشا است

نشہ حرم بخون او دوید

دانه دانه اشک از چشمش جکید

ترجمہ: ”میں نے کہا کہ یہ اہل حق کا سرمایہ ہے۔ اس کے باطن میں حیات ابدی کے چشمے بہتے ہیں۔ یہ ہر ابتدا

کی انتہا ہے۔ اسی کی بدولت حضرت علیؑ (مراد مرد مومن) خیر شکن ہوئے۔ میرے کلام میں تاثیر

اور میری آنکھوں میں آنسوؤں کے چراغ اور میرے دل میں سوز و گداز اسی کی عطا ہیں۔“

میں سمجھتا ہوں جس دل میں گداز اور جس آنکھ میں آنسو نہیں اس کی دسترس میں زیست کی خوشبو نہیں۔

کبھی آہی نہیں سکتی۔ سوزندگی میں کامرانی کا یہ راز اقبال نے بہ اصرار اپنی قوم کو اور بہ تکرار مسلمانان ہند کو بتایا۔

مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس الہ آباد میں 29 دسمبر 1930ء کو اپنے خطبے میں انہوں نے کہا:

”میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ، اسلام، اسلامی فقہ، سیاست، تہذیب و تمدن

اور ادبیات کے مطالعے میں صرف کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس مسلسل

اور متواتر تعلق کی بدولت جو مجھے تعلیمات اسلامی کی روح سے رہا ہے، میں نے اس امر کے متعلق ایک خاص بصیرت پیدا کر لی ہے کہ ایک عالم گیر حقیقت کے اعتبار سے اسلام کی حقیقت کیا ہے؟“

یہ اسی خاص بصیرت کی سچی رفاقت میں منزل دوام کی طرف سفر کا نتیجہ تھا کہ اقبال نے ملت کی راہوں میں چراغ روشن کر دیئے۔ یہی وہ بصیرت تھی، جس میں اسلام کی حقانیت کا نور فروزاں تھا، مولانا حسین احمد مدنی کے ایک بیان کے جواب میں اقبال روزنامہ ”احسان“ لاہور کی روایت، جسے فتح محمد ملک نے اپنی کتاب ”اقبال..... فکر و عمل“ میں درج کیا، کے مطابق کہتے ہیں:

”جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی لانا چاہتا ہے، جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔“

یہ تھا اقبال کا نصب العین حیات..... کہ وہ اپنی ملت کے ہر فرد میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق چاہتے تھے اور ایسا ہونا صرف اور اسلام ہی کی بدولت ممکن تھا اس لئے انہوں نے مطالعہ قرآن کے رجحان کو عام کرنے کا درس دیا۔ فقیر سید وحید الدین اپنی کتاب ”روزگار فقیر“ میں ڈاکٹر نکلسن کے نام حضرت علامہ کے ایک مکتوب کا حوالہ دیتے ہیں۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

”قرآن الہیات کی کتاب نہیں بلکہ اس میں انسان کے معاش و معاد کے متعلق کہا گیا ہے، پوری قطعیت سے کہا گیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان کا تعلق الہیات ہی کے مسائل ہے۔“

سادہ لفظوں میں مطلب یہ ہوا کہ قرآن مجید صرف اللہ ہی سے متعلق معاملات پر بات نہیں کرتا بلکہ انسانیت کے مسائل کا بھی حل بتاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی کامرانی کے لئے اس سے بہتر کوئی کتاب ہدایت ہے ہی نہیں۔ یہ اللہ کا وہ کلام ہے، جس کا موضوع انسان ہے۔ اقبال نے اپنے ایک شعر میں جب کہا کہ

محمد بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا

مگر یہ حرف شیریں ترجمان تیرا ہے یا میرا

تو بقول ڈاکٹر سید عبداللہ (”مسائل اقبال“) ڈاکٹر تاثیر نے اس شعر میں موجود ”حرف شیریں“ کی

تشریح پوچھی..... علامہ نے کہا کہ اگر ”یہ“ کی ضمیر پر غور کیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ

”اے خدا! یہ صحیح ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور جبریلؑ اور قرآن سب تیرے ہیں، یعنی محمد صلی اللہ

علیہ وسلم تیرے رسول ہیں، جبریل تیرے فرشتے ہیں اور قرآن تیرا کلام ہے، مگر یہ تو بتا کہ حرف شیریں

(قرآن) ترجمانی کس کی کر رہا ہے، میری یا تیری؟“

مفہوم یہ ہوا کہ قرآن حکیم بے شک کلام اللہ ہے، لیکن اس کا موضوع چونکہ انسان ہے اور انسان بہت وسیع موضوع ہے، کائنات کی ہر چیز کے ساتھ اس کا تعلق ہے، پھر انسانی نفسیات، فطرت، عادات، تمدن، اطوار، تہذیب، ثقافت، لسانیات، سماجیات، سیاسیات..... انسانی زندگی کے بے شمار پہلو ہیں، جن پر قرآن حکیم نے حکمت آموز گفتگو کی ہے۔ انسان جس قدر آسان ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ کوئی بات اس کے من میں سما جائے تو اس کے لئے وہ پہاڑوں سے ٹکرا جائے اور کوئی پیچیدگی اس کے فہم کی گنجلیکوں میں پھنس کر رہ جائے تو عقل کے ناخن اسے سلجھاتے سلجھاتے زخمی ہو جائیں پھر بھی اس کے درتچے نہ کھلیں۔ یہ دونوں پہلو اپنی جگہ بے حد اہم ہیں۔ قرآن حکیم چونکہ اس خالق کا کلام، جس نے انسان اور..... ہر جہان کو پیدا کیا، اس لئے وہ ان سب امور پر کامل رہنمائی عطا کرتا ہے، انسان کے مسائل اور ان کا حل، اس کی مشکلات اور آسانیاں، اس کے دکھ اور سکھ، اس کی زندگی اور موت، راہیں اور منزلیں، دوستیاں اور دشمنیاں، معاشرت اور معیشت، سیاست اور ثقافت..... ہر پہلو قرآن کی کامران ہدایت کی روشنی میں چمک اٹھا ہے۔ اس لئے، غالباً اقبال نے کہا کہ یہ انسان کا ترجمان ہے کیونکہ اس کتاب صداقت میں انسان کے جملہ امور کو جادواں زیست کا دستور مرحمت فرما دیا گیا ہے۔ حضرت علامہ نے اس کلام الہی کو کتاب الانسان بھی کہا کہ اس سے رہنمائی لے کر انسان ہمیشہ کامیاب ہوا اور ہوتا رہے گا۔

یہی وہ بنیادی نکتہ ہے، جس نے اقبال کے پیغام کا مرکز و محور اسلام کو بنادیا ہے اسی لئے اقبال کے پیغام کا مرکز و محور اسلام کو بنادیا ہے اسی لئے اقبال کا کلام آفاق گیر عظمتوں کا حامل ہوا کہ اس کے خمیر میں اسی روشن ضمیر کتاب کی مہک مستور ہے:

نسخہ اسرار تکوین حیات
بے ثبات از قوتش گیرد ثبات
حرف اورا ریب نے تبدیل نے
آیہ اش شرمندہ تاویل نے

یہ لاریب سچائیوں والی کتاب عظیم جس گروہ انسانوں میں اتری ان میں سے جس جس نے اس کے اجالوں سے قلب و نظر کو منور کر لیا ان کی زندگیوں میں ابدی حیات کی خوشبو بھگر گئی۔ سر بلند و سرفراز ساعتیں ان کی قدم بوسی کا اعزاز حاصل کرنے آگے بڑھ آئیں اور جب انہوں نے رب کائنات کے اس پیغام کو کائنات بھر میں عام کر دیا تو زمانے بھر پر روشنی کے موسم کل کا راج ہو گیا، ہستی پر عجیب نکھار آ گیا، تمام زمانوں اور کبھی جہانوں کے لئے راہ ہدایت پر چراغ فروزاں ہو گئے۔ ازمنہ کی تبدیلیاں اور وقت کے بدلتے ہوئے تقاضے یہ ثابت کرتے رہے کہ ہر دور کو اس کتاب عظیم کی دانائیوں سے رہنمائیوں کے حصول کی ضرورت مزید بڑھ گئی ہے۔ یہاں تک کہ وہ دور آ گیا جسے بڑے فخر سے سائنسی اور صنعتی دور کہا گیا، لیکن جدید علوم کے ماہرین بھی بالآخر حکیم الامت کی اس بات

کو تسلیم پر مجبور ہو گئے جس کا اظہار انہوں نے اپنے اشعار میں بار بار کرنے کے ساتھ ساتھ ۴ مارچ ۱۹۲۷ء کو حبیبیہ ہال میں ”مذہب اور سائنس“ کے موضوع پر تقریر کرتے ہوئے کہا۔ علامہ کے خیالات ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی اپنی کتاب ”اقبال کی صحبت میں“ کے صفحہ ۳۶۳ پر ان الفاظ میں تحریر کرتے ہیں۔ علامہ نے کہا:

”مذہب، فلسفہ، طبیعیات اور دیگر علوم سب کے سب مختلف راستے ہیں، جو ایک ہی منزل پر جا کر اختتام پذیر ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے متصادم ہونے کا خیال اسلامی نہیں ہے، کیونکہ سائنس (یعنی علوم جدیدہ اور فنونِ حاضرہ) کا دروازہ کھولنے والے دراصل مسلمان ہی ہیں۔ اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی ترویج کا موجب بنی۔“

یہ وہ مرکزی نقطہ ہے جس کے گرد حضرت علامہ کی شاعری کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے۔ اس عظیم النظیر عمارت کے سامنے جو دنیا بھر کے شاعروں کے کاشانے کٹیادوں میں تبدیل ہو گئے تو اس کی وجہ فقط یہی ہے کہ اس کی خشتِ اول درست رکھی گئی۔

اس شعر پر غور کیجئے، یہ قصرِ اقبال کا بنیادی پتھر ہے:

بہ مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

اقبالؒ کی شاعری اوج کمال کو تب پہنچتی ہے جب اس کی رگوں میں عشقِ رسولؐ کی خوشبو بھر جاتی ہے اور اس کی آنکھوں میں خاکِ مدینہ و نجف کا سرمہ لگتا ہے اور اس کے دل میں رومی کا سوز اور اس کے ذہن رسا میں رازی کا تیج و تاب جاگ اٹھتا ہے۔ یہ عناصر حسنہ جب اس کی شاعری میں ظہور کرتے ہیں تو ایک نئے کامران اور شادمان زمانے کی دستاویز اس کے لفظوں میں چمک اٹھتی ہے اور اس کی شاعری ”جزویست از پیغمبری“ کے مقامِ عظیم پر فائز ہو جاتی ہے۔ حضورِ مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے مکمل طور پر بند کر دیا گیا ہے۔ اب دین کا فہم رکھنے والے ناسبین رسولؐ یعنی علماء کرام اور اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا نور و سرور اپنی زندگیوں میں بھر لینے والے اولیاء کرام اللہ کے پیغام کو عام کرتے ہیں تو انسانی حیات مسکرا اٹھتی ہے۔ یہ غلامانِ مصطفیٰؐ زمانے کے سب سے سچے نظام کے نفاذ کے لئے اپنی زندگیاں وقف کر دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان پر اپنا کرم خاص فرما دیتا ہے۔ میں اقبالؒ کو خوش قسمت سمجھتا ہوں کہ اس پر بھی رب ذوالجلال کا خاص کرم ہوا اور وہ روایتی شاعری کے پھندے سے نکل کر ایک زندہ شعری روایت کے دوام کا سبب بنے۔ قرآن تو ہے ہی جی و قیوم کا کلام..... یہ تو ایک انعام ہے احسن الخالقین کا..... سو جس تخلیق کار نے

اس کی پائندہ فکر سے اپنے کلام کو تابندہ کر لیا وہ امر ہو گیا۔ یہی اقبال کی جاودانی فکر کا جواز بھی ہے، جس کی طرف ڈاکٹر عبدالغنی نے ماہنامہ ”سیارہ“ لاہور کے سالنامے میں اپنے مضمون ”اقبال اور کارل مارکس“ میں اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

”قرآن حکیم کی صورت میں ان کا (اقبال کا) ایک سرچشمہ علم تھا جسے وہ تمام علوم و فنون کی کلید سمجھتے تھے۔ درحقیقت اسی سرچشمے نے انہیں ایک مرکز فکر اور معیار نظر عطا کیا تھا، جو ان کے تمام خیالات و تصورات کا محور و مرکز ہے۔ وہ تمام فلسفیوں، مفکروں اور دانشوروں کے افکار کا مطالعہ کر کے رد و قبول اور اخذ و ترک کرتے تھے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی سے شخصی طور پر نہ تو وابستہ ہیں اور نہ مرعوب۔“

رعب اور دبدبہ تو اقبال اپنی ملت کے ہر فرد کے کردار میں اس انداز سے استوار کر دینا چاہتے تھے کہ اہل کفر تھرا جائیں۔

وہ اسلام کے احکام کے مطابق ہر مسلم کو مرد جری بنا دینا چاہتے تھے۔ صرف ایک خدا کے آگے جھکنے والوں کے سامنے سارا جہان جھک جاتا ہے، لیکن جس کے دل میں خوف خدا نہ ہو زمانے بھر کے خدشے اور وسوسے اسے ڈستے رہتے ہیں:

وہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے

ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

میں اقبال کے کلام کو اس لئے آفاقی سمجھتا ہوں کہ اس کا چشمہ فیض آفاق گیر سخاوتوں کا حامل ہے۔ اس کا منبع فکر قرآن حکیم ہے جس کی فکری قیادت ابد نصب بشارتوں کا جواز ہوا کرتی ہے۔ مٹی گلاب کے ہمراہ چند لمحے رہ کر خوشبودار ہو سکتی ہے تو اقبال کا فکری جمال حسن حقیقی کی مہک سے معطر و معنبر کیسے ہوگا۔ یہ ہوا اور اس دل نواز انداز میں ہوا کہ اب عہد آئندہ کی بھی بستیوں میں شعر اقبال کا علم لہرا تا رہے گا، جس نے صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا:

”میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جیورس

پروڈنس (Jurisprudence..... اصول فقہ) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام

قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا

سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔“

(اقبال نامہ / شیخ عطاء اللہ)

خدمت انسانیت کے کئی حوالے ہیں۔ خود ایک زندہ حوالہ اقبال کا اپنا ہے جس نے خوابیدہ ملت اسلامیہ کو بیدار کیا۔ ایک خواب میں ڈوبی ہوئی قوم کو جگانے کا خواب شرمندہ تعبیر بھی کیا۔ یہ اس شخص کا اعزاز تھا جو اس سچی آرزو کے ثبات میں رب کریم نے اسے عطا فرمایا جس کا اظہار اقبال نے سیدرا اس مسعود کے نام اپنے ایک خط میں یوں کیا تھا؟

”....تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلمبند کر جاؤں۔ جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے اسے اس خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں نہ کہ (قیامت کے دن) آپ کے جدا مجد (حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کی زیارت مجھے اس اطمینان خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم تک پہنچایا، کوئی خدمت بجالا سکا۔“

اللہ بڑا کریم ہے، غفور الرحیم ہے۔ اپنے عطا کردہ راستے پر چلنے کی خواہش رکھنے والوں کو سچ کی جستجو کرنے والوں کو مایوس نہیں کیا کرتا، وہ تو کسی کو بھی مایوس نہیں کرتا، کوئی اسے سچے دل سے پکار کر تو دیکھے، وہ رب العالمین ہے، سب کا پروردگار ہے، جس نے اپنے ہنر کو اس کے نظام کے لئے وقف کر دیا، جس نے اپنے کلام کو اس کے پیغام سے سجایا، اس کا فن منور ہو گیا اور وہ عصر کی ہر ساعت میں معتبر ہوا کیونکہ شخصیت کا وقار اور لفظ کا اعتبار یونہی نہیں قائم ہو جایا کرتا۔ اس کے لئے صداقت کی رفاقت شرط اول ہے۔ اقبال نے کلام الہی کی سچائی کو اپنے شعر کا رفیق اور راہبر بنایا اور کامران ہوا۔

چند ایک مثالیں دیکھئے، رب دو جہان نے فرمایا ہے:

ترجمہ: ”لوگوں میں وہ شخص بھی تو ہے جو اللہ کی بندگی کا دم بھرتا ہے، مگر عین کنارے پر رہتا ہے، اگر بھلائی اور خیر میسر ہے تو وہ اللہ کے ضمن میں مطمئن ہے اور اگر آزمائش آگئی تو منحرف ہو گیا، کنارہ کشی اختیار کر لی، اس نے دنیا بھی گنوائی اور آخرت بھی۔ یہی وہ خسارہ ہے جسے صریح اور مکمل اور واضح خسارہ کہتے ہیں۔“

علامہ نے اس دانش کی خوشبو یوں عام کی:

گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی

شکست اگر یہ نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

ایک اور جگہ کہا:

یہ شہادت گہر الفت میں قدم رکھنا ہے

لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلمان ہونا

قرآن حکیم میں ارشاد ہوا:

ترجمہ: ”یہ صحرائیں کہتے ہیں ہم ایمان لائے، کہہ دیجئے کہ تم لوگ ایمان نہیں لائے، البتہ تم یہ کہو کہ ہم اسلام لائے۔ اس لئے کہ ایمان ابھی تمہارے دلوں میں داخل ہوا ہی نہیں۔“

(سورۃ: 49، آیت 14)

اقبال نے تعمیل ارشاد سے معطر ہو کر ایمان دار کی ذمہ داریاں محسوس کرتے ہوئے کہا:

چو می گویم مسلمانم بلرزم
کہ دامن مشکلات لا الہ را

زبان سے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں

قلب و نظر مسلمان کیسے ہوتے ہیں؟ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی صادق رفاقت سے پوچھئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دانش مند عدالت سے رہنمائی لیجئے، حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی حیا دار زیست سے سیادت لیجئے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بے مثال شجاعت سے روشنی لیجئے یا سید الشہداء حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ کے شہید لہو کی کرامت سے اجالا مانگیے۔ ایک ہی آواز جواب میں آئے گی جس کی پشت پر تاریخ کا سارا منظر نامہ شاہد عادل بن کر گواہی دے رہا ہوگا کہ:

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

لوح و قلم تو تقدیروں کے نوشتے سنبھالتے ہیں اور تقدیر کا تو انسان اسیر ہوتا ہے لیکن وہ انسان جس نے عالمگیر زیست کے نظام کو قبول کرنے کی سعادت حاصل نہیں کی۔ مسلمان تو خود تقدیر پرزواں ہوا کرتا ہے، وہ جب اپنی ہستی کو اپنے مالک حقیقی کی رضا اور محبوب خدا کی چاہ میں مدغم کر دیتا ہے تو اس ادغام سے ایک نیا عالمی نظام جنم لیتا ہے جو کسی فانی اور بظاہر متکبر مگر درحقیقت بے حقیقت حکمران کی فنا نصیب رعونت کی پیداوار نہیں ہوتا بلکہ اس کے برعکس اس خالق حقیقی سے وصال کا خواب جمال چشم خوش نصیب کو عطا کرتا ہے جو تمام جہانوں کا خالق بھی ہے اور مالک بھی اور حسن مطلق بھی۔ اس خالق رعنائی کے عطا کردہ نظام میں جس نے کوئی مقام حاصل کر لیا اس سے ارفع کون ہو سکتا ہے؟ رفعت کا تصور ہی جہاں تکمیل و تجسیم پاتا ہے وہاں تک رسائی کی خلعت فاخرہ جسے مل گئی اسے اور کیا چاہیے۔ لیکن آزمائشوں کے ایک بسیط صحرا سے گذر کر وہاں پہنچنا پڑتا ہے۔ اس عجب میں سایہ دار شجر واہمہ ہوا

کرتا ہے اور پانی کا تو گمان ہی ناممکن ہے۔ کڑی، کڑکتی، جھلستی جھلساتی دو پہر کی تیز دھوپ زندگی اپنے بدن پر سہتی ہے، پاؤں میں آبلے پڑ جاتے ہیں، زبان پر چھالے پڑ جاتے ہیں، جسم جھلس جاتا ہے اور اعضا ٹوٹ جاتے ہیں پر حوصلہ نہیں ٹوٹتا۔ چھالوں بھری زبان محبوب حقیقی کے جہاں گیر و جہاں آرا حسن کے دلنواز بیان سے سرور حاصل کرتی ہے۔ آبلہ زدہ پاؤں اور بھی زیادہ تیزی سے وصل کی سرشار کن منزلوں کی طرف اٹھتے ہیں اور جھلسے ہوئے بدن پر حسن یار کی یادیں گلکاریاں کرتی ہیں۔ دل میں ذکر محبوب کے پھول کھلتے ہیں تب وہ منظر بنتا ہے کہ جو میرے رب کو بہت پسند ہے۔ فانی جسم پر خزاں چھائی نظر آتی ہے مگر روح کا چمن موسم بہار کی مہکار سے سرشار ہوا اٹھتا ہے۔ بندہ اپنے رب کی رضا اور اپنے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی چاہ میں خود سے بے گانہ ہو کر اپنے یگانہ زمانہ محبوب حقیقی کو پالیتا ہے۔ یہ وہ منزل اولیٰ ہے جہاں خود پروردگار اپنے پیارے بندے کے ہاتھ بن جاتا ہے جب وہ کرم کرتا ہے، آنکھ بن جاتا ہے جب وہ دیکھتا ہے، زباں بن جاتا ہے جب وہ بولتا ہے۔ مفہوم یہ کہ رب کائنات کی نصرت اور مدد اس کے ہر عمل میں چمک اٹھتی ہے۔ یہ ابدی چمک دمک، یہ آب و تاب انسان کو وہ مرد مومن اور مرد حق بنادیتی ہے جو حالات کا رخ پلٹ دینے پر قادر ہو جاتا ہے کیونکہ دراصل اس کے ہمراہ تائید ایزدی ہوتی ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز

کار ساز ہستی کے راز کو پالینے والا ہی ہوا کرتا ہے اور ہست و نیست کا یہ کارخانہ بنانے والا جسے چاہے اس بھیڑ کی گرہ کھولنے کا اعزاز عطا فرما دیتا ہے اور جسے اللہ خود نواز دے اسے کون بے نمو کر سکتا ہے۔ نام و نمود کی ہوس میں اندھے لوگ شاید (بلکہ یقیناً) یہ رمز نہیں پہچان سکے کہ عزت تو دلوں سے دلوں تک پھیلنے، بڑھنے والے رشتوں کے ہمراہ ارتقاء پاتی ہے۔ یہ اس کی دین ہے جسے چاہے دے دے، بھگدڑ اور غوغا آرائی سے سرفرازیاں مل سکتیں تو فرعونوں، نمرودوں کو ملتیں مگر کسی عہد کے فرعون، نمرود یا ہامان کو عزت کا خزانہ ہاتھ نہ آیا۔ یہ تو اللہ والوں کی جاگیر ہے، درویشوں، سچے فقیروں کی میراث ہے۔ دینداروں کی متاع ہے، دنیا داروں کے ہاتھ کیسے آسکتی ہے۔ یہ اس کا سرمایہ جس نے اپنی ثروت جال رب دو جہاں کی راہ میں قربان کر دی اور اس یقین کے ساتھ یہ قربانی دی کہ انہیں اپنے رب کے سوا کسی کی کوئی پروا نہیں۔

کلام مجید میں ہے:

ترجمہ: ”(اہل ایمان) وہ لوگ ہیں کہ جب ان سے لوگ یہ کہیں کہ لوگ (یعنی

تمہارے دشمن) تمہارے خلاف متحد ہو چکے ہیں اور ساز و سامان اور لشکر بھی جمع

کر لیا ہے لہذا تم ان سے ڈرو تو ان کا ایمان اور بھی بڑھ جاتا ہے اور وہ کہتے ہیں

ہمارے لئے خدا کافی ہے اور وہی سب سے بہتر پاسبان بھی ہے اور معتمد بھی۔“

(سورہ ۳: آیت ۱۷۳)

شارح قرآن حضرت علامہ اقبالؒ رقمطراز ہیں:

یقین افراد کا سرمایہ تعمیر ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیر ملت ہے

.....

ولایت، پادشاہی، علم اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہے فقط ایک نکتہ ایمان کی تفسیریں

تقدیریں بندہ مومن کے عمل کی تنویر میں ہوا کرتی ہیں۔ اقبال نے اسی لئے مرد مومن کو زندانی تقریر کی بجائے تقدیر یزداں کہا ہے کہ مسلمان کا دل اس سچ سے معمور ہو جس کا نور کتاب اللہ میں ظہور کرتا ہے۔ حضرت علامہ نے اپنے ایک خطبہ میں فرمایا:

”قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گونا گوں روابط کا اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان ہیں۔“

(”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ کا صفحہ نمبر 13 دیکھئے)

انسان اور کائنات کے درمیان ان رابطوں کا شعور انہیں قلبی رشتوں میں بدل دیتا ہے اور تب وہ لمحہ سعید ہے کہ جس کی جبین پر آنے والے کامران دلوں کی نوید دمک رہی ہوتی ہے، جب ہر ذرہ کائنات انسان کی عظمت کو تسلیم کر لیتا ہے اور بندہ خاکی، خاک میں نہاں شرر سے سورج اجالتا ہے اور مہتاب تسخیر کرتا ہے۔ مسلمان کے لئے دنیا کی ہر چیز مسخر کر دی گئی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ وہ سچا مسلمان ہو اور اس کی سچائی کی گواہی اس کا عمل دے رہا ہو۔ خاک سے افلاک تک کا یہ سفر کیسے طے ہو سکتا ہے، اقبال نے یہ گرہ بھی کھول دی:

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰؐ سے مجھے

کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ حسنہ کو اپنا رہبر و رہنما بنالینے کی سعادت حاصل کرنے والے لوگوں کی دسترس میں سارا زمانہ ہوتا ہے۔ حکمت قرآن کو حرز جان بنانے والے خوش قسمت انسان تاریخ کی آنکھ میں ہمیشہ زندہ رہتے ہیں اور عصر کے رگ و پے میں ان کا لہو زندگی کی ضمانت بن کر دوڑتا ہے، زندہ زمانوں اور منور آسمانوں کے درمیان جہت نماستاروں کی طرح روشنی دینے والے یہ لوگ انسانیت کے سر کا تاج اور ماتھے کا جھومر ہوا کرتے ہیں۔ انہی سے زندگی تا بندگی ہے کیونکہ وہ اس رمز سے آشنا ہی نہیں۔ اس کے ہمراہ بھی ہوا کرتے ہیں کہ:

قلبِ مومن را کتابش قوت است
حکمتش جبل الوریذ ملت است

قرآن مجید کی عطا کردہ دانش خاک اور افلاک کی مسافتوں کو وصال کی بشارتوں سے ہمکنار کرتی ہے کہ جب ذرہ خاک میں نور ایمانی کی پہلی کرن وارد کرتی ہے تو ایک نیا مگر مضبوط ترین رشتہ ظہور کرتا ہے۔ خالق اور مخلوق کے مابین صادق بندگی کے اخلاص کا رشتہ جو انسان کو ہر عہد کا معتبر اور منور حوالہ بنا دیتا ہے:

ماہمہ خاک و دل آگاہ اوست
اعتصامش کن کہ جبل اللہ اوست
چوں گہر در رشتہ او سفتہ شو
ورنہ مانند غبار آشفته شو

(ہم سراپا خاک ہیں اور قرآن مجید دل آگاہ۔ قرآن حکیم کو مضبوطی سے پکڑ لو کہ وہی اللہ کی رسی ہے۔ جس طرح موتی مالا میں پرویا جاتا ہے اسی طرح خود کو قرآن کی سلک میں پرو لے یا پھر ورنہ خاک کے بے حیثیت ذروں کی طرح منتشر ہو جا۔)

یہ وہ تعلیم ہے جس نے شعر اقبال کو تکریم بخشی ہے۔ اسلم انصاری اپنی خوبصورت کتاب ”اقبال عہد آفریں“ میں لکھتے ہیں؟

”ان کی تمام فلسفیانہ، متصوفانہ اور مصلحانہ کوششوں کا جوہر اصلی یہی ہے کہ صاحب قرآن کی عطا کردہ بصیرتوں کو عام کریں اور عصر حاضر کے انسان کو اس کی اصل منزل سے روشناس کرائیں۔ اقبال کی انفرادیت اس میں نہیں کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح کی، ان کی انفرادیت اس میں ہے کہ انہوں نے مقام رسالت اور ہدایت نبوت کو جدید علوم کی روشنی میں نفسیاتی اور فلسفیانہ توجیہات کے ساتھ عصر نو کے در ماندہ ذہن اور شکستہ و حیران دل کے سامنے پیش کیا۔“

(ص ۸۸)

نیا زمانہ اپنی زمین سے بے گانہ ہے، اس دور کی قدریں اپنی تہذیب اور ثقافت کی جڑیں اس دھرتی میں نہیں رکھتیں۔ اخلاق اور محبت متروک اور پیسہ پسندی سکہ رائج الوقت بنتے جا رہے ہیں۔ جس عہد میں فقیروں کی کمائی سر راہ لٹ جائے اس عہد کے سلطان سے کچھ بھول ہوئی ہو یا نہیں اس دور کے انسان سے ضرور کوئی بھول ہوئی ہوتی ہے اور وہ غلطی اپنی جڑوں سے، اپنی فضاؤں اور اپنے اقداری زمانوں سے کٹ کر محض خلاؤں میں جینے

کی غلط فہمی سے ہوا کرتی ہے۔ پتھر اپنی چٹانوں سے کاٹ کر خدا بھی بنا دیا جائے اپنی فضاؤں اور اپنے ماحول سے کٹ جانے کا دکھ تو اس کے سنگ دل کو ہی چور چور کرتا ہے۔ اس کی تراش خراش میں یہ جو پتھر کا چورہ گرتا ہے یہ اسی کے دل غمزہ کے ٹکڑے ہی تو ہوتے ہیں۔ جب کوئی بھی اپنے تہذیبی ماحول سے کچھڑتا ہے تو اجر جاتا ہے۔ یہ عمل انفرادی سطح پر ہو تو اسی دیوار پر بال کھول کر سورتی ہے، اجتماعی سطح پر ہو تو قوموں کی تقدیریں سرنگوں ہو جایا کرتی ہیں اور ان کی زیست کے آنگن میں روشنی اور خوشبو کی آمد بند ہو جاتی ہے۔ تاریخ ان کے ماتھے پر کلنک کا ٹیکہ لگا دیکھ کر رو دیتی ہے اور اس کے آنسو آنے والی قوموں کو تباہیوں کی ان کہی داستانیں سناتے رہتے ہیں۔ آنسوؤں سے لیکن قوموں کی تقدیریں تو نہیں بدلا کرتیں۔ قسمت سنوارنے والی قوت صرف ایک ہے، عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔ ”اقبال عہد آفریں“ ہی کے صفحہ ۳۲۶ پر اسلم انصاری لکھتے ہیں:

”اقبال کہتے ہیں کہ دین کیا ہے؟ طلب میں جل جانے کا نام دین ہے۔ اس کا

آغاز ادب اور اس کی انتہا عشق ہے۔ پھول کی آبرو اس کے رنگ و بو سے ہے۔“

طلب..... عشق کا مترادف لفظ ہے۔ طلب جس قدر صادق ہوگی عشق اتنا ہی مضبوط اور سرخرو ہوگا۔ عشق میں سرخروئی جاں نثاری سے کم کسی صورت قبول نہیں ہوتی۔ یہاں لہو ہی طالب صادق کو سرخرو کرتا ہے۔ ایک بات اور بھی قابل غور ہے، خون اور پھول کا رنگ سرخ ہوا کرتا ہے۔ چہرہ انسانی پر شادمانی اور کامرانی بھی سرخروئی سے تعبیر ہوتی۔ دراصل سرخ رنگ لہو کا علامتی امتیاز ہے۔ پھول اور شادمان چہرہ خوشی اور خوشحالی کی علامتیں ہیں۔ مفہوم یہ ہوا کہ لہو کا نذرانہ پیش کئے بغیر، جاں کی نذر گزارے بغیر اور کٹھنائیوں کے بحر بے کراں عبور کئے بغیر خوشنودی محبوب کی منزل ملا نہیں کرتی۔ درمحبوب اس پر ہی کھلتا ہے جو اپنا سب کچھ اپنی چاہت پر نثار کر کے حاضر ہوا ہو، جس کی طلب کی صداقت کامران لہو کی شہادت سے مستنیر ہو۔ زندگی میں کامیابی کا یہ فلسفہ شہر کے جام رنگیں میں پیش کرنے کا ہنر اقبال کو اسی طلب صادق نے عطا کیا ہے جس کی کوکھ سے ان دل کش اشعار نے جنم لیا ہے:

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب

گنبد آگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

.....

عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ

ذره ریگ کو دیا تو نے طلوع آفتاب

ریت کے بے مایہ ذروں جیسے انسانوں کو سحر کا نقیب اور اجالوں کا سفیر بنا دینے والی عظیم ہستی (صلی اللہ

علیہ وسلم) سے اقبال کے عشق کا احوال اس آرزو بھری دعا میں کھلتا ہے جس میں وہ اپنے رب کریم سے بار بار التجا

کرتے ہیں کہ ان کی عمر حضور اکرم کی ظاہری زندگی مبارکہ سے بڑھ نہ جائے اور میں سمجھتا ہوں۔ یہ ان کے اندر کی

سچائی پر اللہ کریم کے در رحمت کے کھلنے کی علامت ہے کہ ان کی یہ دلی تمنا پوری ہوئی۔ دل اللہ کا گھر ہوتا ہے بشرطیکہ مسلمان اسے اس قابل بنالے۔ جب پاکیزہ فضا اور درود کی شیرینی میں گھلی ہوئی صبا قلب مسلمان کو منزہ کر دیتی ہے تو اللہ تعالیٰ کا نور ہدایت اس گھر کا ہر در کھول دیتا ہے اور اقبال کے الفاظ میں یہ سہانا منظر بن جاتا ہے:

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن

قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

قاری اور قرآن کی قرأت کے درمیان لمحہ عمل ہی اصل فیصلے کرتا ہے۔ جب زبان دل کی رفیق بن جاتی

ہے اور کردار گفتار کا شاہد عادل بن کر اس کی پشت پر آن کھڑا ہوتا ہے تو لفظ کا وقار بڑھ جاتا ہے اور کردار کا اعتبار قائم ہو جاتا ہے۔ تب وہ مثالی انسان عملی صورت میں اس جہان کے سامنے آ موجود ہوتا ہے جس کی تصویر قرآن اپنے لفظوں کے ذریعے دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے اور جس کا احسن ترین نمونہ کردار صاحب قرآن مطلوب زمان و جہان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت مبارکہ میں کائنات میں رونق پذیر ہو چکا ہے، جن کی تقلید اہل زمانہ سے ہی نہیں خلق زمان و زمیں سے بھی تحسین کی سند دلوائی ہے۔ اعلیٰ انسانی اوصاف کا یہ مثالی کردار اقبال کا مرد مطلوب ہے۔ پروفیسر محمد عثمان اپنی کتاب ”حیات اقبال کا ایک جذباتی دور“ میں اپنے ایک مضمون ”اقبال اور معاشی مسائل“ میں لکھتے ہیں:

”اقبال کا مرد مومن جو اسرار خودی کا مثالی انسان ہے، دولت کو کچھ اہمیت نہیں دیتا۔ اس کی فطرت کا جو ہر فقر کے صدف میں پرورش پا کر گوہر آبدار بنتا ہے، وہ امیری میں فقیری اور فقیری میں شاہی کرتا ہے، لیکن انقلاب روس اور جنگ عظیم کے بعد کی سامراجی لوٹ کھسوٹ اور طبقاتی شعور نے زندگی کے اس پہلو کو اجاگر کیا اور نظام معاش کی اہمیت کو ابھارا۔ اقبال نے جب قرآن حکیم کو اس نظر سے دیکھا تو انہیں اس چشمہ حیواں سے وہ آب حیات ملا کہ جسے پا کر نہ صرف ان کی پیاس بجھی بلکہ اسلام کی محبت اور عظمت کا نقش ان کے دل میں اور گہرا ہو گیا۔“

(ص ۳۹)

یہ عظمت قرآن کا ایک اور شاندار پہلو ہے جس کی آب و تاب زمانوں اور زمینوں کی تمام جہات میں عکس ریز ہے۔ اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے۔ سیاست، معاشرت، معیشت، مذہب، ثقافت کوئی شعبہ اس کی رہنمائی کی رسائی سے باہر نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ مسلمان اس جملہ مذکورہ کو محض ورد زبان بنا لیتے اور تحریر و تقریر کا ”سٹارٹ“ بنائے رکھنے کی بجائے اس کے مفہوم کی وسیع گرفت پر ایمان لائیں اور اسے اپنی زندگیوں میں رائج کر لیں۔ جب عمل کی دنیا میں یہ انقلاب آئے گا تو اقبال کی چشم بینا کا دیکھا ہوا وہ خواب ضرور شرمندہ تعبیر ہوگا جس کے

آنگن میں ایک نئی دنیا کی تعمیر کا نخل بار آور ہو رہا ہوگا۔ ایک ایسی خوبصورت دنیا جس کی اولین مثال مدینہ کی نور بھری ریاست نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قدم بوسی کے بعد پیش کر چکی ہے۔ اسی حقیقت کی طرف پروفیسر محمد یعقوب شاہق نے بھی اپنے مضمون ”اسلامی اقدار اور جدید ادبی رجحانات“ مطبوعہ ماہنامہ ”سیارہ“ لاہور سالنامہ 1989ء میں اشارہ کیا ہے:

”درحقیقت اقبال نے جس نئی دنیا کی تخلیق کی تھی اس کا سرچشمہ قرآن حکیم اور اسوۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جلوہ افشائیاں تھیں۔“

حضرت علامہ نے اس دنیا کی بازیافت کی تھی جس کی تخلیق رب دو جہاں کے حکم پر رحمت اللعالمین نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی۔ یہ دنیا اقبال کے خواب و خیال میں جمال کی رعنائیاں بانٹتی تھی۔ وہ چاہتے تھے خیر اور محبت کی یہ حسن کاری اسلامیان برصغیر اور پھر نیل کے ساحل سے لے کر کاشغریہ کے مسلمانوں کا مقدر بن جائے۔ سچے شاعروں کے خواب جھوٹے نہیں ہوا کرتے۔ اقبال کی آنکھوں میں چمکنے والا نقشہ بالآخر دنیا کے روپ پر ابھرا آیا اور ایک نظریاتی ریاست پاکستان نے مقدس نام کے ساتھ قائم ہوئی لیکن اہل پاکستان پر اب یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس جہانگیر و جہاں بان و جہاں آرا نظام کے قیام کے لئے زندگیاں وقف کر دیں۔ اس وقت فکری زوال کے جس ملال میں ہم مبتلا ہیں عین یہی صورت فکر و عمل تھی جب اقبال نے پیام حق کو اپنے کلام کا ذریعہ بنایا۔ گوہر نوشاہی کی مرتبہ کتاب ”مطالعہ اقبال“ میں ”اقبال کا پیغام“ کے زیر عنوان عبدالوہاب عزام لکھتے ہیں:

”عین اس وقت اللہ تعالیٰ نے اقبال کو ایک فطرت سلیم اور نگاہ پاک میں دے کر پوچھا، چنانچہ اس کی حقیقت شناس نگاہوں نے ہمارے عقائد، تمدن اور تاریخ کا جائزہ لیا اور تہذیب جدید سے اس کا موازنہ کیا اور اس کے حسن و قبح اور عیب و صواب کو بھانپ لیا اور صراطِ مستقیم کو معلوم کر کے مسلمان کو اس پر گامزن ہونے کی دعوت دی اور اپنے دل و نگاہ کے نور سے انہیں منور کر دیا اور اپنی ہمت بلند اور عزم راسخ کی آگ کے بے پناہ شعلوں سے ان کو گرمادیا اور عصر حاضر کے پر آشوب آیات و مصائب سے بچاؤ کے لئے انہیں بہترین ڈھال پیش کی۔“

(ص ۱۵۸)

اسلام کا یہ آفاقی نظام ہر زمانے اور ہر عہد کی ضروریات پورا کرتا ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ اس کا خالق زمانوں اور جہانوں کو خود تخلیق کرنے والا ہے۔ اسے علم ہے کہ کسی دور میں کیا ہونا ہے اور اس کا حل کیا ہے۔ اس سے بہتر کوئی جان نہیں سکتا کہ کسی دور کے تقاضے کیا ہوں گے اور انہیں کیسے پورا کیا جاسکے گا۔ سو وہ جو عظیم و خیر اور خالق و قادر مطلق ہے، اس نے جو نظام حیات قیامت تک کے لئے تشکیل دے کر بھیج دیا اس سے بڑھ کر

کامیاب دستور حیات اور کہاں ہوگا اور کیونکر ہو سکے گا؟ یہی وجہ ہے کہ انسانی نفسیات، فطرت انسان اور زندگی کے دیگر لوازمات کو مد نظر رکھتے ہوئے اسلام کے اصول متشکل ہوئے تاکہ آدمی ضمیر آد میت روشن کر سکے۔
اقبالؒ نے کہا:

فکرانساں بت پرستے بت گرے
ہر زماں در جستجوئے پیکرے
برسر ایں باطل حق پیرہن
تنیغ لا موجود الا ہو بزن

جب مسلمان نعرہ ہو بلند کرتا ہے تو اس کی وحدت پرستی کے اس اعلان میں زمان و مکاں کی گواہیاں بھی شامل ہو جاتی ہیں۔ یہ تو انسان کی بات ہے۔ میں نے تو پرندوں کے ہمراہ بھی سارا زمانہ ان کا ہم نوا ہوتے دیکھا ہے۔ صبح دم خورشید جہاں تاب کی اولین کرن جب منظر عالم پر دستک دیتی ہے تو سرسبز ٹہنیوں پر بیٹھے طیور کی زمزمہ پردازیاں فضاؤں میں رس گھول دیتی ہیں۔ حمد کرتے پنچھیوں کی دلنواز صداؤں میں ہواؤں کی ملائم رفاقت اور ہرے بھرے منظروں کی دلدار شہادت کا شہد شامل ہوتا ہے تو سماعتوں میں مٹھاس گھل جاتی ہے اور قلب و نظر کسی شاد و آباد منظر نامے کے دیدار کی سرشاری سے مسرور ہواٹھتے ہیں۔ یہی سرور اقبال کی شاعری کے رگ و پے میں موجزن ہوتا ہے تو وہ پکاراٹھتے ہیں:

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی
پروانے کو تپش دی جگنو کو روشنی دی

رنگیں نوا بنایا مرغان بے نوا کو
گل کو زبان دے کر تعلیم خامشی دی

نظارہ شفق کی خوبی زوال میں تھی
چمکا کے اس پری کو تھوڑی سی زندگی دی

رنگیں کیا سحر کو بانکی دلہن کی صورت
پہنا کے لال جوڑا شبنم کو آرسی دی

سایہ دیا شجر کو پرواز دی ہوا کو
پانی کو دی روانی موجوں کو بے کلی دی

.....
حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چمک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چمک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

ان حمدیہ اشعار کی لے پر رب ذوالجلال کی ثنا کرتے انسانوں اور پرندوں کے دل دھڑکتے ہیں اور ان لفظوں کے بین السطور میں زندہ دلوں کی دھڑکن کے ہمراہ زندگی اور زمانے کا فلسفہ بھی بیان کر دیا گیا ہے۔ یہی اقبال کا امتیاز ہے کہ اس نے تلخ پھلوں والے پیڑ کو شیریں ثمر کر دیا ہے۔ فلسفہ و شعریوں بانہوں میں بانہیں ڈال کر اس کے ہاں چلتے ہیں جیسے وہ بچپن کے یار ایک طویل عرصے تک بچھڑے رہنے کے بعد آپس میں ملے ہوں اور اب ایک ساتھ دیکھے ہوئے پرانے منظروں کی تجدید و دید اور ہمراہ بتائے ہوئے لمحوں کی چاپ کا کھوج لگانے پھر اکٹھے نکل کھڑے ہوئے ہوں۔ حضرت علامہ کی اسی فنی مشاقی کا حوالہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی مرتبہ کتاب ”منثورات اقبال“ کے مقدمے میں بھی دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”اقبال“ کے کلام میں فلسفہ بھی ہے اور دین بھی، ایقان بھی ہے اور عرفان بھی۔

شرق و غرب کی حکمت کا نچوڑ اس میں موجود ہے۔ اس میں خود شناسی بھی ہے

اور خدا شناسی بھی۔“

اور یوں دین و دنیا کو آمیخت کر کے کشت فن میں عقیدے، عقیدت اور فلسفہ حیات کے گلاب کاشت کرنا اقبال ہی کا کمال ہے۔ اس نے شاعری کو آراستہ کیا اور فکر کو بھی مہمیز کیا۔ دانش و حکمت کا جہان بھی آباد کیا اور گیت گاتے پرندوں کا گلشن بھی بسایا۔ اس کی شاعری میں ندیوں کا ترنم، بلبلوں کا تکلم، کلیوں کا تبسم مجسم ہو کر سامنے آیا تو دوسری طرف صدیوں کی کوکھ میں پلنے والی دانائی فکری توانائی بن کر اس کے شعر کا رزق ہوئی اور ایسا یقینا اس لیے ہوا کہ اس دانائے راز کی آواز میں اللہ جل شانہ، نے شعر و حکمت کے امتزاج کا اعزاز رکھ دیا تھا۔ شاہد رزاقی نے ممتاز

دانشور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مضامین کا مجموعہ ”مقالات حکیم“ کے زیر عنوان مرتب کیا ہے۔ اس کی جلد دوم میں خلیفہ صاحب اپنے مضمون ”اقبال کا تصور الہ“ میں لکھتے ہیں:

”اقبال کا تصور الہیہ بھی لازمی طور پر ان کے تصور حقیقت و شخصیت کا آئینہ دار ہے۔ ان میں ایک شاعر کا تخیل، ایک عارف کی بصیرت، منطقیوں اور فلسفیوں کی بحث و نظر اور ایک مصلح کا ذوق و شوق جمع ہو گیا تھا..... چونکہ خدا آزاد ہے اس لئے ہر فرد کا جو ہر خاص بھی آزادی ہے اور ایک عظیم خالق کے جذبہ تخلیق میں شامل ہونا اس کے لئے مقدر ہے۔“ (ص ۶۴)

آزادی کا یہ وہ اساسی نظریہ ہے جو مسلم کو بالخصوص ودیعت ہوا ہے۔ مسلمان تو بطور خاص آزادی فکر و عمل کا داعی ہے۔ یہ اسلام ہی ہے جس نے انسانیت کو غلامی کے پنچے سے چھڑایا اور نہ تاریخ سے پوچھئے وہ آپ کو تفصیل سے بتائے گی کہ جانوروں کی طرح انسانوں کی منڈیاں لگتی تھیں، نیلام ہوتے انسانوں کا جرم فقط یہ ہوا کرتا تھا کہ وہ غریب تھے، انہی جیسے مگر مال و دولت کے ڈھیر پر کھڑے ہو کر ان سے بڑے اور اونچے نظر آنے کی کوشش کرنے والے لوگ انہیں جانوروں کی طرح خریدتے اور بیچتے ہیں۔ غلام در غلام ہونے کی روایت انسانیت کے دامن کا وہ بدنماداغ ہے جس کی بدولت تاریخ بھی ندامت کے عرق میں غرق ہو گئی۔ اسلام نے انسان کو اس ذلت سے نجات دلوائی اور آزادی کی نعمت عظمیٰ تمام عالم انسانیت میں مساوات کے جڑواں تحفے کے ساتھ تقسیم کی۔ اب آزادی انسانی نصب العین کا وہ عالمی اصول شمار ہوتا ہے۔ یہ سب کائنات انسانیت پر اس محسن انسانیت صلی اللہ علیہ وسلم کے احسانات ہیں جنہوں نے بندگی کو تابندگی کی سبیل بنادیا۔ فکر و نظر کی یہ روشنی احاطہ عمل کو منور کرتی ہے تو ایک ایسی فلاحی ریاست کا چہرہ چمک اٹھتا ہے جو مثالی بھی ہے اور بے مثال بھی۔ یہ اسلامی ریاست اسلام کے آفاقی نظام کو عام کرنے کے لئے ٹھوس نمونہ اور مرکز مہیا کرتی ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اپنی کتاب ”مسائل اقبال“ میں اپنے ایک مضمون ”اقبال کا سیاسی تفکر“ میں خیالات اقبال کا اجمال ان لفظوں میں نمایاں کرتے ہیں:

”شاعری اور فلسفے میں انسانی نصب العین ہمیشہ عالمگیر ہوتا ہے، لیکن جب اس کی تحصیل عملی زندگی میں کی جائے گی تو لامحالہ اس کا آغاز کسی مخصوص جماعت سے کرنا ہوگا جو اپنا ایک مستقل اور مخصوص موضوع رکھتی ہو اور جس کے حدود میں تبلیغ عملی و لسانی سے وسعت پیدا ہو سکتی ہو۔ یہ جماعت میرے عقیدے میں

اسلام ہے۔“ (ص ۱۵۱)

اسلام جس جماعت کی تشکیل کرتا ہے اس میں اخوت، مساوات، محبت، عزت اور محنت کے سنہری اصولوں کی اجتماعیت کے منظر میں نمایاں ترین مقامات پر اجاگر کیا جاتا ہے۔ ایک متحد تمدن کی خوشبو زمانے بھر کی

کامرانیوں کا احاطہ کر سکتی ہے۔ آپ بساط عالم پر نظر ڈال لیجئے جہاں جہاں اتحاد کی مہک ہوگی مسرتوں کے شادیاں بھی وہیں بج رہے ہوں گے۔ انتشار اور افتراق اور خود غرضی میں مبتلا قومیں دکھوں کے عذاب میں گھری ہوں گی کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ:

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

زندگی رواں دواں دریا کی مانند ہے۔ افراد اس کی امواج ہیں، جو باہم مل کر چلیں تو بڑی بڑی سنگی رکاوٹوں کو بہا لے جاتی ہیں، لیکن بیرون دریا اچھل کر اپنی خود غرضی و خود نمائی کی سعی لا حاصل کو ریت کا بسیط ساحل یوں جذب کر لے گا کہ اس کا نام و نشان تک باقی نہ رہے گا۔ زندگی کے انہی حقائق کو حضرت علامہ نے اپنی مخصوص علامات اور اصطلاحات کے ذریعے شاعری کا دل کش اور دیدہ زیب جامہ پہنایا ہے۔ عظمت قرآن کا بیان کرتے ہوئے ایک جگہ کہتے ہیں:

جز بقرآن ضیغی رو باہی است

فقر قرآن اصل شاہنشاہی است

ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کے ایک اور مضمون ”کیا اقبال محض خوشہ چیں تھے؟“ میں

لکھا ہے:

”اقبال نے اسلامی حکمت کی اصطلاحوں کو زندہ کیا ہے اور معلوم ہے کہ قوموں کی زندگی کی سب سے بڑی شناخت ان کی مخصوص اصطلاحات سے ہوتی ہے۔ کوئی زندہ قوم دوسری کی اصطلاحوں میں بات نہیں کرتی بلکہ یوں کہنے کر سکتی ہی نہیں۔“ (ص ۳۵۲)

حضرت علامہ کی شاعری میں قرآنی تلمیحات و اصطلاحات کا استعمال ان کے شعری اور فکری جمال کو اوج کمال تک پہنچا دیتا ہے۔ ایک زندہ قوم کے نمائندہ شاعر ہونے کا حق علامہ اقبالؒ نے اپنی تابندہ شاعری کے ذریعے بطریق احسن ادا کیا ہے۔ میرے اس موقف کو تقویت ڈاکٹر سید عبداللہ نے دی تھی اور اب اس کی تصدیق ممتاز مورخ اور نقاد ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی بھی کر رہے ہیں۔ ”منشورات اقبال“ میں شامل اپنے مضمون ”حضرت ابراہیم خلیل اللہ“ میں ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

”اقبال نے اپنا بیشتر وقت اسلامیات کے مطالعے میں صرف کیا۔ اس دوران

میں اسے فقہ و تفسیر کے علاوہ اسلامی تہذیب و تمدن، اسلامی تاریخ و ادب

اور اسلامی روایات و حکایات کے ساتھ بہت شغف رہا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال

نے اپنے کلام میں جا بجا ایسی تلمیحات استعمال کی ہیں جن کا تعلق قرآن کریم کے

بیان کردہ حقائق اور تاریخ اسلام کے درخشاں واقعات سے ہے۔“ (ص ۱۱۸)

اور اب ذرا آئیے تلمیحات و استعارات اقبال کی متذکرہ بالا خصوصیات سے بھی ملاقات کا حظ اٹھاتے جائیے:

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشاے لب بام ابھی

.....

یہ فیضان نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی
سکھائے کس نے اسماعیلؑ کو آداب فرزندگی

.....

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا؟ زور حیدرؑ، فقر بوذرؑ، صدق سلمائیؑ

.....

جب اس انگارہ خاکی میں ہوتا ہے یقین پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الایں پیدا

.....

تو راز کن نکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا، خدا کا ترجمان ہو جا

.....

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا، نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاک جادوئے سامری، تو قتل شیوہ آذری

.....

”کشتی مسکین“ و ”جان پاک“ و ”دیوار یتیم“
علم موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش

.....

آگ ہے اولاد ابراہیم ہے نمرود ہے
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے؟

.....

اپنی دنیا آپ پیدا کر، اگر زندوں میں ہے
سر آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیہ ”ان الملوک“
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری

کتاب ملت بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا

استعارے اور تلمیحات قرآنی کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ بالخصوص جب سے اقبال یورپی ممالک کی تہذیب و ثقافت کے درمیان رہ کر واپس آئے ہیں، عظمت اسلام کا نور و سروران کے قلب و روح میں مہک اٹھا ہے۔ ایسا ہونا فطری امر تھا۔ رات کے بے انت اندھیرے نہ ہوں تو دن کے اجالوں کی قدر کیا ہوگی، بیماری صحت کی اہمیت واضح کرتی ہے، ہجر کے دکھ بھرے لمحوں میں وصل کی سکھ دینے والی گھڑیوں کی راحتیں کس کس طرح یاد آتی ہیں، کبھی وطن کی قدر ان سے پوچھ دیکھئے جو دیار غیر میں زندگی کا زہر جرعه جرعه پی رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتیں ہیں جن کا سچا ادراک ان سے محروم ہو کر ہی ہوا کرتا ہے۔ یہ محرومی دراصل ایک طرح کی موازنہ کی کیفیت دل انسان میں پیدا کرتی ہے۔ بندہ سوچتا ہے، غور کرتا ہے، موازنہ کرتا ہے اور نعمت کی اہمیت چاند کی طرح روشن ہو کر اس کے سامنے چاندنی بچھا دیتی ہے۔ اقبال نے بھی جب غیر مسلم تمدن کے انداز و اطوار دیکھے تو مسلم تہذیب کی عظمت رفتہ یاد آئی۔ ظاہر کی چکاچوند اس بصیرت بھری بصارت کو ماند نہ کر سکی جو قدرت نے اقبال کو عطا کر رکھی تھی۔

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانش فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف

لیکن ایک دکھ اقبال کے رگ و پے میں اتر گیا یہ ساری قومی شاعری اسی دکھ کا اظہار یہ ہے۔ انہوں نے واضح طور پر محسوس کیا کہ چراغ ہمارے ہیں، گھروں میں غیروں کے جل رہے ہیں، جو روشنی ملت اسلامیہ کے افراد کے سینوں میں فروزاں ہونی تھی، اغیار کی راہوں میں انوار بانٹ رہی ہے۔ بہار کی جس مہکار کے تقسیم کار ہم تھے اب اس پر غیروں کی اجارہ داری ہے، روشنی اور خوشبو کی بستیاں ہم نے بسائی تھیں، منور اور معطر ساعتوں کے کارواں سوئے دیگران رواں دواں ہیں۔ ہمارے محبتوں کے تقسیم کار ہاتھ اب خالی کے خالی ہیں، بصیرتوں کی وارث ہماری آنکھیں بے نور ہو گئی ہیں اور عمل کی کھیتوں میں شاداب مستقبل کی فصلیں اگانے والی ہماری نسلیں بنجر اور بانجھ

چہروں کے ساتھ بے ثمر شب و روز کی اسیر ہیں۔ جمود کے عفریت نے دنیا کی قیادت کرنے والی مسلم امہ کو مجبور و مقہور کر کے رکھ دیا ہے۔ فعالیت کا عنصر، جدوجہد اور محنت کوشی کی عادت اور مسلسل لگن کے ساتھ فرائض کی ادائیگی میں لگن رہنے کی فطرت، مسلمان کا جزو ایمان تھی، اب کہیں نظر نہیں آتی..... دوسری قوموں نے اسلام کے زریں اصولوں پر عمل کیا اور آگے نکل گئیں۔ وہ جوشا ندار اور باوقار وراثتوں کے امین تھے، بے یقین عملوں کی دھول میں کسی پھول کی طرح گم ہوتے نظر آئے۔ اقبال نے اس گم شدگی کو مرض کی جڑ قرار دیتے ہوئے نشانہ ہی کی:

وائے ناکامی متاع کارواں جاتا رہا

کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

زیاں کار سرگرمیوں کے اثمار قوموں کی تباہی سے کم کسی صورت نہیں ہوا کرتے۔ جب دلوں سے نفع و ضرر کا احساس بھی اٹھ جائے اور لٹنے والے اپنی تباہیوں پر رونے کے شعور سے بھی بے بہرہ ہو جائیں تو ملتیں مٹ جایا کرتی ہیں۔ جن اقوام کے افراد آنسوؤں کی حدت سے لہو کی روانی میں شدت پیدا کرنے کے اہل ہو جائیں ان کے خواب آئندہ زمانہ کے انقلاب کی اساس بھی بنتے ہیں اور اثاثہ بھی! خواب اور انقلاب میں فرق مٹ جائے تو ایک شہر گلاب آباد ہونے میں زیادہ دیر نہیں لگتی۔ لہو اور آنسو جب ایک دوسرے کے ہمراز ہو کر خاک میں ملتے ہیں تو آنے والے کامران دنوں کی منتظر مٹی مہک اٹھتی ہے۔ اقبال ملت اسلامیہ کے خفتہ احساس کو بیدار کر کے عطر بیز ہواؤں سے فضاؤں کو مہکا دینا چاہتے تھے۔ وہ ایک بار پھر اسی خوشبودار روشنی کی پھوار سے ماحول کو بقعہ نور و سرور بنا دینا چاہتے تھے جس کا نقش حسیں ان کے دل و نظر کو شادابیاں عطا کرتا رہتا تھا:

خوشا وہ وقت کہ یثرب مقام تھا اس کا

خوشا وہ دور کہ دیدار عام تھا اس کا

اسی سعید زمانے کو اپنے عہد کا آشیانہ بنا دینے کی خواہش ان کے دل میں تڑپتی پھڑکتی رہتی تھی۔ اس زندہ تر روایت والے دور کی بازیافت میں عمل کی کلید اس حکیم ملت نے اپنی قوم کے حوالے کی اور بتایا کہ اسی سے کامرانیوں کے درکھلتے ہیں۔ ایمان صرف لسان ہی کا نام نہیں اپنے ہر فعل سے اس کی تصدیق کرو اور:

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے

مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

مسلم نشاۃ ثانیہ کا یہ خواب اسلامیان برصغیر کی آنکھوں میں اتارنے کے لئے ضروری تھا کہ انہیں نیند سے بیدار کیا جائے۔ خواب سچا ہو تو کھلی آنکھوں سے بھی دیکھا جاسکتا ہے اور گہری چلمنوں کے پیچھے سے بھی..... جب بھی کوئی بڑا انقلاب آیا ہے اس کی بنیاد کسی سچے خواب نے ہی رکھی ہے۔ تاریخ اس کی شاہد ہے۔ اقبال بھی اپنے خواب کی تعبیر کے لئے قوم کو روبہ عمل لانا چاہتے تھے کہ:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

بدریا غلط و باموجش درآویز
حیات جاوداں اندر ستیز است

زندگانی کی حقیقت کو بہن کے دل سے پوچھ
جوئے شہر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

پھر اپنے ایک خطبہ میں (”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ ص ۲۵۷) حرکت و عمل اور جدوجہد حیات کی سمت بھی درست کر دی:

”..... اس سلسلے میں غور طلب امر قرآن مجید کا وہ ^{مطرح} نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا اور جس میں اس کی نگاہیں جمود کی بجائے حرکت پر ہیں۔“
گویا عمر کی بنیاد ان قدروں پر رکھی جائے جو قرآن حکیم نے عطا کیں کیونکہ ہم تو جمود کو ترک کرنے اور عمل کا راستہ اختیار کرنے کا ارادہ بھی اسی سے کر رہے ہیں کہ اس کا حکم قرآن سے ملا ہے۔ میں سمجھتا ہوں اس حوالے سے اقبال نے پوری زندگی کا لائحہ عمل مرتب کر کے رکھ دیا ہے کہ ہمیں حیات مستعار میں جو کچھ کرنا ہے قرآن حکیم کے احکامات کی روشنی میں کرنا ہے۔ ہم اپنے فیصلوں کے مطلق مختار نہیں، فیصلہ خالق و مالک مطلق کا ہو گا۔ ہم اس پر عمل کرنے کے لئے آئے ہیں۔ زندگی کا اصل مفہوم بھی یہی ہے اور بندگی میں تابندگی کا بھلا بھی اسی میں مضمر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علامہ قرآن و حدیث سے تنویر لیتے ہیں۔ ”مطالعہ اقبال“ میں غلام بھیک نیرنگ اپنے مضمون ”اقبال کے بعض حالات“ میں تحریر کرتے ہیں:

”اصل سرچشمہ جہاں سے اقبال نے تلاش حق کی کبھی نہ بجھنے والی پیاس کو بار بار تسکین دی، قرآن حکیم ہے، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ ہے“ (ص ۲۴)

جب وہ اپنی قوم پر نظر ڈالتے ہیں تو ایک ناقابل بیان کرب میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ بعض دکھ بتا کر بھی یوں لگتا ہے جیسے پوری طرح ان کا بیان ہو نہیں سکا۔ یہ دکھ کی اذیت ناک کی آخری مرحلہ ہوتا ہے، اسلامیان برصغیر دکھوں کی اسی خارزار وادی میں مردہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان کی عمریں کوئی اور گزار رہا تھا۔ وجہ صرف یہ تھی کہ عملاً

وہ قرآن سے دور چلے گئے تھے۔ قرآن حکیم کی تلاوت کرتے تھے اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔ اسے بہت احترام کے ساتھ خوبصورت گردپوش اور غلافوں سے مزین کر کے طاقوں پر رکھتے تھے، اس کے احکام کو اپنے سینوں میں نہیں سجاتے تھے۔ اس کے نور ہدایت سے اپنی اندھیری راہوں میں اجالے نہیں بکھیرتے تھے، باقاعدگی سے پڑھتے مگر سمجھتے بالکل نہیں تھے اور عمل کا خانہ تو بالکل ہی خالی تھا۔ کتاب ہدایت سے اس فراق پر اقبال تڑپ اٹھا:

خوار	از	مہجوری،	قرآن	شدی
شکوہ	سج	گردش	دوراں	شدی
اے	چو	شبنم	برز میں	افتندہ
در	بغل	داری	کتاب	زندہ

انہوں نے بار بار سمجھایا کہ مسلمان قرآن سے فرقت کی وجہ سے خوار ہے، اپنی بد قسمتی کا رونا روتا ہے اور قسمت بنانے والی کتاب سے دور ہوتا جا رہا ہے۔ شبنم کی طرح زمین پر پڑے ہوئے اس انسان کو نہیں معلوم کہ اس کے پاس جو کتاب ہے وہ ہر عہد کی زندہ کتاب ہے تا حشر زندگی عطا کرنے والی کتاب ہے۔ یہ اس پر عمل کر کے سرخروئی کیوں نہیں حاصل کرتا، لیکن اقبال کو تو یہ دکھ بھی ہے کہ رہنمائی حاصل کرنے کی بجائے مسلمان قرآن کی تلاویلات میں الجھ گیا ہے۔ قرآن اس لیے بھیجا گیا تھا کہ لوگ اپنی زندگیاں اس کے احکامات کے مطابق ڈھال کر کامیاب و کامران ہو جائیں لیکن انہوں نے تو خود کو بدلنے کی بجائے قرآن کی تاویلات کر کے اسے اپنے مطابق بدلنے کی مذموم حرکتیں شروع کر دی ہیں:

زمین کیا آسماں بھی تیری کج بنی پہ روتا ہے
غضب ہے سطر قرآن کو چلیپا کر دیا تو نے

.....
احکام ترے حق میں، مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پازند

.....
خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق

.....
قرآن کو بازیچہ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

ان طنز اشعار کے بین السطور میں اقبال کے اس کرب کی جھلک بخوبی دیکھی جاسکتی ہے جو انہیں اپنی قوم کے ارباب فکر و عمل اور خود افراد عمل کی فکری اور عملی راہروی پر دل کو کاٹتا ہوا محسوس ہو رہا تھا۔ آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ جس شخص کے پاس چشم بینا ہو اور اس کے اراکین خاندان اندھے ہوں اور کھائیوں کی طرف دوڑے جارہے ہوں، اس صاحب حیرت و بصارت کو کس قدر دکھ کا سامنا کرنا پڑے گا مسلم جب قرآن سے بصیرت لینا چھوڑ دے تو اس کی بصارت بے بصر ہو کر رہ جاتی ہے۔ آنکھیں الزام بن جاتی ہیں، پتلیوں کے اندر نقطہ نور بے نور ہو کر رہ جاتا ہے، بے شعور اعمال کی سزاؤں میں گرفتار قومیں ایسے ہی عذابوں میں گھر کر رہ جاتی ہیں۔ اقبال اپنی ملت کو اس عذاب کے گرداب سے نکال کر لے جانا چاہتا تھا۔ وہ آنکھوں میں بصارت، بصارتوں میں بصیرت اور سر میں دماغ اور دماغ میں تفکر و تعمیل کے چراغ رکھ دینا اور ان سب سے بڑھ کر روح کی کنیا روشن کر دینا چاہتا تھا تا کہ راستے ویران نہ ہوں اور منزلیں انجان نہ رہیں۔ وہ ایک فراموش شدہ داستان کو از سر نو حیات ابدی کا عنوان دینا چاہتا تھا۔ بے عملی کا ناسور کاٹ پھینک کر اس جادہ مستقیم پر ملت کو گامزن کرنا چاہتا تھا جو سیدھا منزل کے آنگن میں جا اترتا ہے۔ اس نے بظاہر مایوس العلاج مریض کو نسخہ کیمیا کی طرف دھیان دلایا اور اقوام و ملل کی ”کیس ہسٹری“ سے حوالے دے دے کر بتایا کہ قرآن وحدیث پر عمل عظمت رفتہ کی بحالی کا واحد اور یقینی راستہ ہے۔ علامہ کی پہلی فارسی مثنوی ”اسرار خودی“ 1915ء میں چھپی تو ایک عالم میں دھوم مچ گئی۔ اس کے تراجم یورپ میں بھی ہوئے، لیکن وہاں سے بھی اعتراف حقیقت کی جو آواز آئی اس میں قرآن وحدیث کی عظمت اور ان سے اقبال کی بے پناہ محبت کا اقرار نمایاں تر تھا۔ فقیر سید وحید الدین ”روزگار فقیر“ میں راوی ہیں کہ علمائے یورپ نے کہا کہ:

”یہ مثنوی ایک زبردست آواز ہے جو مسلمانوں کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن

کی طرف بلاتی ہے۔“ (ص ۴۲)

انسان کی شب تیرہ وتار کو منور کرنے والی صراط مستقیم کا سراغ اقبال نے از سر نو لگا کر ملت کو اس پر چلانا چاہا اور وہ جن کے پاس سب کچھ ہوتے ہوئے بھی کچھ نہ تھا کہ وہ متاع سود و زیاں لٹا کر بھی احساس زیاں نہ رکھتے تھے۔ قرآن پر ایمان اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امتی ہونے کے اقرار کے باوجود بھی بے عملی کی لعنت میں مبتلا تھے۔ اقبال نے انہیں جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر بیدار کیا۔ پروفیسر فتح محمد ملک ”اقبال... فکر و عمل“ میں اپنے ایک مضمون ”اقبال مجموعہ اضداد یا دانائے راز“ میں لکھتے ہیں:

”اقبال“ کے نزدیک زندگی کی شب تاریک سحر کرنے کا اشتراکی نظام سے بھی

بہتر وسیلہ اسلام ہے۔“ (ص ۱۲۵)

اسلام ہر دنیاوی نظام سے بہت بہتر اور ارفع ترین ہے۔ خالق اور مخلوق کے تشکیل کردہ نظاموں میں موازنہ کرنا ہی نہیں چاہئے۔ چہ نسبت خاک را بہ عالم پاک۔ محولہ بالا جملے میں ”بھی“ کا لفظ مجھے بہت کھٹکا ہے۔ اس

میں سے اشتراک کی نظام کی ”عظمت“ کی بو آ رہی ہے حالانکہ اب تو خود اس کے ”اپنے“ بھی ”غیر“ ہوئے جارہے ہیں۔ خامیاں اور خوبیاں ہر اس نظام کا جزو لاینفک ہوا کرتی ہیں جو مخلوقات میں سے کسی نے بنایا ہو۔ فانی انسان ابدی خصائص والا ضابطہ حیات بنا بھی کیسے سکتا ہے؟ جسے خود مٹ جانا ہے اس کے وضع کردہ نظام نے کیا زندہ رہنا ہے۔ محدود عقل اور مختصر عمر کے ساتھ کوئی ازمنہ پر محیط اصول اور قواعد کیسے تشکیل دے سکتا ہے؟ ماضی تو اس نے جھوٹ سچ کتابوں سے پڑھ لیا، مستقبل پر اس کی وہ نظر کیسے جاسکے گی جو ایک دیوار کے پار نہ دیکھ سکے اور کسی مشین کی مدد سے دیکھ بھی لے تو خود اس مشینی نظام کی کارکردگی کا کیسے اعتبار کہ کب کوئی ایک پرزہ کام چھوڑ جائے اور بنا بنایا کھیل بگڑ جائے.... صرف ایک نظام ہے جو کبھی بگڑا ہے نہ بگڑ سکے گا۔ ازل اور ابد کی بے کراں وسعتوں کے درمیان اس نظام کا دوام اس وقت تک رہے گا جب تک اس کا خالق اسے خود ختم نہیں فرماتا تا کہ جزا و سزا کا مرحلہ شروع ہو اور بلاشبہ اس کا خالق تو کائناتوں، جہانوں، زمانوں، زمینوں، آسمانوں کا خالق و مالک ہے اور ہر عہد اس کے اذن سے طلوع ہوتا اور اس کے حکم پر روانہ ہوتا ہے۔ سو اس کے بتائے ہوئے نظام سے کسی خاکی انسان کے نظام کا موازنہ کسی صورت مناسب نہیں اور یقیناً اسی لئے اقبال نے اسلام کے جامع ضابطہ حیات اور اس کے لانے والے رسول اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کے مکمل اتباع کو کلید کامرانی کہا ہے۔ اپنے ایک خطبے میں کہتے ہیں:

”پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور دنیائے جدید کے درمیان ایک سنگم کی سی ہے۔ اپنے سرچشمہ وحی کے اعتبار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے مگر اس کی روح کے اعتبار سے دنیائے جدید سے ہے۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے۔“

(Reconstruction of Religious Thought in Islam, p.91.)

یہ دنیا میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کا صدور ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جواز تخلیق کائنات ہیں، لہذا زمان و مکاں کی سرحدوں سے بالاتر ہو کر دیکھئے تو بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ آفتاب و ماہتاب کی طرح نور ہدایت عطا فرما رہا ہوگا:

وہ دانائے سب، ختم الرسل، مولائے کل، جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادی سینا!

نگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآن، وہی فرقاں، وہی یاسیں، وہی طہ

جہاں ایک طرف اقبال نے دلائل و براہین کی مدد سے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے لائے ہوئے نظام حق کے فیوض و برکات عام کئے تو دوسری طرف خود ان کے دل میں عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے چراغ جل اٹھے اور ان کے قلب و نظر منور ہو گئے۔ ”مطالعہ اقبال“ میں غلام بھیک نیرنگ ”اقبال کے بعض حالات“ میں لکھتے ہیں:

”اقبال کا قلبی تعلق حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات قدسی صفات سے اس قدر نازک تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر آتے ہی ان کی حالت دگرگوں ہو جاتی۔“

عشق رسول کی یہی وہ سچائی تھی جس نے اقبال کو ملت اسلامیہ کی بیداری کے انتہائی نازک، مشکل مگر لائق صد تحسین فریضے پر مامور کر دیا۔ کچھ فرائض خود اپنے اندر کتنا جمال رکھتے ہیں۔ اقبال اس حسن و رعنائی کا شیدائی تھا جو اسم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ورد سے قلب و جاں میں نفوذ کرتی ہے۔ وہ اس موسم گل کو عام کر دینا چاہتا تھا۔ اپنی خزاں زدہ، قوم کے آنگن میں سدا بہار پودوں اور پھولوں کی کاشت کر کے اس نے ملت کے وسیع و عریض صحن میں بہار آشناتوں کے آشیانے بنادیئے جہاں سرسبز منظروں اور شاداب پیڑوں کی ہری بھری شاخوں پر بیٹھے طائران خوش الحان حمد و نعت کی برکتیں بانٹ رہے ہیں۔ یہ پاکستان اقبال کے پاکیزہ و منزہ ارمانوں کا گلستان ہے۔ اس کا مقصود اصلی قرآن ہے جو دین کی بنیاد ہے۔ حضرت علامہ کا اس ضمن میں ایک اہم بیان سید نذیر نیازی ”اقبال کے حضور“ میں روایت کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

”انہوں (اقبال) نے قدرے توقف کے بعد پھر فرمایا..... ”اس معاملے میں قابل غور امر یہ ہے کہ قرآن پاک عین فطرت ہے لہذا فطرت اللہ کا انکشاف جس پر انسان کو پیدا کیا گیا، قرآن ہی کے ذریعے ہوا۔ پھر یہ فطرت اس نظام ہی میں مشہود ہوئی جس کو اس نے دین کہا ہے اور دین کا تقاضا ہے وہ اعمال و عقائد جو ہر پہلو سے زندگی کو سہارا دے رہے ہیں اور جن کو اصطلاحاً شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔“ (ص ۵۴)

انسانی زیست کا واحد سہارا یہی قرآنی احکام ہیں جن کی طرف علامہ نے اشارہ ہی نہیں کیا واضح طور پر ان کی طرف ہمارا رخ بھی موڑ دیا ہے۔ اقبال پوری قوم کا رخ درست سمت میں کر دینے کی جدوجہد کرتے رہے۔ اور بالآخر انہوں نے قوم کا قبلہ درست کر بھی دیا اور تحریک آزادی کے نتیجے میں قوم نے وہ الگ خطہ حاصل بھی کر لیا جسے میں اقبال کا خطہ خواب کہتا ہوں اور جس کے حصول کا واحد مقصد نظام اسلام کا قیام تھا کیوں کہ صرف یہی دین ہے جو سر بلند اور خوددار لمحوں کی ضمانت عطا کرتا ہے، قوم کو زندگی کے آداب سکھاتا ہے اور تاریخ کو ایک زندہ و

بیدار قوم کے وجود سے متعارف کراتا ہے۔

ہمارا تعارف نہ ہماری نسل سے نہ ہمارا خاندان..... نہ ہماری ذات اور اور نہ ہی ہمارا جغرافیائی حوالہ..... ہمارا اولین حوالہ ہمارا مذہب ہے۔ ہماری پہلی سچی شناخت اسلام ہے۔ پھر جتنے رشتے ہیں وہ اسلام ہی سے مربوط ہو کر مضبوط ہوتے ہیں:

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذب باہم جو نہیں محفل انجم بھی نہیں

اوطان کے آسمان پر قوموں کی کہکشاؤں میں قومی شعور سے معمور قوم ہی محفل انجم کی سرینچ ہو سکتی ہے۔ حسن، انتظام اتحاد سے آتا ہے انتشار سے نہیں۔ پھول مل کر مہکتے ہیں تو گلہ سے جتے ہیں، ان کی پتیاں بکھر جائیں تو خزاں آ جاتی ہے۔ یہی منظر نامہ قوموں کی زندگی میں بھی ظہور کرتا ہے اور مسلمانوں کی تو خوش قسمتی یہ ہے کہ اس کے پاس ایک ایسا عالمی نظام ہے جو اس کا ثانی کہیں نہیں، جو لاثانی ہے۔ انسانیت اسی نظام سے منسلک ہو کر سرخرو ہوتی ہے۔ علامہ کے صاحبزادے ڈاکٹر جاوید اقبال ”زندہ رود“ میں حضرت علامہ کا ارشاد نقل کرتے ہیں:

”میرے نزدیک اسلام بنی نوع انسان کی اقوام کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کرنے اور نسل و قومیت کی مصنوعی مگر ارتقاء انسانی کے ابتدائی مراحل میں مقید امتیازات کو مٹانے کا ایک عملی ذریعہ ہے۔ اسی وجہ سے اور مذاہب (یعنی مسیحیت، بدھ ازم وغیرہ) سے زیادہ کامیاب رہا ہے۔“ (ص ۲۷۳)

انسانی سطح پر محبت کی عالمگیریت کا جو سبق اسلام نے دیا ہے اس کے شیریں ثمرات قلب انسانیت میں شہد گھول رہے ہیں۔ اخوت، محبت، مساوات کی عظمت کے تابندہ اصولوں نے انسانوں کو ہمیشہ کامیابی کا تاج پہنایا ہے اور یہ اسلام ہی کی عطا ہے:

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی
اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی
بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

نسل و قومیت کے بتوں کو توڑ کر انسان محبت کی زبان میں بات کرنے کی عادت اپنائیں تو امن و سکون اور ترقی و خوشحالی کے دروازے کھل جائیں۔ پھر کبھی بند نہ ہوں، لیکن اس کے برعکس جب مسلمان اقرار باللسان کی منزل سے بخیر و خوبی گزر کر تصدیق بالقلب (فی العمل) کے مرحلے پر متذبذب ہو جاتا ہے، تساہل کا شکار ہو جاتا ہے

تو دروازہ کھل کر بند ہو جاتا ہے۔ یہ باب کامرانی ہمیشہ کے لئے کیونکر کھلتا ہے۔ اقبال کی پوری شاعری اس سوال کا جواب تفصیلی اور تمثیلی جواب فراہم کرنے میں مصروف ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

ضمیر لالہ میں روشن چراغ، آرزو کر دے
چن کے ذرے ذرے کو شہید جستجو کر دے

دنیا بھر کی سیادت اہل اسلام کا مقدر ہے لیکن اس کے لئے شہید جستجو ہو کر چراغ آرزو جلانا پڑتا ہے۔ جن کے دلوں میں سچی آرزوؤں کے چراغ نہیں جلتے ان کی راہوں میں اندھیروں کے پھنیر پھن پھیلانے لگتے ہیں۔ قیادت کی منزل انہی کو نصیب ہوتی ہے جو صداقت کی ازلی وابدی شمع کی روشنی سے مستفید ہونے کی سعادت حاصل کرتے ہیں کہ یہی قوموں کے عروج کا جواز ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ”اسلام اقبال کی نظر میں“ (”فکر اقبال“) کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

”اسلام اقبال کے نزدیک زندگی کے اساسی رجحانات کا حامل اور انسانی زندگی کے ارتقاء لامتناہی کا عمل ہے۔ اس لئے یہ دین کبھی فرسودہ نہیں ہو سکتا۔ مرور ایام اس میں کہنگی پیدا نہیں کر سکتا جس حد تک جس زمانے میں کوئی ملت اس پر کار بند ہوگی۔ اس حد تک وہ قوت اور بصیرت سے بہرہ اندوز ہوگی۔“

(ص ۱۲۷)

تاریخ گواہ ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوا ہے اور میرا ایمان گواہی دیتا ہے کہ ایسا ہی ہوگا۔ اندر کی آواز کبھی غلط نہیں ہوا کرتی۔ ہم اپنے ظاہر کو بناوٹ، سجاوٹ سے آراستہ و پیراستہ کر لیں مگر ہمارا باطن تصنع کی دھند سے ہمیشہ پاک رہے گا۔ دل سے آنے والی آواز چھوٹی ہو ہی نہیں سکتی کہ دل تو رب کا گھر ہے۔ ہاں مگر زندگی ایک سچے مسلمان کی زندگی ہونی چاہئے۔ مومن کی زندگی اقبال کی نظر میں نہایت اندیشہ و کمال جنوں ہے:

بتاؤں تجھ کو مسلمان کی زندگی کیا ہے

یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں

اندیشہ نام ہے فعلیت عقل کا اور جنوں شدت محبت کا..... جب خرد اور کمال پر پہنچتی ہے تو اس کا اثر اندیشہ اور جب عشق عروج پذیر ہوتا ہے تو جنوں کا سہرا پہنتا ہے۔ عشق بے دلیل نہ بے برہان دل میں تمام تر سچائی کے ساتھ کلمہ پڑھنے کا نام ہے اور کمال جنوں کی عظمتوں پر پہنچنے والے سرخرو انسان کی زندگی کا مقصد وحید کلمہ حق کا

حفظ و نشر و تبلیغ کلمہ صدق و صفا جو فی الحقیقت ”نقطہ ادوار عالم“ ہے:

ملت بیضا تن و جاں لا الہ
ساز ما را پردہ گرداں لا الہ
لا الہ سرمایہ اسرار ما
پردہ بند از شعلہ افکار ما
خوش از لب چوں بدل آید ہی
زندگی را قوت افزاید ہی

اس کے بعد دوسرا مرحلہ آتا ہے۔ مسائل و مشکلات کا پامردی سے مقابلہ کر کے تسخیر کائنات۔ یہ مرحلہ اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل اطاعت کے سائبان تلے طے کیا جاتا ہے۔ نفس کی سرکشی پر قابو پا کر خود کو احکام قرآن و حدیث کے تابع بنالینا اس مرحلے کا تقاضا ہے:

علم حق غیر از شریعت ہیج نیست
اصل سنت جز محبت ہیج نیست

یہ دونوں مراحل مل کر جس محبت بھرے منظر نامے کی تشکیل کرتے ہیں اس میں اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان معبود و عابد کا رشتہ محبوب و محبت کے تعلق کا ہم شکل ہے۔ اثبات توحید عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور خودی کا ارتقا، مسلمان کے بطون میں ایک مسلسل عمل کی شکل میں ہوتے رہنا چاہئے۔ حضرت علامہ عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سرشار کیفیتوں میں ڈوب کر اشعار لکھتے اور یہی صادق جذبہ وہ ہر مسلمان کے قلب و نظر میں سمو دینا چاہتے تھے۔ ان کے دل میں عشق کا سچا جذبہ موجزن تھا، اسی لئے ان کے شعر میں نظام مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت، عالمگیریت اور آفاقیت پر تاثیر منظر بناتی رہیں اور ان کی بات پر دل کی اپنی واردات کی عکاس ہونے کا شوق حاصل کرتی رہی کہ

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
پر نہیں، طاقت پرواز مگر رکھتی ہے

اسی لئے ہند کے اقبال کا فکری جمال یورپ سمیت تمام عالم انسانیت پر محیط ہوا اور اس کے دائرہ اثر میں زمانوں اور زمینوں کی بے کراں پہنائیاں آگئیں کہ اس کی نسبت ان سے تھی جو رب العالمین اور رحمت اللعالمین ہیں۔ نسبتیں بڑی لچ پال ہوا کرتی ہیں۔ خود سے منسوب لوگوں کو زندہ جاوید کر دیا کرتی ہیں۔ جب اقبال نے اپنے کلام کو اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نظام سے معنوی نسبت میں پرو کر پیش کیا اور اپنی شاعری کو اسلام کے آفاقی اصولوں کی اشاعت کے لئے وقف کیا تو رب کائنات نے بھی ان کی شعری آواز کو آنے والے زمانوں کا

اعزاز بنا دیا۔ اب میں دیکھ رہا ہوں کہ عہد موجود اور عصر آئندہ کے ہر لمحے پر شعر اقبال کا راج ہے۔ جب ہمارا مزاج بھی اس اعلیٰ نصب العین والی شاعری کے امتزاج سے سرشار ہوا اٹھے گا تو ایک سچے، معطر اور منور معاشرے کی دل نواز روایات ہمارا سر فخر سے بلند کر دیں گی۔ یہی اقبال کی شاعری کا منتہائے مقصود ہے اور اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے عبداللہ العمدادی نے انہیں خراج تحسین پیش کیا تھا:

تجھ پہ اے پنجاب نازل ہوں خدا کی رحمتیں
 اے کہ تو اقبال کی دولت سے مالا مال ہے
 ہم نے مانا تو نہیں مسحور تہذیب فرنگ
 تجھ میں سب کچھ ہے اگر اسلام اور اقبال ہے

خدا کا وجود ("شذرات اقبال" سے)

علامہ محمد اقبال

خدا کا وجود

میرے احباب مجھ سے اکثر پوچھتے ہیں: "کیا تم خدا کے وجود پر ایمان رکھتے ہو؟" میرا خیال ہے کہ جواب دینے سے پہلے، مجھے یہ حق حاصل ہے کہ اس سوال میں جو کلمات استعمال ہوئے ہیں ان کا مطلب معلوم کر لوں۔ اگر میرے احباب اپنے سوال کا جواب چاہتے ہیں تو انہیں پہلے یہ واضح کر دینا چاہئے کہ "خدا"، "وجود" اور "ایمان" (خصوصاً اول الذکر دو کلموں) سے ان کی کیا مراد ہے؟ مجھے اعتراف ہے کہ میں ان کلمات کو نہیں سمجھتا اور جب کبھی میں ان سے جرح کرتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ میری طرح وہ بھی نہیں سمجھتے۔

خدا قوی ہے

قوت میں صداقت سے زیادہ الوہیت ہے۔ خدا قوی ہے۔ تو بھی اپنے آسمانی باپ کی طرح قوی ہو جا!

بت پرستی

اسلام اور عیسائیت دونوں کو ایک مشترک حریف، یعنی بت پرستی سے پنپنا پڑا، لیکن فرق یہ ہے کہ عیسائیت نے اپنے حریف سے سمجھوتا کر لیا، اسلام نے اسے بالکل نیست و نابود کر دیا۔

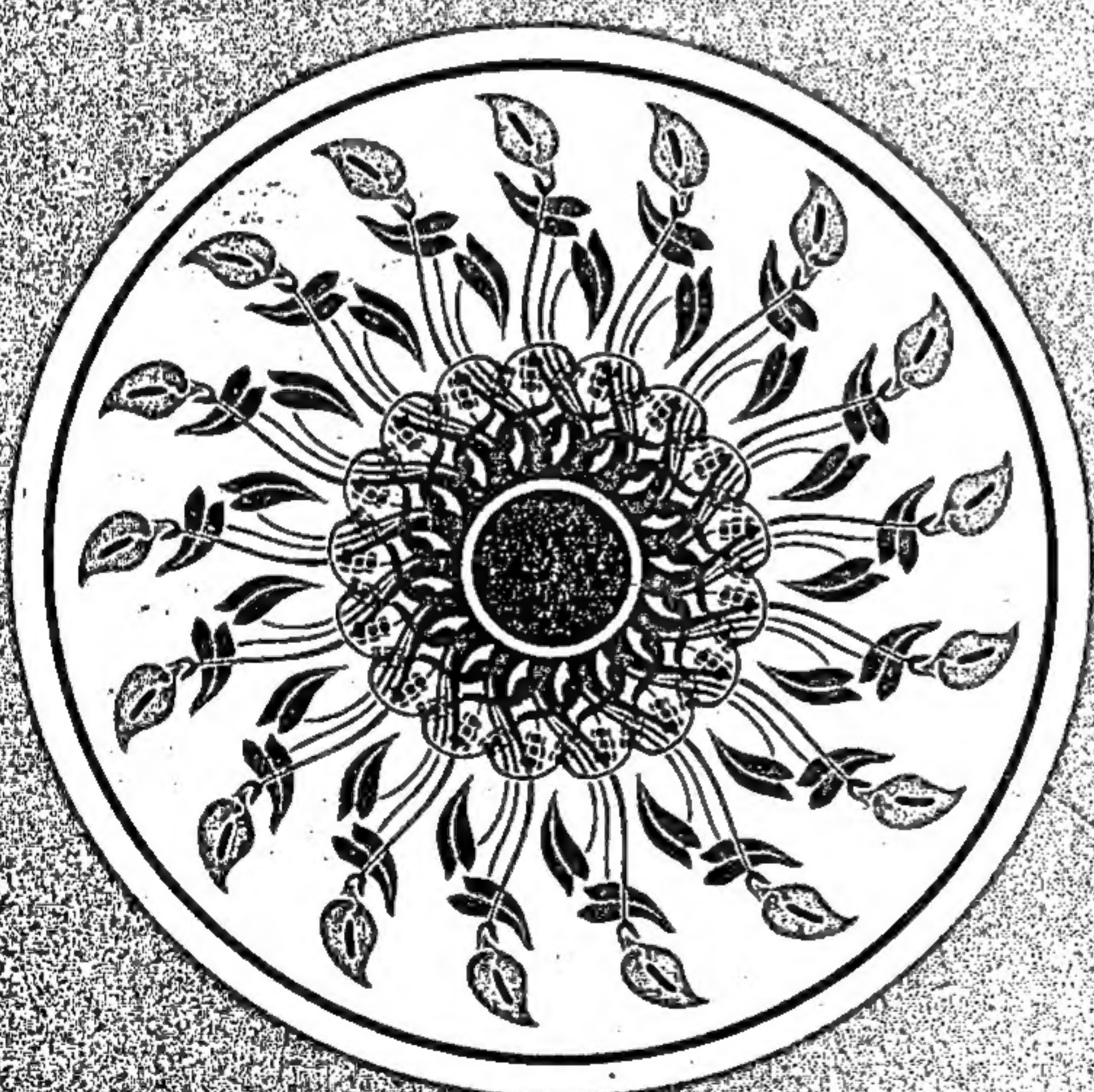
خدا اور شیطان

خدا اور شیطان دونوں، انسان کو صرف مواقع فراہم کرتے ہیں اور یہ اسی پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ ان مواقع سے جیسا مناسب سمجھے، فائدہ اٹھائے۔

خدا

فلسفیوں کی نظریں

(مقالات)



ڈاکٹر وحید عشرت